

ВЕСТНИК СЕВЕРО-ВОСТОЧНОГО ФЕДЕРАЛЬНОГО УНИВЕРСИТЕТА ИМЕНИ М. К. АММОСОВА
VESTNIK OF NORTH-EASTERN FEDERAL UNIVERSITY. СЕРИЯ “ЭПОСОВЕДЕНИЕ. EPIC STUDIES”

Электронное научное периодическое издание

Издается с 2016 года

Журнал выходит 4 раза в год

Учредитель и издатель: Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования «Северо-Восточный федеральный университет имени М. К. Аммосова»

Журнал включен в систему Российского индекса научного цитирования (РИНЦ)

3 (11) 2018

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ «ВЕСТНИКА СВФУ»

Главный редактор

Е. И. Михайлова, академик РАО, д. п. н.

Заместители главного редактора

К. К. Кривошапкин, к. б. н.; *Р. Е. Тимофеева*, академик РАЕН, д. п. н.

Ответственный редактор

М. В. Куличкина

Члены редакционной коллегии:

А. А. Бурыкин, д. филол. н., д. и. н., Институт лингвистических исследований РАН, Санкт-Петербург, Россия; *Л. Г. Гольдфарб*, проф., Национальный институт неврологических заболеваний; (NIH/NINDS) Национальных институтов здоровья США, Вашингтон; *С. А. Карабасов*, проф., Лондонский университет имени Королевы Мэри, Великобритания; *Санг-Бу Ким*, Ph.D., Пусанский национальный университет, Южная Корея; *В. В. Красных*, проф., МГУ им. М. В. Ломоносова, Россия; *А. А. Петров*, д. филол. н., зам. директора Института народов Севера, Санкт-Петербург, Россия; *Л. Д. Раднаева*, д. филол. н., БГУ, Улан-Удэ, Россия; *Л. Сальмон*, проф., Генуэзский университет, Италия; *Дж. Судзуки*, проф., Университет Саппоро, Япония; *А. Н. Тихонов*, к. б. н., Зоологический институт РАН, Санкт-Петербург, Россия; *Д. К. Фишер*, проф., Мичиганский университет, США; *Бу Сок Хванг*, проф., Фонд биотехнологических исследований Sooaat, Южная Корея; *Дж.-Х. Чо*, проф., Университет Мёнджи, Южная Корея; *В. И. Васильев*, д. ф.-м. н., проф.; *Н. Н. Гермогенов*, д. ф.-м. н., проф.; *Н. Н. Ефремов*, д. филол. н., *А. П. Исаев*, д. б. н.; *Г. Ф. Крымский*, д. ф.-м. н., акад. РАН, проф.; *И. И. Мордосов*, д. б. н., проф.; *П. В. Сивцева-Максимова*, д. филол. н., проф.; *Н. Г. Соломонов*, д. б. н., член-корр. РАН, проф.; *Г. Г. Филиппов*, д. филол. н., проф.

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ СЕРИИ

Заместитель главного редактора, редактор серии: *В. Н. Иванов*, д. и. н., проф.

Выпускающий редактор: *Е. Е. Жиркова*

Члены редакционной коллегии серии:

Т. А. Абдырахманов, д. и. н., проф., Киргизия; *Т. Г. Басангова*, д. филол. н., доцент, Элиста, Россия; *В. В. Винокуров*, к. филос. н., доцент, Якутск, Россия; *В. С. Данилова*, д. филос. н., проф., Якутск, Россия; *З. Д. Джапуа*, д. филол. н., проф., Абхазия; *А. К. Егиазарян*, д. филол. н., проф., Армения; *В. В. Илларионов*, д. филол. н., проф., Якутск, Россия; *Б. Катуу*, доктор филологии, проф., Монголия; *Е. Н. Кузьмина*, д. филол. н., проф., Новосибирск, Россия; *Р. Г. Кулиева*, д. филол. н., проф., Азербайджан; *А. А. Находкина*, к. филол. н., доцент, Якутск, Россия; *К. Райхл*, доктор филологии, проф., Германия; *М. Б. Сабыр*, д. филол. н., проф., Казахстан; *Л. Ц. Санжеева*, д. филол. н., проф., Улан-Удэ, Россия; *П. А. Слепцов*, д. филол. н., Якутск, Россия; *О. А. Тогусаков*, д. филос. н., Киргизия; *А. С. Халилов*, д. филол. н., доцент, Азербайджан; *Р. Харрис*, доктор этномузыкологии, проф., США; *Чао Гежун*, доктор фольклористики, проф., Китай; *А. Н. Чугункова*, д. филол. н., доцент, Абакан, Россия; *П. Эргюн*, доктор фольклористики, доцент, Турция.

Адрес учредителя и издателя: 677000, г. Якутск, ул. Белинского, 58

Адрес редакции: 677013, г. Якутск, ул. Кулаковского, 42, каб.101

Тел./факс: (4112) 49-68-83. E-mail: eposvestnik@mail.ru

НИИ Олонхо <http://eposvfu.ru>

Свидетельство о регистрации ЭЛ № ФС 77-71285 выдано 10 октября 2017 года Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор)

VESTNIK OF NORTH-EASTERN FEDERAL UNIVERSITY. SERIES «EPIC STUDIES»

Electronic scientific periodical

Published since 2016

The frequency of publication is 4 times a year

The founder and publisher is Federal State Autonomous Educational Institution of Higher Education «M. K. Ammosov North-Eastern Federal University»

3 (11) 2018

«VESTNIK OF NEFU» EDITORIAL BOARD

Head Editor

E. I. Mikhailova, Academician of RAS, Dr. Sci. Education

Deputy chief editors

K. K. Krivoshapkin, Cand. Sci. Biology; *R. E. Timofeeva*, Academician of RAS, Dr. Sci. Education

Executive editor

M. V. Kulichkina

Members of the international editorial board:

A. A. Burykin, Dr. Sci. Philology, Dr. Sci. History, Institute for Linguistic Studies, Russian Academy of Sciences, Saint-Petersburg, Russian Federation; *L. G. Goldfarb*, Prof., the National Institute of Neurological Diseases (NIH/NINDS) of the National Institutes of Health of the USA, Washington; *S. A. Karabasov*, Prof., The Queen Mary University of London, Great Britain; *Sang-Woo Kim*, Dr. Sci. Philosophy, Pusan National University, South Korea; *V. V. Krasnykh*, Prof., The Moscow State University named after M. V. Lomonosov, Russian Federation; *A. A. Petrov*, Dr. Sci. Philology, Vice Director, Institute of the Peoples of the North, Saint-Petersburg, Russian Federation; *L. D. Radnayeveva*, Dr. Sci. Philology, Buryat State University, Ulan Ude, Russian Federation; *L. Salmon*, Prof., The University of Genoa, Italy; *J. Suzuki*, Prof., The Sapporo University, Japan; *A. N. Tikhonov*, Cand. Sci. Biology, RAS Zoological Institute, Saint-Petersburg, Russian Federation; *D. C. Fisher*, Prof., The University of Michigan, USA; *Woo Suk Hwang*, Prof., SOOAM Biotech Research Foundation, South Korea; *J.-H. Cho*, Prof., the Myongji University, South Korea; *V. I. Vasilev*, Dr. Sci. Physics & Mathematics, Prof.; *N. N. Germogenov*, Dr. Sci. Biology; *Yu. M. Grigoriev*, Dr. Sci. Physics & Mathematics, Prof.; *N. N. Efremov*, Dr. Sci. Philology; *A. P. Isayev*, Dr. Sci. Biology; *G. F. Krymskiy*, Dr. Sci. Physics & Mathematics, Acad. RAS, Prof.; *I. I. Mordosov*, Dr. Sci. Biology, Prof.; *P. V. Sivtseva-Maksimova*, Dr. Sci. Philology, Prof.; *N. G. Solomonov*, Dr. Sci. Biology, Corr. Member RAS, Prof.; *G. G. Philippov*, Dr. Sci. Philology, Prof.

THE EDITORIAL BOARD SERIES

Deputy Chief Editor, editor of the series: *V. N. Ivanov*, Dr. Sci. History, prof.

Executive editor: *E. E. Zhirkova*

The members of the editorial board of the series:

T. A. Abdyrakhmanov, Dr. Sci. History, Prof., Kirghizia; *T. G. Basangova*, Dr. Sci. Philology, Asst. Prof., Elista, Russia; *V. V. Vinokurov*, Cand. Sci. Philosophy, Asst. Prof., Yakutsk, Russia; *V. S. Danilova*, Dr. Sci. Philosophy, Prof., Yakutsk, Russia; *Z. D. Dzhapua*, Dr. Sci. Philology, Prof., Abkhazia; *A. K. Eghiazaryan*, Dr. Sci. Philology, Prof., Armenia; *V. V. Illarionov*, Dr. Sci. Philology, Prof., Yakutsk, Russia; *B. Katuu*, Dr. Sci. Philology, Prof., Mongolia; *Khalilov A. S.*, Dr. Sci. Philology, Asst. Prof., Azerbaijan; *R. G. Kulieva*, Dr. Sci. Philology, Prof., Azerbaijan; *E. N. Kuzmina*, Dr. Sci. Philology, Prof., Novosibirsk, Russia; *A. A. Nakhodkina*, Cand. Sci. Philology, Asst. Prof., Yakutsk, Russia; *K. Reichl*, Dr. Sci. Philology, Prof., Germany; *M. B. Sabyr*, Dr. Sci. Philology, Prof., Kazakhstan; *L. Ts. Sanzheeva*, Dr. Sci. Philology, Prof., Ulan-Ude, Russia; *P. A. Sleptsov*, Dr. Sci. Philology, Yakutsk, Russia; *O. A. Togusakov*, Dr. Sci. Philosophy, Prof., Kirghizia; *R. Harris*, Ph.D. in Ethnomusicology, Prof., USA; *Chao Gejin*, Ph.D. in Folklore, Prof., China; *A. N. Chugunekova*, Dr. Sci. Philology, Asst. Prof., Abakan, Russia; *P. Ergun*, Ph.D. in Folklore, Asst. Prof., Turkey.

Founder and publisher address: the North-Eastern Federal University, Belinskogo 58 st., Yakutsk, 677000

The editorial board of the series: 101 off., Kulakovskogo str., 42, Yakutsk, 677013

Tel./Fax: (4112) 49-68-83

E-mail: eposvestnik@mail.ru

Scientific Research Institut of Olonkho <http://epossvfu.ru>

Accreditation certificate ЭИ № ФЦ77-71285 on October, 10, 2017 by the Federal Service for Supervision in the Sphere of Communications, Information Technology and Mass Communications (Roskomnadzor)

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Тимощук А. С.</i> Древнеиндийский эпос: сущность и существование	5
<i>Вртанесян Г. С.</i> Календарно-числовые особенности эпических текстов	20
<i>Разумовская В. А.</i> Культурная память олонхо как единица перевода	42
<i>Лиморенко Ю. В.</i> Масть коня в эпосе: проблемы и особенности перевода	56
<i>Суровень Д. А.</i> Верхние слои сказания о двух братьях и морской и горной удаче как источник по истории юго-западной Японии периода позднего <i>яёй</i>	63
<i>Курбанова Д. А.</i> Народная песня – важнейший компонент эпического сказительства туркмен	92
<i>Кузьмина А. А.</i> Технология эдиционной текстологии олонхо	109
<i>Селеева Ц. Б.</i> Проблемы эволюции поэтических форм эпоса «Джангар»	121
<i>Бачаева С. Е.</i> Пространственные прилагательные в калмыцком героическом эпосе «Джангар»	128
<i>Корякина А. Ф.</i> Устойчивые мотивы олонхо: трансформация во времени	138

ХРОНИКА

<i>Захарова А. Е.</i> Якутский героический эпос олонхо – Шедевр устного и нематериального культурного наследия человечества	146
<i>Борисов Ю. П.</i> «Дар его был свыше...» (к 150-летию со дня рождения олонхосута Т. В. Захарова – Чээбий)	150

CONTENT

<i>Timoshchuk A. S.</i> Ancient Indian epics: essence and existence	5
<i>Vrtanesjan G. S.</i> Calendar-numerical characteristics of epic texts	20
<i>Razumovskaya V. A.</i> Olonkho cultural memory as unit of translation	42
<i>Limorenko Yu. V.</i> Horse coat colors in the epic: problems and peculiarities of translation	56
<i>Surowen D. A.</i> The upper layers of the legend on two brothers and sea and mountain good luck as the source on histories of southwest Japan during the late <i>Yayoi</i> period.....	63
<i>Kurbanova Dj. A.</i> The folk song as the most important component at the Turkmen epic art.....	92
<i>Kuzmina A. A.</i> Technology of editing textology of the Olonkho	109
<i>Seleeva Ts. B.</i> The problems of the evolution of the poetic forms of the epic “Dzhangar”	121
<i>Bachaeva S. E.</i> Spatial adjectives in the Kalmyk heroic epic “Dzhangar”	128
<i>Koryakina A. F.</i> Stable motifs of olonkho: transformation in time.....	138

CHRONICLE

<i>Zakharova A. E.</i> The Yakut heroic epic Olonkho is a Masterpiece of the oral and intangible cultural heritage of human	146
<i>Borisov Yu. P.</i> “He had a gift from above ...” (on the 150 th anniversary of the birth of olonkhosut T. V. Zakharov – Chebiy)	150

DOI 10.25587/SVFU.2018.11.16937
УДК 398.22 (=21)

А. С. Тимощук

Владимирский государственный университет им. А. Г. и Н. Г. Столетовых

ДРЕВНЕИНДИЙСКИЙ ЭПОС: СУЩНОСТЬ И СУЩЕСТВОВАНИЕ

Аннотация. Статья посвящена исследованию вопроса о месте эпоса в социальной памяти на примере индийского общества. Актуальность темы обусловлена как теоретически, так и практически. Теоретический аспект заключается в эпистемическом измерении нарративов, что в них отражает действительность, а что есть результат коллективного творчества? Практический аспект актуальности связан с потребностью осмысления новых мифов в условиях глобальной конкуренции и когнитивизма, когда граница между фейком и фактом пронизана нитями нарративизма.

В условиях глобализации мы имеем беспрецедентные возможности изучать мировые эпосы и их влияние на динамику культур, определить внутренние институциональные и структурные условия, обуславливающие социально-политическую роль эпоса в развитии цивилизаций; установить решающие факторы модернизации мифа; наметить главные направления его трансформации в эпохе модерна.

Цель работы – провести ценностно-смысловой анализ древнеиндийского эпоса. Задачи работы: 1) определить место эпоса в древнеиндийской литературе, 2) предложить классификацию индийского эпоса с точки зрения эстетического отношения к миру, 3) дать характеристику эстетических нарративов.

Предмет исследования: рассматривается семиосфера индийских эпических произведений. Методы исследования: общелогические, общенаучные (структурный, системный и генетический виды анализа) и частнонаучные (герменевтический, частотный).

Результаты: индийский эпос представлен как ценностно-смысловой эстезис, эволюция эстетического отношения, трансцендирование прагматического и гностического. Эстетизация эпического массива объясняется реакцией на рутинизацию текстов, потерю их онтопоэтической значимости.

Новизна статьи определяется следующими ракурсами: 1) выделяется особый эстетический тип мифотворчества, 2) акцентирование значение Бхагавата пураны, 2) ставится вопрос о различном этосе и эстезисе ритуальных, гностических текстов и эпический нарративов. Перспективы исследования: изучение социокультурной инноватики эпических текстов Индии, их участия в современной социокультурной динамике, влияние на ноосферные процессы глобального синтеза.

Исследование индийского эпоса приурочено к выходу в 2018 г. на российские экраны грандиозного индийского телевизионного проекта 2015-2016 гг. «Сита и Рама», который включает в себя 304 серии и выполнен по мотивам древнеиндийского эпоса «Рамаяна».

Ключевые слова: эпос Древней Индии, эстезис, Бхагавата пурана, эстетика мифа, пураническая космология, эпическая космология, Рамаяна, Махабхарата, древнеиндийская нарратология, индийский эпос.

ТИМОЩУК Алексей Станиславович – д. филос. н., проф. каф. философии и религиоведения Владимирского государственного университета им. А. Г. и Н. Г. Столетовых, Владимир, Россия.

E-mail: ys@abhinanda.elcom.ru

TIMOSHCHUK Alexey Stanislavovich – Doctor of Philosophical Sciences, Professor of the Department of Philosophy and Religious Studies, A. G. and N. G. Stoletov Vladimir State University, Vladimir, Russia.

E-mail: ys@abhinanda.elcom.ru

A. S. Timoshchuk

Ancient Indian epics: essence and existence

Abstract. The paper is devoted to the study of the place of the epics in social memory on the example of Indian society. The relevance of the topic is determined both theoretically and practically. The theoretical aspect is the epistemic dimension of narratives: how they correspond to the reality and what is there from creative imagination. The practical aspect of research is related to the need to comprehend new myths in the conditions of global competition and cognitivism, when the border between fake and fact is marked with the fine line of narrativity.

In the midst of globalization, we have unprecedented opportunities to study the world epics and their influence on the dynamics of cultures, determine their internal institutional and structural conditions that influence the socio-political role of the epic in the development of civilizations; to fix the decisive factors in the modernization of myth; to outline the main directions of its transformation in the era of modernity.

The purpose of the work is to conduct a value-semantic analysis of the ancient Indian epic. The tasks of the work are: 1) to determine the place of the epic in the ancient Indian literature, 2) to propose the classification of the Indian epic from the point of view of the aesthetic attitude to the world, and 3) to characterize the aesthetic narratives.

The subject of the study: the semiosphere of ancient Indian epics. Research methods: structural, systemic and genetic types of analysis and philosophical hermeneutic.

Results: The Indian epic is presented as a value-semantic aesthesis, the evolution of the aesthetic attitude, the transcendence of the pragmatic and the Gnostic. The aesthetic dynamics of the epics is explained by the reaction to the routinization of texts, the loss of their ontopoietic significance.

The novelty of the article is determined by the following perspectives: 1) a special aesthetic type of myth-making is singled out, 2) the emphasis of the aesthetic meaning of the Bhagavata Purana is stressed, 2) the question is raised about the different ethos and aesthesis of ritual, Gnostic texts and epic narrations. Prospects for the study: the study of socio-cultural innovation of India's epic texts, their participation in modern socio-cultural dynamics, the impact of Indian narratives on the noospheric processes of global cultural synthesis.

The study of the Indian epic is timed to coincide with the launch in 2018 on Russian screens of the grand Indian television project 2015-2016 "Sita and Rama", which includes 304 series and is based on the ancient Indian epic "Ramayana".

Keywords: epic of ancient India, aesthesis, Bhagavata purana, aesthetics of myth, puranic cosmology, epic cosmology, Ramayana, Mahabharata, ancient Indian narratology, Indian epics.

Введение

Традиционные ценности связаны с выживанием человека как родового существа, а постиндустриальные – как смыслового индивида. Оба типа ценностей не противопоставлены друг другу, а находятся в логике дополнительности. В позитивном значении современной текучей modernity эти амбивалентные ценностные установки дают социальную мобильность, возможность менять статусы. С другой стороны, современный homo culturalis зачастую становится ареной конкурирующих ценностных установок, что может приводить к стрессам, неврозам и депрессиям.

В этой связи интересно, как происходит синтез традиционных и посттрадиционных ценностей в глобальном сообществе, какое место занимают сегодня эпические произведения, которые когда-то служили квинтэссенцией смыслов для традиционных культур.

Эпистемология эпоса

Эпос представляет собой архаичный художественный текст, выполняющий сложные функции в традиционном обществе – коммуникативную, когнитивную, политическую, легитимизирующую, досуговую и иные.

Переходя от литературоведческого подхода к философскому, следует поместить эпос в расширяющийся дискурсивно-нарративный контекст, где эпос обретает новую интерпретацию как универсальная форма коммуникативной рациональности, которая укоренена в опыте, языке,

установлениях культуры. Нарратив – носитель единицы культурной информации, задействующий описательно-эмоциональную функцию человека в его рефлексии мира и общества. Нарративное знание удовлетворяет потребность в личностном, эмоциональном познании мира и связывает общество прочными скрепами в виде ключевых текстов, определяющих на века дискурс культуры (Веды, Трипитаки, Тора, Библия, Коран и т. п.).

Нарратив тесно связан с социокультурной феноменологией, которая анализирует общество как совокупность жизненных миров, генерирующих и транслирующих свои тексты, артикулирующих идентичность этой группы [1].

В мире нарастающей сложности традиционные нарративы, сакральные тексты, уже не обеспечивают легитимацию и универсализацию социальных ценностей. Глобализованное общество разобщено в своих генераторах смысла. Исторические ключевые тексты культуры уже не обладают такой силой макронаррации. Ценностно-смысловые коды культуры весьма разобщены. В этих условиях имеет место пролиферация нарративов. Сегодня нарративизации подвергаются политика (неомифотворчество), наука (междисциплинарный, повествовательный и развлекательный стили подачи естествознания), предпринимательство (дневник бизнесмена, истории успеха). Формируется целое направление нарративной экономики, в которой рассматривается легитимизирующая и стимулирующая роль дискурсов в создании экономических эффектов; как влияет мотивация ключевых текстов на паттерны потребления, корпоративное поведение, рыночный обмен и распределения благ [2].

Нарратив – особое метаисторическое повествование, не уделяющее большого внимания точной временной последовательности. Это особое конструирование реальности сквозь призму личного отношения говорящего или его репрезентативной группы. «Основными параметрами нарративного анализа являются: повествователь (нарратор), персонажи, время, события, пространство, взаимоотношения между категориями (дихотомии), интертекстуальные связи и пресуппозиции» [3, с. 5].

Помимо общих для всех эпосов структур, у каждого нарратива есть свой набор признаков, коррелирующих с тем или иным хронотопом, контекстом повествования. Это некий социокод (мем) нарратива, который позволяет нам понять его коммуникативный, исторический, семиотический, социальный багаж или нагруженность культурными значениями.

Так, для рассматриваемого здесь древнеиндийского нарратива чрезвычайно важна автореферентность, самообращённость, когда ткань сакрального текста создаётся в процессе нарративизации для дальнейшего продолжения повествования, мыслимого как бесконечный процесс поддержания мира (*ягья*). Продолжать повторять сказ, комментировать и слушать его, значит крутить колесо дхармы (*эвам правартитам чакрам...* БГ 3.16). Изоморфизм индийского мышления позволяет в священном эпосе увидеть инструмент поддержания вселенской гармонии. Это вполне укладывается в мифологическое толкование потока времени М. Элиаде, который описал, что ужас перед линейной историей в дотеоретических обществах устраняется благодаря топологии и хронологии повторения: сезонов, ритуалов, космогонии, небесных архетипов и т. д. [4]. Таким образом, в нарративе может быть заложено отношение нарратива к нарративу, определяющее его футурологию и креативность. Миф должен передавать чувство ритма Вселенной, где священный нарратив – это ось, вокруг которого вращается мир. Именно так трактуется в БП место сказания нарратива, лес Наимишаранья, где собрались мудрецы на тысячелетнее жертвоприношение, слушание и повторение священного нарратива (БП 1.1.4). «Нами» на санскрите означает «пуп». По легенде, мудрецы попросили Брахму создать наиболее благоприятное место для того, чтобы совершать жертвоприношение и которое могло бы повлиять на всю Вселенную. Брахма бросил диск, чей центр оказался в лесу на берегу реки Гомати. В лесу Наимишаранья мудрецы слушали священное повествование, Махабхарату и Бхагавата пурану. Таким образом, сакральное сказание (*катха*) мыслится в традиции как то, что поддерживает жизнь во Вселенной. Вероятно, здесь можно провести параллель с ветхозаветным высказыванием Моисея «не одним хлебом живет человек, но всяким словом, исходящим из уст Господа, живет человек» (Второзаконие, гл. 8, ст. 3). Однако индийская традиция ещё и связывает живое слово с властью, простираемой над миром. Сказитель становится *чакравартином*, властелином кольца видимого мироздания.

Существенно, что в условиях кризиса больших нарративов, светское право и государство берёт на себя функции метанаррации. Вместе с тем, классические монументальные нарративы также участвуют в процессе глобального культурного синтеза. Более того, современная ситуация модерна позволяет предложить новую интерпретацию места эпоса в культуре. Результативным представляется аналогия нарративов древности с современными медиатекстами. Обе эти формы коммуникации подпадают под гносеологическую характеристику валидности [5], ибо проверка истинности нарратива затруднена в силу его иных целей. Эпос или современный медиатекст создаются с определёнными коммуникативными ожиданиями. Передаваемое послание должно звучать авторитетно, весомо, быть значимым компонентом в структуре жизненного мира. Перлокутивный эффект нарратива заключается в том, чтобы повлиять на принятие адресатом информации. Если ключевыми фигурами нарративизации Интернета выступает молодёжь цифровой эпохи: *opinion makers*, *gate keepers*, *art managers*, *web designers*, *bloggers*, в случае с индийскими нарративами функции генерации контента и его продвижения делились между общинами брахманов при храмах.

Вопрос о достоверности нарративов – это пример столкновения самих нарративов с современным типом рациональности, обусловленным эмпирической проверяемостью и непротиворечивостью.

Известно, что некоторые нарративы порой содержат численную информацию из области математики, физики, космологии, истории. Как к ней относиться? Как к мифу или как к пред-науке? Эта дилемма хорошо видна на примере проекта Храма ведического планетария (*Temple of Vedic planetarium*), который был задуман индийским гуру Бхактиведанта Свами в Маяпуре (Западная Бенгалия) как демонстрация научности древнеиндийских нарративов (МБ, БП, БС) [6]. Будучи консервативным фундаменталистом, Свами полагал, что если представить традиционную индуистскую космологию в виде наглядной модели, которая бы объясняла смену дня и ночи, времени года, затмения Солнца и Луны, это позволило бы обосновать научность традиционных нарративов [7]. Сложность в том, что это должна быть действующая трёхмерная конструкция. И она должна убеждать западного образованного человека. Для проектирования этой модели Свами создал Институт Бхактиведанты, сверхзадача которого заключалась в том, чтобы обосновать валидность премодернистских представлений с помощью современных научных средств [8, р. 20]. Если бы это удалось сделать, тогда Бхагавата пурана заслуживала бы признания в качестве источника космологических и астрономических знаний.

Нельзя сказать, что никаких интересных результатов для науки не было достигнуто. Последователь Бхактиведанты, американский математик сделал несколько открытий, пытаясь примирить расходящиеся описания Вселенной: 1) некоторые параметры космической системы (возраст, масштабы, многомерность, относительность времен и пространства) вполне коррелируют в двух картинах мира; 2) описание Бху-мандалы в БП есть планиметрическая развёрстка Солнечной системы; 3) существует расхождение между наблюдениями индийской астрономии, зафиксированными в трактате VI в. н. э. под названием Сурья Сиддханта и моделью мира в Бхагавата пуране; 4) материал индийских средневековых споров позволяет сделать вывод о принципиальной диалектичности и незавершённости астрономической картины мира [9].

Выпущенной книги недостаточно, чтобы по ней выполнить рабочую модель Вселенной. Для проведения расчётов всех корреляций и построения сложной многомерной когерентной космологической модели «миф – наука» требуется большой коллектив самых разных специалистов: санскритологов, астрономов, математиков, философов. Без такой работы строящийся планетарий будет критиковаться как ненаучный. Фактически такие титанические усилия по сопряжению двух миров означают попытку примирения двух типов рациональности. С одной стороны, такие мероприятия кажутся тщетными и ненужными, лишёнными практической ценности. Они важны только для религиозной общины вишнуитов, для которых нарратив Бхагавата пураны является центральным. С другой стороны, это ещё один шаг к тому, чтобы помочь преодолеть понимание мифа как чего-то поверхностного, построенного исключительно на творческом воображении и недостаточных знаниях. Во многом эпос представляет мистико-холистическую картину мира, где синтезируются лево- и правополушарные способности познания.

До сих пор не разрешены следующие проблемы понимания космологии БП: 1) не соотносятся двипы (острова) Бху-мандалы и планеты; 2) Бху-мандала остаётся статической моделью

по отношению с современной динамической; 3) в описании космической системы есть много мифологических объектов: гора Меру, океаны молока, сока и вина и т. п.; 4) Луна в эпической индийской космологии помещается выше Солнца; 5) модель БП претендует на описание всей Вселенной, в то время как современная Вселенная превосходит эпический космос своей структурой. Самое главное, что буквальное толкование валидности эпической космологии не утолит жажду ни фундаменталистов, ни, тем более, учёных.

Понимая, что все эти противоречия не удастся снять в одной модели, Р. Томпсон продвигал многомерную картину Вселенной. Вероятно, следует продолжить подобный философский путь герменевтики, признав, что в эпосе предстаёт перед нами символическая Вселенная, нуждающаяся в экзегетике, а не в математической корреляции.

За основу нынешнего проекта Ведического планетария была выбрана модель А. Кэрол (Adam Carroll, известный также как Антардвип даса), который попытался преимущественно примирить эпическую космологию и средневековую индийскую наблюдательную астрономию, а в отношении корреляции с современными данными, он осторожно высказывается, что эпическая космология может дополнить наше эмпирическое исследование космоса, дав нам такие сверхчувственные детали, которые могут вести нас дальше в изучении [10, p. 16].

Одномерный, буквальный подход не отражает саму поэтику мифа и многослойность нарратива. Символическое толкование эпоса наталкивается на фундаменталистский дискурс некоторых последователей Бхактиведанта Свами, которые отвергают возможность полёта на Луну, а некоторые даже принимают на веру эпическую модель плоской Земли. Так, Данабир Госвами повествует о своём путешествии в Южную Индию, где он консультировался о практической репрезентации эпической модели с брахманами-астрологами, и те с энтузиазмом поддерживали проект, при условии, что там не будет никакого компромисса с западной наукой [11]. Его видение заключается в том, чтобы бесстрашно представить эпическую модель наперекор всем современным представлениям и тем самым продемонстрировать превосходство древней ведической науки, первенство *шабды* (внимания нарративу, сверхчувственного слушания [12]) над *праманой* (эмпирического знания).

Очевидно, что воплощение этой модели в условиях отсутствия единого понимания, что есть эпическая космология, может только больше расколоть последователей Прабхупады на ортодоксов и реформаторов.

Разные модели каким-то образом должны прийти к общему пониманию, иначе, если учёные организации не могут между собой договориться, как они смогут представить убедительную модель для всего мира, которая бы согласовывалась с конвенциональными представлениями. Вероятно, такая самосогласованность должна начинаться с методологических оснований, что само по себе уже не простая задача. Ортодоксы никогда не пойдут на то, чтобы признать, что в эпосе есть малопонятные фрагменты, которые нуждаются в особой не прямой стратегии интерпретации.

Пример возведения храма и планетария в Маяпуре является интересным примером эмерджентности нарратива; демонстрацией того, как первоначальные скудные упоминания в раннем эпосе могут эволюционировать до развитых священных мифологем. Поклонение Вишну как вседержителю, представленное в символических текстах Агам и Панчаратр в первом тысячелетии до нашей эры, достигает кульминации в образах чарующего флейтиста Кришны в Бхагавата пуране и Кришны политика и миротворца в Махабхарате. Актуализация вишнуизма в средневековой Бенгалии приводит к новым эмерджентным последствиям старых мифологем, таким как встреча традиционной и западной рациональности [13], попытка синтеза науки и эпической мифологии в храме Ведического планетария.

Между первой идеей репрезентации эпической космологии, высказанной Бхактиведанта Свами, и её сегодняшней реализацией прошло около 50 лет. За это время некоторые последователи Бхактиведанта Свами создали ряд научно-популярных книг, где подвергаются рационализации такие эпические идеи, как множественность и многомерность миров, древность цивилизации на Земле, примордиальность локализации индо-арийской цивилизации на индийском субконтиненте [14].

Стоит ли вообще примирять две разные картины мира? Может быть просто рассматривать эпическую модель Вселенной как мистико-мифологическую? В этом случае любая впечатляющая

презентация под потолком храма, выполненная художественно и из дорогих материалов, будем поражать посетителей. Ведь сегодня миф востребован порой больше чем наука! Именно об этом сетует организатор конференций «Учёные против мифов» антрополог С. В. Дробышевский. Благодаря массовому кинематографу и компьютерным играм мифологические миры процветают! Мультивселенная Марвел обгоняет по популярности науку! Плоская земля даёт больше просмотров, нежели теория струн!

Подобная выставка эпической космологии станет местом притяжения любителей мифов и спиритуалистов. Она не разобьёт вдребезги науку, но покажет глубинные взаимосвязи между космологией Бхагаватам, природой, искусством и мистическими практиками. Если смотреть с Земли на эпициклы планет, они выглядят как многолепестковый цветок фрактального строения. Такие же структуры используются в мандале или янтре, которые используются в медитации и представляют символически Вселенную. Их форма закладывается также при строительстве храмов, который также представляет собой канал, связывающий силы Вселенной.

Сложность в том, чтобы представить средневековые тексты на уровне современной, но меняющейся науки. Если невозможно отказаться от замысла совместить астрологию и астрономию, то, вероятно, следует сделать упор на процесс понимания текста, на том, что готовая единая модель вряд ли может быть создана.

Нарратология предстаёт весомой интерпретацией массива древнеиндийских текстов под общим названием «Веды». Пока ортодоксы бьются доказать, что это божественное откровение, научный подход позволяет вписать генерацию текстов в общую культурную тенденцию нарративизации социальных потребностей. Так, придворный астролог Варахамихира, живший в VI в. н. э., написал трактат об известных астрономических системах, назвав его «Панча сиддхантика». Туда он включил обзоры александрийской (Паулиша) и римской (Ромака) звёздных систем.

Астрономические наблюдения, включённые в эпические тексты, проводят рациональную черту между мифологическим и эмпирическим. Потребность в исчислении религиозных праздников и гражданских мероприятий заставляла брахманов улучшать данные и методики их получения, обращаясь к информации из Месопотамии, Греции, Византии.

Пролиферация нарративов

Веды – это конгломерат различных идей и философских представлений. Они содержат в себе все виды базового отношения человека к реальности: познавательное, эстетическое, утилитарное [15]. Поскольку они находятся на дотеоретическом уровне рефлексии, в них слабо выражена демаркация между мифом и логосом, иррациональным и рациональным, ритуальным и прагматическим. Модификация и диверсификация объекта поклонения (Дьяус-питар, Варуна, Агни, Индра, Рудра, Шива, Вишну, Кришна) на протяжении многовекового существования ведийских текстов, перелицовка и реактуализация одних и тех же нарративов в разных общинах, отсутствие общего институционального базиса – все эти факторы делают ведизм (брахманизм, индуизм) интересным объектом культурологического анализа с точки зрения того, как подвергается ревизии система символических значений о мире и человеке. Индийская духовная культура является с этой точки зрения подвижной системой ценностно-смыслового жизнетворчества.

Генерация новых эпических произведений связана с активностью социальных групп на индийском субконтиненте. Пролиферация нарративов – это естественный процесс для любого общества, находящегося в демографическом и экономическом развитии. Выделяются новые группы, и они конструируют свои тексты.

Эпосы, летописи, пураны, итихасы, былины – это специфические виды текстов. К ним нельзя относиться как фактологическому материалу. Для участников социально-мифологической группы они представляют истину. И дело не в том, что здесь имеет место пренебрежение точным научным знанием. В среде представителей самых фундаментальных наук неизбежно идёт создание своих мифов. Нарративизация или создание мифов, поддерживающих целостность социальной группы – это свойство всех сообществ *homo sapiens*. И эти мифы будут иметь важные сходные свойства: они личностны, противоречивы и ценностны. Понять их можно через культурологическую эмпатию и герменевтику текста. Так можно понять, например, сакральные тексты мёртвых цивилизаций.

Как нам известно, особенно на примере авраамических религий, что тексты пишут люди, за которыми стоят группы поддержки, между которыми идёт борьба, и она затем отражается в псалмах. Каждый нарратив имеет свою тематическую роль в древних обществах. Есть нарративы-вставки, которые играют мемориальную, референциальную роль. Существуют местные стхала пураны, которые играют статусную роль. Будет наивным считать, что религиозные тексты выполняли только функцию воспитания святости. Поскольку в аграрном типе общества религия сочетала в себе и политическую, и образовательную, и развлекательную функции, всё это отражается в священных текстах. Они комбинируют в себе миф, религию, науку, идеологию, социальную и историческую память, поданную сквозь призму набожности и ожидания воздаяния.

Главная идея нарратива – узнаваемость. Их повторяли не для того, чтобы узнать что-то новое. Они возвращали нас к себе, соединяли неизвестное с известным и играли психологически-компенсаторную роль в огромном неизвестном мире. Плюс нарратив должен создать иллюзию знания.

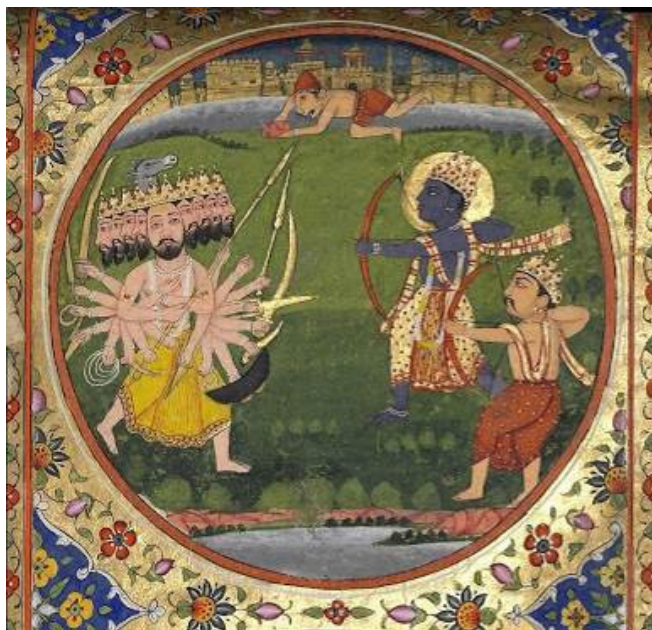


Рис. 1. Средневековая иллюстрация сражения Рамы и Раваны.

В этом смысле древний досуг всех видов сословий был «детским»: слушать одну и ту же сказку для погружения в состояние сознания вечности. Этим отличается традиционный тип цивилизации от инновационного, где несмотря на пролиферацию мифов в неимоверном количестве социальных групп, есть установка на прагматическое, критическое, целеполагающее и технократическое мышление. Наука и техника убивают миф. Однако поскольку учёные тоже люди, даже здесь есть место мифу.

Многие верующие считают, что авторитетность нарратива устанавливается его древностью, изначальностью, примордиальностью. И в этом тоже проявляется наше психологическое стремление к вечности, к повторению.

С точки зрения философии нарратива, не так важно, придумал ли Рупа Госвами, Баладева Видьябхушана или Кедранатха Бхактивинода определённые источники или они действительно раньше существовали. Тексты этих гуру интересны сами по себе как духовное событие. Они создают новый нарратив, новую Веду. Ведь исконные тексты Риг веды тоже созданы по вдохновению свыше мудрецами, как там сказано (РВ 10.71). Риши – это певцы, прорицатели, они видят будущее и его вербализуют. Значит Веды творятся и сейчас. Могут появиться новые тексты, новые нарративы, хотя они не войдут в классический корпус, но будут связаны с ним идейно, будут ссылаться на него и дадут новое вдохновение на этом этапе развития человечества. Таким образом, Веда – это живой проект, а ведийская культура может иметь много этнических воплощений. Смысл не в том, чтобы сохранять антикварность текста, а в том, чтобы он работал здесь и сейчас.

Несмотря на избыток и видимую избыточность эпических текстов, они имеют свою внутреннюю логику. Древнеиндийское общество, как любое сложное общество, – это единство и разнообразие, метафизика и диалектика, аскетика и радость жизни. Удивительно, что его потребности обслуживали одни и те же истории и архетипы, по-разному организованные в разных общинах. Древнегреческие философы говорили, для занятий философией нужен «схоле», досуг, отсюда происходит «школа» как место, свободное от деятельности земледельца или ремесленника. В Древней Индии можно найти целый класс людей с огромным запасом досуга – шраматы, аскеты, йоги и т. п. Однако философия здесь не становится универсальной цивилизационной образовательной парадигмой как в Древней Греции. Она разделяется по сектам, поддерживающим своё нарративное единство. Попробуем разобраться, как осуществлялась раскладка эпических сюжетов по ценностно-смысловым группам.

Классификация пуран

18 пуран считаются основными и называются великими (*маха*). В Матсья пуране приводится следующий их список: Агни, Брахма, Брахмавайварта, Брахманда, Бхавишья, Бхагавата, Вamana, Вараха, Вишну, Ваю, Гаруда, Линга, Маркандея, Матсья, Нараяна, Курма, Падма, Сканды. В Бхагавата пуране (12.7.23-24) приводится тот же список, однако отсутствует Ваю пурана, но есть Шива пурана. В Падма пуране тексты перегруппированы и разделены на три части, в соответствии с тремя основными качествами существования: благость (*саттва*), страсть (*раджас*) и невежество (*тамас*). Матсья пурана говорит о том, что в саттвичных пуранах преобладает повествование о славе Хари, в раджастичных прославляется Брахма, а в тамасичных – Шива и Агни (МП 190.13-14.). Учитывая, что среди материальных качеств высшее положение занимает качество благости (*саттва*), можно говорить о естественной иерархии пуран (см. табл. 1, БП 12.13.4-9).

Таблица 1

Тамас	Раджас	Саттва
Сканда 81100 стихов	Брахмавайварта 18000	Падма 55000
Ваю (Шива 24000)	Бхавишья 14500	Нараяна 25000
Курма 17000	Брахманда 12000	Вараха 24000
Агни 15400	Брахма 10000	Вишну 23000
Матсья 14000	Вamana 10000	Гаруда 19000
Линга 11000	Маркандея 9000	Бхагавата 18000

Эти 18 пуран объединяются в один комплекс *маха-пураны*, хотя реально всего пуран насчитывается до нескольких сотен. Они относятся к категории *смрити* или то, что передаётся через коллективную память и отличаются от *шрути*, текстов откровения, генеративностью, приращением содержания, а также эпичностью, художественным обрамлением.

Иногда *маха-пураны* в категории «тамаса» традиционно принято считать шиваитскими (за исключением Ваю пураны, которую в качестве одной из центральных почитают шри вайшнавцы Южной Индии), в категории «раджаса» – прославляющими Брахму, а в категории «саттва» – вишнуитскими. Систематическое изучение пуран позволяет отделить их ядро от модернизации, осуществленной в теистических школах.

Пураны служили постоянно пополняемыми энциклопедиями знаний. Помимо древней теологической части в них могла быть представлена и обновлённая информация фенологического характера, сведения о сакральной географии, местах паломничества. Этим пураны похожи на современное вики-знание, когда один и тот же текст редактируется участниками его потребления. В отсутствие Интернета коммуникационными каналами служили крупные храмы, их библиотеки и сообщества брахманов. Они брали известные древние сюжеты, видоизменяли их, адаптировали к мировоззрению и нуждам общины, редактировали.

Это подвижный эпос, который создавался в сложном аграрном обществе. В космологии есть гипотеза о происхождении планет путём постепенного приращивания за счёт мелких частиц. Такая аккреационная модель подходит и к пуранам. Нет даты создания этих повествований и

одного автора [16, с. 3-6]. Они складывались под грифом легендарного Вясы в процессе жизнедеятельности древнеиндийского общества. Американский санскритолог Л. Рочер также считает, что стиль и композиция текста позволяют сделать заключение, что пураны, по-видимому, представляют собой компиляцию разных частей, написанных в разное время разными авторами [17, р. 207-208].

Помимо продвижения религиозных идей пураны осуществляли политическую, региональную и рекламную функции, включая списки правителей и локальные места паломничества. Отдельные географические части выступали путеводителем и собирали местные легенды. Вероятно, до списка известных пуран был один нарратив, некая пра-пурана, которую затем разобрали на сюжеты, модифицировав их под конкретные секты.

Пурана соединяет разрозненные ручейки знания в единый текст под определенным углом – вишнуитским, шиваитским, шактистским. Эти микротоки в свою очередь являются известными вставками, постоянно подвергавшимся реорганизациям в различных версиях.

Пураны считались стандартными нарративами нормального индуистского общества, поэтому их старались переписывать для поддержки своей секты, переписывая сюжеты в своё одобрение. Это причина, почему тексты существуют в разных списках.

Диалог пуран с «еретиками» в лице джайнов и буддистов позволяет отнести их отдельные сюжеты к первым векам до н. э. Точное же время их создания определить невозможно, поскольку пураны в ведийской традиции – это живые прирастающие тексты. Они играют познавательную функцию, выступая энциклопедиями всевозможных эзотерических и экзотерических знаний, а также политическую, коммуникативную, идеологическую.

Матсья, Сканда, Агни среди всех нарративов особо выделяют Бхагавата пурану. Там прославляется ценность дарения БП и говорится о том, что она основана на Гаятри мантре (*satyaM paraM dhImahi*) и содержит 18000 стихов (МП 53.20, 22; СП 2.39-42). Падма говорит о том, что слушание БП прекращает цикл рождения и смерти (ПП. *Уттара кханда* 22.115). Гаруда подчеркивает красоту сложения БП, называет ее прекраснейшей (*шримад*) песней (*самаведа*) среди пуран.

Обособление БП среди прочих нарративов имеет субъективные и объективные основания. Существенное объективное основание – самое большое количество комментариев на этот текст. Известно порядка 30 комментариев на БП от Средних веков до современности: 1) Кардама Кшая «Анвая», 2) Шридхар Свами «Бхавартха-Дипика», 3) Вамшидхара «Бхавартха-Дипика-Пракаш», 4) Джива Госвами «Вайшнава Тошани», 5) Джива Госвами «Брихад-Вайшнава Тошани», 6) Сударшан Сури «Шукапакшиям», 7) Шринатх Чакраварти «Чайтанья Мата Манджуша», 8) Вирагахавачарья «Бхагават-Чандрика», 9) Виджайдхвадж Тиртха «Пада-Ратнавали», 10) Джива Госвами «Крама-Сандарбха» и «Брихад Крама-Сандарбха», 11) Вишванатха



Рис. 2. Бхагавата Пурана. Сюжет Матсья аватары.

Чакраварти Тхакур «Сарартха-Даршини», 12) Баладева Видьябхушана «Вайшнавнандини», 13) Чаларинараяначарья «Бхагават Татпарья Типпани», 14) Сатьябхинаваяти «Дургхата Бхавва Дипика», 15) Пандхари Нараяначарья «Дургатоддхара», 16) Прабхучаран «Шри Типпани», 17) Пурушоттам Чаран «Субодhini Пракаш», 18) Валлабх Махараджа «Шри Субодhini Лекха», 19) Диксит Лалу Бхатта «Субодhini Йоджана», 20) Бхагавадея Нирбхая Рама Бхатта «Субодhini Карика Вьякхья», 21) Ганга Сахай «Анвитартха Пракашика», 22) Гопалананда Муни «Нигудхартха Пракаш Вьякхьянам», 23) Бхагават Прасадачарья «Бхакти Маноранджани», 24) Харисури «Бхакти Расаянам», 25) Шукадев Ачарья «Сиддханта-Прадипа», 26) Валлабхачарья «Субодhini», 27) Пурушоттамчаран Госвами «Субодhini-Пракаш», 28) Гиридхар Лал Госвами «Балпрабодhini» [18].

К этому списку следует добавить комментарии Бхактиведанта Свами, который вместе со своими последователями выполнил толкование с 1 песни по 13 главу 10 песни в период с 1960 по 1977 г. Остальные 86 глав 10 песни, а также 11 и 12 песни комментировали его ученики Хридаянанда Госвами и Гопипаранадхана даса.

Bhaktivedanta purports отличаются от всех иных комментариев, поскольку отражают динамику его миссии. Первая песнь была переведена во Вриндаване и опубликована в Индии, она несёт в себе настроение Вриндавана, выражает чаяния мирового распространения послания Бхагаватам, даёт подробные энциклопедические справки в области ведийской культуры. Первые три тома были написаны в одиночестве и созерцании, остальные комментарии были написаны в совершенно иной обстановке. Прабхупада был окружён своими последователями, его движение быстро расширилось и сталкивалось с различными проблемами, о которых он регулярно пишет в комментариях, отчего комментарии порой становятся газетными репортажами.

Интересные субъективные эстетические основания выделения БП содержатся в ней самой. Она называет себя произведением, созданным Вьясадевой в эпоху его духовной зрелости. Рассказывается, что Вьяса был неудовлетворен после составления ведийского знания на благо всего человечества (БП 1.4.26). Осознание незавершенности повествования, неполноты бытия заставило его искать причину своего разочарования. Нарада, учитель Вьясы, разъяснил ему, что причина его неудовлетворенности кроется в пренебрежении эстетическими смыслами, вкусом к бескорыстному служению (БП 1.5.8). Ответом Вьясы и стала безупречная (*амала*) Бхагавата пурана, зрелый плод древа Вед, сочный и полный вкусов (*расам* – БП 1.1.3). Повествования БП имеют эстетическую структуру и обрамление.

Особое положение БП еще и в том, что Бхагаватам берет человека в момент экзистенциального кризиса. Слушатель БП, Махараджа Парикшит, внимает ей в преддверии смерти. Фактически, БП – это ответ на его вопрос о том, каков долг человека перед главным экзаменом в его жизни (БП 1.19.24). Поэтому БП отбрасывает все наносное, неподлинное и эфемерное (*дхарма проджита кайтава* – БП 1.1.2). Эта вайшнавская пурана – самая революционная, поскольку в ней брахманская ортодоксия попирается неожиданными примерами и идеалами: демоны Вритра, Прахлад, Бали оказываются более духовными нежели традиционные сословия, и именно они формируют социальное послание *бхакти*, а самыми целомудренными и духовными из женщин признаются *шудры-доярки (гопи)*, оставляющие своих мужей ради randevu с богом Кришной.

Дискурсивный характер пуран отразился в их свободном распространении и атрибуции. Если *маханураны* еще имеют списки, то число *упануран* (дополнительных, «подпуран») не канонично. В их примерном перечислении фигурируют: Атма, Ади, Брихаддхарма, Бхаргава, Вамана, Варуна, Вишнудхарма, Вишнудхармоттара, Ганеша, Деви, Девибхагавата, Дурваса, Нанди, Нандикешвара, Нарадийа, Калика, Калки, Капила, Манава, Марича, Махабхагавата, Махешвара, Кали, Нанда, Нарасимха, Парашара, Самба, Санаткумара, Саура, Шива, Шивадхарма, Ушана, Экамура.

Местные легенды вполне могут становиться пуранами, преданиями ветхой старины (в Кашмире есть своя Ниламата пурана, а в Гуджарате – Малла пурана). *Упанураны* также соотносятся с различными религиозными течениями: Деви Бхагавата *упанурана* – с шактами, Ганеша *упанурана* – с поклонниками Ганешы.

Упанураны не сильно отличаются по содержанию от *маха-пуран*, однако в них просматривается «компиляторство». Они также в значительной степени соответствуют локальным культам и традициям и не имеют такого большого охвата событий.

В ведийской литературе встречается употребление словосочетания «итихасы-пураны» (БП 1.4.20; 1.4.22; 3.12.39; 10.69.28.), что подчеркивает их близость. Однако наличие двух терминов для обозначения сходной сказительной традиции свидетельствует о различии двух направлений; одно было сосредоточено на героическом эпосе, а другое – на теогонии, космогонии и генеалогии [19, с. 22].

Чхандогья упанишад называет *итихасы-пураны* пятой Ведой (*itihAsa-purANaH pa~NcamaH vedANaM vedaH* ЧУ 7.1.4). В Брихадараньяка упанишад Ригведа, Яджурведа, Самаведа, Атхарвангираса, *итихаса* и *пурана* возникают из дыхания Всевышнего (БУ 2.4.10). В самих *пуранах* варьируется сюжет о разделении Вед и поручении *пуран* в ведение Ромахаршаны Суты. Такая «канонизация» пятой Веды несет смысловой оттенок «Веды для народа», обращенной ко всем недваждырожденным и женщинам. Эта идея встречается в *Матсья пуране*, где Всевышний заявляет, что «с течением времени, когда люди уже не могут понять изначальную *пурану*, я принимаю форму *Вьясы* (тот, кто разделяет) и устраиваю ее для понимания смертных» (МП 53.8-9).

Эпос как трансценденция

В статье будут рассмотрены ведийские нарративы, как одни из самых многогранных и древних в индоевропейской культуре. Мы разберем их роль и значение в традиционном обществе. Эпическая традиция Древней Индии уходит корнями в гимны Вед, сказители которых были певцами. В Атхарваведе *итихасы* (былина), *пураны* (древнее предание), *гатха* (песни) и *нарашанси* (панегирики) перечислены в одном ряду. С одной стороны, откровение и предание в традиции дополняют друг друга. С другой стороны, поскольку они поддерживались разными кланами брахманами, между которыми существовала конкуренция, сказительская традиция *пуран* и *итихас* могла противопоставляться жреческой традиции мантр.

Пураны – это динамичные произведения, чья датировка и авторство есть регрессия в неопределенное прошлое. Сказители *пураники* облакали истории мелизмами, повторами, концовками и отступлениями. Это живое слово, поддающееся авторской обработке, и поэтому *пураны* выглядят моложе по языку, нежели «застывшие» *самхиты*. Не случайно, в *итихасах* и *пуранах* повествование передается от одного звена – другому: первое звено – второму, второе – третьему и т. д. (в Бхагавата *пуране* Сута Госвами рассказывает мудрецам Наимишараньи, возглавляемых Шаунакой, о диалоге между махараджей Парикшитом и Шукадевой Госвами – БП 1.1.5).

Пурана – это сказ, творящийся каждый раз заново. И дело часто не в массиве информации, а эстетическом состоянии передачи произведения. Слушатели *пуран* в древности испытывали эстетическое переживание при обсуждении их тем. Говорится, что Ломахаршана, один из первых сказителей *пуран*, своей виртуозностью пересказа *пуранических* историй вызывал у слушателей поднятие волос на теле, трепет восторга (ВП 1.69). В этом заключается специфика *пурана* и *итихас*. Эти произведения вводят нас в эмоции традиции, ее настроение, которые нельзя экстрагировать из *упанишад*. Сказания позволяют почувствовать мелодичность, пластичность древнеиндийского мирозерцания, «передающего ритмику космического танца Шивы во время сотворения сущего, его сохранения и разрушения, звучания мриданга Вишну или волшебной флейты Кришну, отвлекающей человеческие души от привязанности к майе и зовущей в их истинную родину» [20, с. 167].

Эстетические нарративы нацелены исключительно на ценностно-смысловую трансляцию. Так, БП утверждает, что для ее изложения необходима личность *бхагавата*, ценитель ее вкуса (...*pibata bhAgavataM rasam AlayaM muhur aho rasika bhuvi bhAvukAH*... БП 1.1.2.). Поэтому БП иногда называют «Шука-самхита» – песнью, пропетой Шукадевой Госвами. *Бхагаватам* возможен только «здесь и сейчас», его нельзя, строго говоря, записать на какой-то физический носитель. Ибо те незримые структуры вкуса, аффицируемые слушателю во время слушания, уникальны и невоспроизводимы техникой. *Бхакти* или партиципация в эстетической деятельности – это субъективная реальность, обитающая в сердцах ее носителей. Эстетический вкус к нарративам *бхакти* нисходит с абсолютного плана реальности на слушателя, когда носитель

эстетических смыслов обращает внимание на него. Поскольку реальность всегда субъективна, и существует множество субъектов, она многомерна, т. е. объективно-субъективна. При внимании к произведению человек сам развивает квалификацию для его дальнейшего воспроизведения. Техника не может быть субъективной, тогда как каждый сказитель обогащает нарратив своим субъективным вкусом. Так прирастает и восполняется пурана (*sam-upa-bRmhitaH*).

Содержание пуран и *итихас* часто интерпретируется как «мифологическое», причем под мифом понимают вымысел или фантазию. Вместе с тем, в индийской традиции, равно как и в ранней античности, не делали различия между историей и историями, поэтому в этих повествованиях так тесно переплелась жизнь людей и богов.

Для нас сейчас важно то, что мифология пуран и *итихас* суть не просто этиологические, космогонические, антропогонические и прочие мифы. Это повествования, обращенные к глубоко личностным переживаниям человека. Они содержат витальные смыслы, энергию действия незаинтересованного отношения, свободного от примесей теоретического и утилитарного. Поэтому их можно выделить в особый вид эстетического мифа. На основании анализа БП можно выделить следующие характерные признаки эстетического мифа.

1) качества самого мифа:

- а) способ передачи (музыкальный, песенный – *upagIyamAnAt* – БП 10.1.4);
- б) способ получения (на слух – *zrotra* – БП 10.1.4, *tac chraddadhAnA munayo* ... 1.2.12);
- с) поэтичность мифа (*uttamazloka* – БП 10.1.4);
- д) самодостаточность мифа (*naSTa-prAyeSv abhadreSu nityaM bhAgavata-sevayA* – БП 1.2.12);
- е) психотерапевтический и катарсический эффект мифа (*bhava-auSadhAt* – БП 10.1.4);

2) условия восприятия эстетического мифа:

- а) ненасилие по отношению к другим существам, т. к. насилие по отношению к невинным закрывает возможность смиренного восприятия мифа (*vinA pazu-ghnAt* – БП 10.1.4);
- б) внимательное слушание (*zuSrUSoH zraddadhAnasya* – БП 10.2.16).

Когда проводят грань между *итихасами* и пуранами, то делают это по жанровому принципу. *Итихасы* – это былины с центральным героическим сюжетом. В религиозной культуре не проводится различие между мифом и знанием, поэтому *itihAsa* – это и хроника, история (*itihAsavid* – историк) и, вместе с тем, легенда, традиция.

Пураны должны обладать другим набором содержательных признаков: в них раскрываются темы первичного творения (*сарга*), вторичного творения (*нратисарга*), генеалогия правителей (*вамшиа*), космические циклы и их повелители (*манвантарани*), дальнейшее повествование об именитых родах (*вамшианучарита*) (ВП 4.10-11; МП 53:65; Курма пурана КП 1.1:12.). Таким образом, жанровая задача пуран – создание метаистории [19, с. 86]. Это возможно в силу циклического восприятия времени. В феноменальном мире нет ничего нового, все, что случится, изначально записано в пра-пуране. В мире богов эта Пурана поистине огромна – 1 млрд. стихов, а в мире людей существует ее сокращенная версия – 400 000 стихов. В конце эпохи Двапара они разделяются на 18 частей (МП 53.9-11; ШП 1.33-34.).

Цикличность программирует человека: «продолжай крутить колесо дхармы» (БГ 3.16). Быть подчиненным жестким правилам и нормам своего окружения, в котором суждено жить от рождения до самой смерти, необязательно плохо: культура предлагает свои, весьма немногочисленные, но испытанные многими поколениями, образцы решения типичных проблем бытия. Вследствие устойчивости циклов существование человека в традиционном обществе достаточно комфортно, его будущее гарантированно и предсказуемо. Традиционная культура консервирует время через движение по кругу, в то время как посттрадиционная культура – это время-ускорение, time management. О надысторичности времени в традиционной культуре говорит медиевист А. Я. Гуревич: «Нет представления о непрерывно текущем потоке времени, оно дискретно, прерывисто. Время эпоса – время шахматных часов» [21, с. 123]. Темпоральное традирование трансцендентного осуществляется через циклическую структуру эпоса, создание образа метафизического неизменного, но обжитого мира.

Заключение

Нарратив сегодня часто представляется как неклассический тренд, коммуникативная рациональность. Исследование выявило, что процессы негоциации ценностно-смысловых горизон-

тов и их трансляция через ключевые дискурсы не является новой. И в этом смысле modernity, действительно, является текучей, она имеет свои универсальные архетипы. Особенность нарративов древней земли Бхараты заключается в том, что в них решается не только функциональная задача коммуникации согласия, сверхчувственное слушание рассматривается в качестве основы универсального духовного опыта.

Древнеиндийские эпические тексты служат цели трансцендирования сознания в традиционной культуре, выхода на некую точку абсолютного означаемого, задающего ценности и смыслы, нормы и идеалы, ориентиры и принципы, границы локуса, проксемику своего и чужого, семиосферу земного и космического, ритуалы обмена и дара, символические способы разрешения конфликта, социальную организацию и систему родства.

Эпические тексты (традиционные нарративы) – это инструменты трансценденции в религиозной культуре, т. к. формируют и транслируют ценностно-смысловые идеалы в обществе, это ориентир для развития вертикального мышления, осознания своей включенности в иерархию планов бытия.

Список принятых сокращений

БГ – Бхагавад гита
БП – Бхагавата пурана
БС – Брахма самхита
ВП – Ваю пурана
КП – Курма пурана
МБ – Махабхарата
МП – Матсья пурана
СП – Сканда пурана
РВ – Риг веда
ШП – Шива пурана

Литература

1. Тимошук Е. А. Дискурсивный анализ как феноменологическая стратегия социокультурного описания // Вестник Пермского университета. Серия «Философия. Психология. Социология». – 2012, № 4. – С. 66-73.
2. Вольчик В. В. Нарративная и институциональная экономика // Journal of Institutional Studies. – 2017. – Т. 9. – № 4. – С. 132-143.
3. Антипова С. С. Метафорический культурный код как средство репрезентации культуры // Взаимодействие языков и культур: материалы Международной научной конференции (28-30 мая 2018 г.). В 2 т. Т. 1. – Челябинск: Издательский центр ЮУрГУ, 2018. – С. 5-8.
4. Элиаде М. Миф о вечном возвращении. – СПб.: Алетейя, 1998. – 250 с.
5. Антипова С. С. Тактика валидности как составляющая стратегии санкционирования в медиатексте // Взаимодействие языков и культур: материалы Международной научной конференции (28-30 мая 2018 г.) / под ред. О. А. Турбиной. В 2 т. Т. 1. – Челябинск: Издательский центр ЮУрГУ, 2018. – С. 9-12.
6. Mayapur Is My Place Of Worship // Sri Mayapur Chandrodaya Mandir [Электронный ресурс]. URL: <https://tovp.org/wp-content/uploads/2015/08/MayapurIsMyPlaceOfWorship.pdf> (дата обращения: 16.09.2018). (на англ. яз.)
7. Vedic planetarium // Sri Mayapur Chandrodaya Mandir [Электронный ресурс]. URL: <https://tovp.org/vedic-science/vedic-planetarium/> (дата обращения: 16.09.2018). (на англ. яз.)
8. King A. S. Vedic science, modern science and reason // Asian Religions, Technology and Science / Keul I. – London: Routledge, 2015. – 270 p. (на англ. яз.)
9. Thompson Richard L. Vedic Cosmography and Astronomy. – Los Angeles: The Bhaktivedanta Book Trust, 1989. – 242 p. (на англ. яз.)
10. Antardwip dasa (Dr. Adam Carroll). Vedic Astronomy and Cosmography: the Concordance of Puranic and Siddhantic Revelations: manuscript. – Sridham Mayapur, India, 2015. – 17 p. (на англ. яз.)
11. Vedic Cosmology Decoding the 5th Canto of the Srimad Bhagavatam // Facebook [Электронный ресурс]. URL: <https://www.facebook.com/DanavirGoswami/posts/946335985432341/> (дата обращения: 16.09.2018). (на англ. яз.)

12. Сокол В. Б. Онтология сверхчувственного аспекта слушания в европейской и ведической традициях: автореф. дисс. ... канд. филос. н. – Тюмень, 2005. – 26 с.
13. Тимошук А. С. Вайшнавизм: стратегии конструирования и концептуализации // Народы и религии Евразии. – 2018, № 1 (14). – С. 72-80.
14. Vedic science center // Sri Mayapur Chandrodaya Mandir [Электронный ресурс]. URL: <https://tovp.org/vedic-science/vedic-science-center/> (дата обращения: 16.09.2018). (на англ. яз.)
15. Тимошук А. С. Аксиологическая модальность традиционной культуры // Тимошук А. С. Традиционная культура: сущность и существование. – Владимир, 2018. – С. 82-92. [Электронный ресурс]. URL: <http://elcom.ru/~human/disdoct.pdf> (дата обращения: 16.09.2018).
16. Dimmitt C., van Buitenen J. A. B. Classical Hindu Mythology: A Reader in the Sanskrit Puranas. – Philadelphia: Temple University Press, 1978. – 318 p. (на англ. яз.)
17. Rocher L. The Puranas. – Wiesbaden: Verlag Otto Harrassowitz, 1986. – 282 p. (A History of Indian Literature. Vol. 2. Fascicle 3). (на англ. яз.)
18. Srimad Bhagavatam Canto 10 (With Multiple Sanskrit Commentaries) // Wayback Machine: Internet Archive [Электронный ресурс]. URL: <https://archive.org/details/SrimadBhagavatamCanto10withMultipleSanskritCommentaries> (дата обращения: 16.09.2018). (на англ. яз.)
19. Сахаров П. Д. Мифологическое повествование в санскритских пуранах. – М.: Наука, 1991. – 135 с.
20. Григорьева Т. П. Духовность в мире: эстетический опыт Древнего Востока // Эстетика природы. – М.: ИФРАН, 1994. – С. 162-170.
21. Гуревич А. Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. – М.: Искусство, 1990. – 396 с.

References

1. Timoshchuk E. A. *Diskursivnyi analiz kak fenomenologicheskaya strategiya sotsiokul'turnogo opisaniia* [Discourse analysis as a phenomenological strategy of sociocultural description]. In: *Vestnik Permskogo universiteta. Seriya "Filosofiya. Psikhologiya. Sotsiologiya"* [Bulletin of Perm University. Series "Philosophy. Psychology. Sociology"]. 2012, No. 4, pp. 66-73.
2. Vol'chik V. V. *Narrativnaia i institutsional'naia ekonomika* [Narrative and Institutional Economics]. In: *Journal of Institutional Studies*. 2017, Vol. 9, No. 4, pp. 132-143.
3. Antipova S. S. *Metaforicheskii kul'turnyi kod kak sredstvo reprezentatsii kul'tury* [The metaphorical cultural code as a means of representation of culture] In: *Vzaimodejstvie iazykov i kul'tur: materialy Mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii (28-30 maia 2018 g.). V 2 t. T. 1.* [Interaction of languages and cultures: materials of the International Scientific Conference (May 28-30, 2018)]. In 2 vol. Vol. 1]. Cheliabinsk, Izdatel'skij centr IUUrGU, 2018, pp. 5-8.
4. Eliade M. *Mifo vechnom vozvrashchenii* [The myth of the eternal return]. Saint Petersburg, Aleteia, 1998, 250 p.
5. Antipova S. S. *Taktika validnosti kak sostavliaiushchaia strategii sankcionirovaniia v mediatekste* [Tactics of validity as a component of the authorization strategy in the media text]. In: *Vzaimodejstvie iazykov i kul'tur: materialy Mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii (28-30 maia 2018 g.). V 2 t. T. 1.* [Interaction of languages and cultures: materials of the International Scientific Conference (May 28-30, 2018)]. In 2 vol. Vol. 1]. Cheliabinsk, Izdatel'skij centr IUUrGU, 2018, pp. 5-8.
6. Mayapur is My Place of Worship. In: Sri Mayapur Chandrodaya Mandir [Web resource]. URL: <https://tovp.org/wp-content/uploads/2015/08/MayapurIsMyPlaceOfWorship.pdf> (accessed September 16, 2018). (In Eng. lang.)
7. Vedic planetarium. In: Sri Mayapur Chandrodaya Mandir [Web resource]. URL: <https://tovp.org/vedic-science/vedic-planetarium/> (accessed September 16, 2018). (In Eng. lang.)
8. King A. S. Vedic science, modern science and reason. In: *Asian Religions, Technology and Science*. London, Routledge, 2015, 270 p. (In Eng. lang.)
9. Thompson Richard L. *Vedic Cosmography and Astronomy*. Los Angeles, The Bhaktivedanta Book Trust, 1989, 242 p. (In Eng. lang.)
10. Antardwip dasa (Dr. Adam Carroll). *Vedic Astronomy and Cosmography: the Concordance of Puranic and Siddhantic Revelations: manuscript*. Sridham Mayapur, India, 2015, 17 p. (In Eng. lang.)

11. Vedic Cosmology Decoding the 5th Canto of the Srimad Bhagavatam [Web resource]. URL: <https://www.facebook.com/DanavirGoswami/posts/946335985432341/> (accessed September 16, 2018). (In Eng. lang.)
12. Sokol V. B. *Ontologiya sverkhchuvstvennogo aspekta slushaniia v evropejskoj i vedicheskoj tradicii*h [Ontology of the supersensory aspect of hearing in the European and Vedic traditions]: avtoref. diss. ... k. filos. n. Tiumen', 2005, 26 p.
13. Timoshchuk A.S. *Vajshnavizm: strategii konstruirovaniia i konceptualizacii* [Vaishnavism: strategies of design and conceptualization]. In: *Narody i religii Evrazii* [Peoples and religions of Eurasia]. 2018, No. 1 (14), pp. 72-80.
14. Vedic science center. In: Sri Mayapur Chandrodaya Mandir [Web resource]. URL: <https://tovp.org/vedic-science/vedic-science-center/> (accessed September 16, 2018). (In Eng. lang.)
15. Timoshchuk A. S. *Aksiologicheskaia modal'nost' tradicionnoj kul'tury* [Axiological modality of traditional culture]. In: Timoshchuk A. S. *Tradicionnaia kul'tura: sushchnost' i sushchestvovanie* [Traditional culture: essence and existence]. Vladimir, 2018, pp. 82-92. [Web resource]. URL: <http://elcom.ru/~human/disdoct.pdf> (accessed September 16, 2018).
16. Dimmitt C., van Buitenen J. A. B. *Classical Hindu Mythology: A Reader in the Sanskrit Puranas*. Philadelphia, Temple University Press, 1978, 318 p. (In Eng. lang.)
17. Rocher L. *The Puranas*. Wiesbaden, Verlag Otto Harrassowitz, 1986, 282 p. (A History of Indian Literature. Vol. 2, Fascicle 3). (In Eng. lang.)
18. Srimad Bhagavatam, canto 10 (With Multiple Sanskrit Commentaries). In: Wayback Machine: Internet Archive [Web resource]. URL: <https://archive.org/details/SrimadBhagavatamCanto10withMultipleSanskritCommentaries> (accessed September 16, 2018). (In Eng. lang.)
19. Sakharov P. D. *Mifologicheskoe povestvovanie v sanskritskikh puranakh* [Mythological narrative in the Sanskrit Puranas]. Moscow, Nauka, 1991, 135 p.
20. Grigor'eva T. P. *Dukhovnost' v mire: esteticheskii opyt Drevnego Vostoka* [Spirituality in the world: the aesthetic experience of the Ancient East]. In: *Estetika prirody* [Aesthetics of nature]. Moscow, IFRAN, 1994, pp. 162-170.
21. Gurevich A. Ia. *Srednevekovyi mir: kul'tura bezmolstvuiushchego bol'shinstva* [Medieval world: the culture of the silent majority]. Moscow, Iskusstvo, 1990, 396 p.

DOI 10.25587/SVFU.2018.11.16938

УДК 398.22:81'366.53

Г. С. Вртанесян

Российский государственный гуманитарный университет

КАЛЕНДАРНО-ЧИСЛОВЫЕ ОСОБЕННОСТИ ЭПИЧЕСКИХ ТЕКСТОВ

Аннотация. Функции и роль чисел в текстах всегда были в центре внимания ученых. Особую роль числа имеют в эпических текстах, где они получают статус сакральных. Однако систематические исследования числового контекста в эпических, фольклорных и др. текстах автору неизвестны. В связи с этим исследован числовой облик некоторых эпических и фольклорных текстов народов Евразии за последние 5 тыс. лет. Наряду с известным методом анализа частотности чисел в текстах предложен метод анализа семантики с помощью исследования числовых комплексов в текстах. Рассмотрена проблема существования числовых комплексов (ЧК) в текстах эпического, фольклорного и сказочного жанров. Выявлены ЧК в текстах «Эпос о Гильгамеше», «Одиссея», «Песнь о Роланде», «Калевала», олонхо «Нюргун Боотур Стремительный», «Маадай Кара» и в ряде фольклорных и сказочных текстов обских угров. Выявлено отсутствие единой картины частотности чисел и ЧК в текстах. Это касается как степени насыщенности текста числами, так и состава использованных чисел и числовых комплексов. В текстах первой, второй и третьей групп доминируют числа 2, 3, 7 и 12. Число 5 (и его производные) практически отсутствуют. Среди ЧК (ступеней и рядов) комплекс 6-7 доминирует в текстах группы I, обско-угорских и «Маадай Кара». В группах текстов I, II, III групп и «Калевале» доминируют возрастающие ЧК (более 80%). В олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» (П. А. Ойунский) возрастающие ЧК доминируют. В варианте К. Г. Оросина картина обратная, доминируют убывающие ЧК, сближаясь с эпосом «Маадай Кара». В обско-угорских текстах абсолютно доминирует убывающий ЧК 7-6, в «Маадай Кара» ЧК 7-6 и 6-7 распределены примерно поровну. Возрастающий ЧК 6-7 в «Калевале» редок (9,5 и 14,3%), убывающий ЧК 7-6 единичен. В «Нюргун Боотур Стремительный» их нет вовсе. Особое положение чисел 6 и 7 связано с особенностями поведения солнца в течение годового календарного цикла. Длительность «летней дороги» Солнца, которая характеризуется увеличением солнечной освещенности, охватывает время от зимнего солнцестояния до Ильина дня (начало августа) и равна примерно 7 сидерическим лунным месяцам. Длительность «зимней дороги» Солнца, от Ильина дня (поворот погоды на «зиму») и до зимнего солнцестояния, равна 6 сидерическим месяцам. Счетная символика в виде дискретных элементов декора, представленная числами 6 и 7 и их производными (13, 14, 52, 78), выделена на артефактах (кольцевые календари), относящихся к культурам эпохи поздней бронзы и раннего железа Приуралья, Урала и Западной Сибири. Предложена методика расчета продолжительности солнечного годового календарного цикла, используя базовые числа 6 и 7. Предложенный комплексный метод анализа числового контекста можно использовать для выявления семантики чисел в эпических и фольклорных произведениях народов мира и, в первую очередь, Северной Евразии (эпосы алтайских тюрков, бурят, русские былины, якутское олонхо, тунгусо-маньчжурские героические сказания и др.).

Ключевые слова: эпос, былина, текст, числа, числовые комплексы, частотность, семантика чисел, пять, кольцевой календарь, интеркаляции.

ВРТАНЕСЯН Гарегин Суренович – к. тех. н., консультант Центра изучения религий Российского государственного гуманитарного университета, Москва, Россия.

E-mail: veges2011@yandex.ru

VRTANESIAN Garegin Surenovich – Candidate of Technical Sciences, Consultant, Centre for the study of religions, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

E-mail: veges2011@yandex.ru

G. S. Vrtanesjan

Calendar-numerical characteristics of epic texts

Abstract. The problem of the existence of numerical complexes (NC) in the texts of epic, folklore and fairy-tale genres is considered. NC are identified in the texts of the “Song of Gilgamesh”, “Odyssey”, “Song of Roland”, “Kalevala”, olonkho “Nurgun Bootur”, “Maadai Kara” and a number of folklore and fairy tale texts of the Ob Ugrians. The absence of a single picture of the frequency of numbers and NC in the texts is revealed. This applies to the degree of numbers saturation of the text, and the numbers composition, which used in numerical complexes. The epic texts of the I, II and III groups are dominated by the numbers 2 and 3, 7 and 12. Number 5 (and its derivatives) are practically absent. Among the NC (stages and series) complex 6-7 dominates in the texts of group I and the Ob-Ugric and *Maadai Kara*. The texts of the I, II, III groups and *Kalevala* are dominated by the growing NC (over 80%). In the *olonkho Nyurgun Bootur the Swift* (P. A. Oyunsky) increasing NC dominate. In K. G. Orosin’s variant, the pattern is reversed, with the dominance of descending NC, which corresponds to epic *Maaday Kara*. Ob-Ugric texts are dominated by decreasing NC 7-6. In *Maadai Kara* NC 7-6 and 6-7 distributed quite equally. Increasing NC 6-7 in *Kalevala* make about 10%, decreasing 7-6 is single. In Yakut *olonkho* these NC are single. The special status of numbers 6 and 7 is associated with the behavior of the sun during the annual calendar cycle. The duration of the “summer road” of the Sun, which is characterized by an increase in solar illumination, covers the time from the winter solstice to St. Elijah’s day (2 August), and is approximately 7 sidereal lunar months. The duration of the “winter road” of the Sun, from St. Elijah’s day (the turn of the weather on the “winter”) and to the winter solstice, is 6 sidereal months. The countable symbolism in the form of discrete decorative elements represented by numbers 6 and 7 and their derivatives (13, 14, 52, 78) is distinguished on artifacts (ring calendars) belonging to the cultures of the late bronze and early iron age of the Urals, the Urals and Western Siberia. The method of calculating the duration of the solar annual calendar cycle using the base numbers 6 and 7 is proposed. The proposed complex method of analysis of the numerical context will be used to identify the semantics of numbers in the epic and folk texts of the peoples of the world, and especially in Northern Eurasia (epics Altai Turks, Buryats, Russian epics, Yakut Olonkho, Tungus-Manchu heroic tales, etc.).

Keywords: epic, bylina, text, numbers, numerical systems, frequency, semantic of number, five, ring calendar, intercalation.

Введение

Выбор темы исследования обусловлен широким использованием чисел в текстах, в т. ч. и эпических. Функции и роль чисел в текстах всегда были в центре внимания ученых, за последние два десятилетия подобного рода исследования опубликованы для фольклорных и эпических текстов народов Северной Евразии [1, с. 302-308; 2, с. 78-91; 3, с. 82-89; 4, с. 241-246; 5, с. 6-17; 6, с. 384-399; 7, с. 92-97; 8, с. 53-70; 9, с. 144-155; 10, с. 182-186; 11, с. 68-97; 12, с. 283-290; 13; 14, 414-419; 15, с. 59-72; 16, с. 3-31] (обзор старых работ по теме см. в [17, с. 3-58]).

Полученные результаты обычно трактуются с опорой на этнографию, соотнося семантику тех или иных чисел с особенностями устройства мира или его отдельными элементами (воздух, вода, огонь и др.). Широко используется этот подход для числовой характеристики полов (мужское – нечетное, женское – четное) [2, с. 82-86]. Особенно часто и подробно подобные сравнения производятся для чисел 3 и, особенно, 7, наделяя последнее (и во многом обоснованно) особыми функциями и сакральной силой (см. напр. [18, с. 567-569]). Весьма последовательно этот способ был применен в работе В. Н. Топорова [17, с. 3-58]. В ней выявлены два подхода к числам: первый как к членам однородных полностью десемантизированных рядов, и второй – отражение в них неоднородности мифопоэтического пространства, т. е. наделение членов числового ряда определенной семантикой [17, с. 30-31]. Т. А. Новичкова полагала, что русские былины сохранили отголоски разных систем счета. Наиболее часто встречались тройка и её производные (6, 9, 12), а также числа 7, 30, 40, 90, 300, 40000 и 1,5. Тройка в основном использовалась для описания времени и пространства, а для сопоставления различных по величине значений использовались простые (3) и десятичные (30) числа. Время достижения зрелости, также как и продолжительность заверщенного временного цикла, характеризовалось числом

12. Со временем наблюдалась тенденция применения числа 12 не только в контексте времени, но и расширение круга предметов и явлений, на которые переносилась эта эпическая числовая символика. Число 9 в былинах соотносилось очень часто с идеей рождения и возрождения, тогда как 10 с несчастьем (десятый – роковой, последний). Число 40 (как и 7) в русском фольклоре (по её мнению) служило синонимом неопределенного множества. Так же отмечена высокая частотность дробного числа «полтора» [9, с. 146-154]. С. П. Праведников выявил ряд чисел, характерных для русских фольклорных произведений (героических былин, исторических песен, сказок и др.). Оказалось, что их частотность зависит от жанра. В былине и исторической песне наиболее часто встречались числа 1, 5, 3 и 10 в сказке и др. В причитаниях доминирует число 1, в лирических песнях свадебного цикла – 2. Что касается распределения частотности чисел внутри первого разряда, то здесь доминируют простые числа: 1, 1, 5, 2, 3, 4, 5, 6, 7, но числа 8 и 9 отсутствуют. Среди десятичных это числа 10, 12, 30, 40, 50, 60 и очень редко 15, 17, 20, 25. Им были выделены «ассоциативные ряды» состоящие из чисел 2-3, 100-1000 и т. д., их появление было отнесено к явлениям, характерным для всех анализируемых жанров. Был сделан важный вывод о том, что числа образуют особый мир внутри фольклорного произведения в виде дискретных чисел, счетных и ассоциативных рядов. Последние, по его мнению, выполняли только художественно-образительную функцию, как особое средство организации художественного пространства и времени в фольклорном тексте. Однако причины появления и стабильного существования счетных и «ассоциативных рядов» в фольклоре остались вне поля его интересов. Была выявлена способность былин к аккумуляции и сохранению реликтовых форм чисел типа «полсеми», «полвосьми» [13, с. 20-95], но количественные значения частотности для анализируемых случаев не приводились. Остались нераскрытыми и причины появления, и семантика дробных чисел в текстах, это относится и к работе Т. А. Новичковой [9, с. 146-154]. Семантика чисел в нарративе хантов изучена в работе А. В. Головнева [3, с. 87-89]. В ней статус числа 6 был определен как «приграничный», а 7 был символом полноты и завершенности. Синонимом неисчислимости счетного поля, лежащего за семеркой, была «бесчеловечность» лежащих за ней чисел. В заговорных текстах (румыны) наиболее часто встречается число 9 или его производные (99, 999), а числа 4, 5, 6, 7, 10 встречались очень редко [14, с. 419, 420]. Авторы исследований роли и семантики чисел чаще ограничиваются качественным анализом. Количественный анализ частотности сделан в единичных работах. В олонхо он был сделан Е. И. Избековой и составил следующий ряд: три – 21,85% > девять – 18,42% > восемь – 15,39% > два – 9,08% > один – 7,95% > семь – 7,09% > четыре – 4,35% > шесть – 2,74%. С опорой на данные по частотности и семантике чисел в разных (калмыкской, монгольской, русской, узбекской, хакасской) традициях она полагала, что «излюбленные числа» в эпических традициях народов, в основном, совпадают. Это сравнение можно было бы принять, если бы в них были приведены количественные выражения частотности. Характеризуя роль чисел в маркировке эпического времени, она полагала, что эпическое время не имеет количественного воплощения [5, с. 6-17]. Доминирование чисел 1, 2 и 3 было выявлено в селькупских текстах [6, с. 384-399]. В работе Б. В. Орехова и А. А. Галлямова [10, с. 186-188] при изучении всех жанров башкирского фольклора, отражающих языковые реалии середины прошлого века, было выявлено преобладание среди простых чисел 1 (67%) и 2 (21%). За ними с примерно равной частотностью расположены числа 3 (3,8%), 5 (2,6%), 6 (1%), 7 (2,4%), 9 (1,7%). Из десятичных наиболее часто упоминаются числа 10 и 20, частотность остальных (30-90) близка к нулю. Было выявлено тяготение некоторых чисел к определенным жанрам, например, в сказке доминирует 3 и в меньшей степени – 9. Числа 4 и 5 тяготеют к лирической песне. Число 7 универсально, оно почти одинаково востребовано во всех жанрах. Отмечалось, что числовой облик текстов также увязан с временными реалиями, имея диахронический характер. Общий недостаток всех цитированных работ (кроме частично у В. Н. Топорова [17, с. 5-51]), семантика отдельных чисел никак не увязывалась с архаическими счетными процедурами, анатомическими особенностями человеческого тела и счетом времени (календарь). Авторы цитированных работ ставили и решали, по существу, две основные, во многом, полярные задачи. Первая – выявление функций чисел в мифопоэтической системе произведения того или иного жанра, следуя мнению: «Актуальность, современность, свойственные фольклору, делают продуктивными не объяснение символика

чисел, не поиск в одном числительном однозначного символа, восходящего к заре человечества, а выявление функции числительного в поэтической системе» [19, с. 131-132]. Вторая – анализ роли и функций и, в конечном итоге, семантики конкретных чисел. Кажется, в большинстве цитированных работ более успешно решалась первая задача, несмотря на количественный анализ частотности чисел в текстах в тех или иных работах разной степени подробности [5, с. 6-17; 10, с. 186-188; 6, с. 384-399]. Выделяется работа Ю. С. Степанова, в которых этимология и семантика отдельных чисел соотносились с руками, первичной эталонной системой счета [15, с. 59-60]. А. Б. Островский взял в основу оценки числового «облика» текстов другие особенности строения тела человека [11, с. 68-95]. Однако представляется, что рассмотрение частотности только отдельных чисел в текстах не дает полноценного представления об их роли и функциях. Это связано с тем, что числа в тексте, используемые при описании тех или иных процессов или действий, целесообразнее рассматривать в составе числовых комплексов.

Автору известны два основных подхода при оценке роли чисел в текстах. Первый – роль чисел вспомогательная, и что числа лишь часть гипербола, использование которых подчинено законам аллитерации [20, с. 141]. Мнение это можно было бы и принять, полагая, что идентичность основных первичных «инструментов» счета (руки, пальцы) и ожидаемо конвергентное развитие счетных процедур и лексики у разных этносов обеспечили бы развитие «счетного» мышления по идентичным или близким алгоритмам [21, с. 13]. Это верно, если речь идет о числах, входящих в сложившиеся системы счисления, члены которых, имея равную степень абстрактности, полностью утратили семантику, отражая лишь порядок или количество. Второй подход – нумерологический мистицизм, который в своем крайнем выражении – «числа правят миром» традиционно приписывается пифагорейцам, хотя есть основания считать его более древним [17, с. 10-11]. По этой причине оценка роли чисел и счета в интуитивном постижении мира, которое является основным в архаических социумах, вряд ли будет объективной лишь при одном из этих подходов. Невозможно четко разделить стадии описания мира лишь с помощью «счетных слов», наделенных определенной семантикой или абстрактных «чисел», полностью её лишенных. В. Н. Топоров полагал, что в архаической традиции числа использовались в первую очередь в ситуациях, которым придавалось сакральное значение, превращая их, таким способом, в образы (символы) мира [17, с. 4-5]. Любая процедура счета соотносится с некой эталонной системой («мера» счета) – пальцы, камешки, насечки и т. д. [22, с. 114], т. е. счет предметов. В архаических социумах мифологизированное сознание создавало внешний мир по типу подобия («человек мера вещей»), когда отдельные части мира «возникали» из тех или иных частей «первожертвы» – Пуруши [23, с. 219], Имира [24, с. 67]) или Калдяму (Приамурье) [25, с. 252]. Заметим так же, что независимо от вида «первожертвы» (человек или животное) выявляется основной принцип, лежащий в основе этого, а именно «составность» [23, с. 219-224; 26, с. 293, 294] – характеристика, безусловно соотносимая со счетом. Можно также ожидать, что особенности эталонной счетной системы (человек) и связанных с ней способов номинации чисел нашли отражение в структуре счета и частотности появления чисел в текстах. Например, ступня составляет около шестой части высоты тела, локоть – четвертой [27, с. 51]. Причиной доминирования определенных чисел вполне могло быть их соотношение с особенностями человеческого тела – парность органов, число конечностей (руки, ноги, пальцы), отверстий на голове (7) или теле (9) [28, с. 39, 40], что наделяло их той или иной степенью сакральности. Если главная задача архаического социума выживание, и, в первую очередь, за счет органичного взаимодействия с природой, то это ещё одна из причин, позволяющих соотносить выделение определенных чисел с теми или иными циклическими природными событиями или явлениями (календарь), которые наиболее важны для жизнеобеспечения. Влияние природных факторов на сакрализацию чисел, видимо, не ограничивается приведенными мотивами. Реальная картина формируется, скорее всего, за счет наложения этих и, возможно, других факторов на психофизику людей.

При оценке возможностей высших приматов к комбинаторике и счету оказалось, что вероятность воспроизведения фигур из двух, трех или четырех элементов составляла у шимпанзе соответственно 31,5%, 8% и 5%; у детей 3-4 лет при сборке двух- и трехэлементных фигур точность воспроизведения была примерно на уровне 75%, фигур из четырех элементов – немного

ниже. Замена фигур из трех элементов четырехэлементными вызывал затруднения у детей, а ступенью ниже (2-3) начинались затруднения у приматов [29, с. 105-108]. Оказалось, что число 7 определяет пределы нервной системы человека успешно перерабатывать информацию. Судить о нескольких предметах, явлениях или процессах одновременно человеку требуется (и удается) весьма приблизительно. При определении числа бинарных символов объем безошибочной памяти был равен 9 единицам, но уже при односложных словах он падал до пяти. Именно этими числами, давшими в итоге усредненную величину 7 (+/- 2), ограничены природные возможности среднего человека к восприятию и переработке информации [30, р. 81-97]. Т. е. можно говорить о влиянии природных реалий на психофизику, которые могли бы стать мотивами для придания особой роли числам 3 и 7. Однако есть и другие мотивы для выделения определенных чисел в сознании и текстах. Они так же связаны со строением тела, речь идет о процедурах счета с помощью рук [31, с. 84] и пальцев.

В силу этого невозможно оторвать семантику числа как от контекста, так и особенностей эталонной системы счета, и хотя бы поэтому она не может быть универсальной. В этом отношении оптимизм Т. В. Цыбян [32, с. 10] о том, что функции и символика чисел в архаических текстах (со ссылкой на [17, с. 3-58]) весьма подробно разработаны, кажется неоправданно завышенным. Формирование числа 7 как суммы «мужского» (3) и «женского» (4) чисел (медвежий праздник, кеты) или же как суммы горизонтальных (4) и вертикальных (3) направлений в пространстве [17, с. 23-25] является умозрительным. Вспомним при этом, что у обских угров число душ медведя равно 5, медведицы 4 [33, с. 12]. Мужской погребальный костер у нивхов зажигали 4 человека, женский – 6 [25, с. 154]. *Куллервойнен* для «реанимации» отца, брата и сестры собирался использовать 6 частей (руна 36) [34]. Числа, связываемые с маркировкой сакральных направлений пространства, могут очень сильно отличаться. Чукчи различали 2 вертикальных и 22 горизонтальных жертвенных направления, при обращении же к верхним духам их число составляло всего 3 [35, с. 21]. Числовые коды при этом сильно зависят от конкретной этнической традиции. В нарративе эскимосов и чукчей число 5 (с производными) было основным [11, с. 67-85], хотя у других народов Сибири оно особо не востребовано [36, с. 151, 152]. Таким образом, при анализе семантики чисел в текстах необходим ещё и учет конкретных этнических традиций, которые во многом являются влиянием экологии на «числовой облик» данного языка и текста. В связи с этим существование в текстах устойчивых сочетаний чисел в виде «ступеней» и «рядов» может приводить к сужению вариативности понятий, с которыми их соотносят. Подводя итог сказанному, и с учетом контекста, частотность тех или иных чисел или ЧК в текстах может быть связана, по меньшей мере, с тремя основными мотивами. Это – особенности формирования чисел внутри первого десятка и их связь с особенностями анатомии человеческого тела. Второй – учет не только абсолютной величины числа, но и занимаемого места в счетном ряду, т. е. не рассматривать их отдельно, а как части ЧК. В пользу этого указывает, по меньшей мере, одно обстоятельство – числовые ряды и ступени в тексте почти всегда отражают движение (действие). Третий – соотношение чисел или ЧК с календарными постоянными (длительность месячного и годового циклов, размеры и частота вставок дополнительного времени и др.).

Задачи исследования сформулируем следующим образом: 1) анализ числового облика эпических текстов; 2) исследование счетных процедур; 3) анализ семантики чисел и ЧК в текстах; 4) выявление связи частотности чисел и ЧК со счетом времени (календарей).

Любая счетная процедура предметна, это связано, в первую очередь, с тем, что в основе понятия числа лежат пространство и время. Традицию определять число как производное при переходе «пространства» во «время» Э. Кассирер возводил к Пифагору [37, с. 157]. Сложение («наращивание») является самым первым действием математики. «Отцом всех вычислений является сложение или соединение» [38, с. 439]. Отметим в связи с этим близкие алгоритмы формирования числовых рядов в процессе творения мира или его частей. Пример реализации принципа составности – описание мемориальной статуи Энкиду: «Подножье из камня, власы из лазури, лицо из алебаstra, из золота тело» [39, с. 55]. Лося *Хийси* последовательно собирали из разных «материалов»: пней, коры, речных кувшинок, жердей и т. д. (руна 13 [34]), общим числом 10, видимо, как сравнение степени законченности творения с числом пальцев на руках. Фрагмент текста (поучение к жертвоприношению) выразительно отражает аспект «начала-

конца» и «целостности-расчлененности»: «И животное твое с рогами, и животное твое с копытами, и вы все поднимитесь ко мне (Всевышнему)» [40, с. 89]. Поэтому приоритет сложения-соединения, как первого действия математики, приемлем, стимулируя появление числовой «ступени» или «ряда», как отражение процесса возрождения (или «роста-развития») как организмов, так и счетных процедур.

Другой важный фактор, сформировавший семантику архаичных счетных процедур, а затем и числовой облик текстов, понятие о «пределе счета». Его влияние (по мнению автора) очевидно, т. к. все, что рождается, должно умирать, но «рождение», «рост» и «смерть» счета имеют свои особенности. Ожидаем и особый статус (с той же неизбежной сакрализацией) чисел, примыкающих к пределу счета. При очевидной важности понятия «предел счета» для реконструкции древнейших стадий счета оно, тем не менее, выпало из круга вопросов, относящихся к истории математики [41]. Обратимся к классике: «пределом называется край каждой вещи, за которым нет ничего, что относилось бы к данной вещи» [42, с. 139]. Следовательно, «пределом» счета является последний член некоего счетного ряда, в котором каждый член ряда имеет свой лексический эквивалент. За ним начинается часть множества, которое «счетчик» в силу разных причин не использовал (не мог или не хотел в силу отсутствия необходимости), и, наверно, поэтому, не имея конкретного обозначения отдельных его частей, обозначал его как «неисчислимое», что понятно, с учетом предметности счета. Вслед за Н. Я. Марром [31, с. 84] Ю. С. Степанов считал руки древнейшей эталонной системой счета, которые счетчик и соотносил с самим собой [15, с. 59, 60]. Простейшая модель счета – это двухчленный ряд (ступень) «1-2», где 1 – начало счета, 2 – конец (т. е. «предел» счета). Особый статус двойки связан с её выделением как первой «границы-вехи» в развитии счета, т. к. это «первая и самая старая из многих остановок» на пути развития счета [38, с. 24, 25]. Поэтому понятной и приемлемой становится первичная модель счета в виде ряда «1 – 2 – неопределенно много», т. к. «внешним» (= «неопределенно много») в этом случае оказывается мир, находящийся вне доступности наших рук. Не случайно маховая сажень (расстояние между концами пальцев разведенных в стороны рук) обычно имеет два значения: как мера длины и времени. Это эвенкийское *алда* с этимологией: 1. Время. 2. Промежуток, разрыв [43, с. 30, 31]. Селькупское *манж* (обские *чумылькупы*) имело значения: 1. Время. 2. Маховая сажень [44, с. 123]. Поэтому понятна коннотация парности с полнотой и завершенностью, выражаемая в появлении «парных» образов как антропоморфных, так и зооморфных. Белый юноша *Юрюнг Уолан* (в олонхо) должен был пройти через скалу «до небес» из двух половинок [45, с. 143, 144]. На вершущке «семиколенного» тополя сидели две кукушки (символы лета). Два черных медведя охраняли пределы (черная гора и черное море) Нижнего мира [46, с. 252, 253, 287]. Парность противопоставлялась ущербности единичного в виде одноногих, одноруких и одноглазых духов потустороннего мира [47, с. 137; 3, с. 82, 83].

Как особенность счетных процедур внутри первой десятки в различных языковых семьях Евразии можно отметить наличие архаичных рефлексов парного счета. По мнению Н. Н. Поппе, в финно-угорских языках древнейший счет завершался на шести [48, с. 126]. Подтверждение этому – *d*-реликты парного счета в прафинно-угорском состоянии в виде частиц местоименного происхождения. Это частица *tg-* для пары «1-2» и *t-* для пары «5-6». Пара «3-4» таких частиц не имела [49, с. 216]. В самодийских языках (кроме селькупского) известен парный счет [50, с. 45-48]. Этимология *jirgugan* (6) – «две тройки» (старомонгольское) [51, с. 100]. Рефлексы парности (2-4-8) сохранились в эвенкийском [52, с. 37-39]. **okto* в индоевропейском языковом состоянии обозначало число 8, хотя первоначально было «четверкой». В иератическом письме (Древний Египет) знак для 4 – одна горизонтальная черта, для 8 – две [16, с. 6]. Поэтому необходим учет влияния этих факторов и, в первую очередь, «парности» на числовой «облик» текста и семантику чисел. Реалии парного счета на пальцах [21, с. 19-20] приводят к «выпадению» из счета в первую очередь нечетного числа 7. Может быть поэтому для числа 7 до сих пор нет принятых этимологий в алтайских, индоевропейских, семитских и уральских языках [53, с. 301; 54, с. 48, 49], в которых есть парность счета или её реликты. Оценивая частотность применения чисел 7 и 9 в текстах народов Северной Азии, Г. М. Василевич отмечала, что при продвижении на восток от обских угров, самодийцев и тюрков к тунгусам числовой семиричный код в мифопоэтике постепенно сменяется девятиричным, а к востоку от Лены он возобладает полностью

[55, с. 156]. Позднее она уточнила, что счет девятками был распространен среди эвенков, имевших ранние связи с монголами, а счет семерками был употребим среди эвенков, имевших ранние связи с тюрками [56, с. 360].

Развитие счета как математической абстракции пошло путем разделения второго из элементов пары «один-не один (много)», что собственно и происходит при развитии бинарных систем [57, с. 93]. Таким образом, счет развивался по тем же алгоритмам, по которым шло освоение окружающего физического мира – от «малого-внутреннего», которое соотносилось с самим счетчиком, в данном случае с «рукой = человек», к «большому-внешнему» (окружающий мир, находящийся вне рук). Что же касается абсолютной величины «предела счета», то постоянной величиной она не была и росла с освоением новых и все больших числовых множеств, но этот рост не был ни плавным, ни единообразным. В зависимости от степени развития счетных процедур, пределом счета могли быть разные числа (3, 4, 6, 7 и др.) [12, с. 283-290]. Поэтому выделение тех или иных (кроме 1 и 2) чисел в текстах и придание им особой семантики целесообразно прежде всего связать с их нахождением на границах освоенного счетного поля («предел счета»). Особо отмечу, что автору неизвестны случаи рассмотрения пятерки в качестве «предела счета». Поэтому нет видимых оснований полагать, что пятеричный счет и был везде той единственной эталонной системой счета, с опорой на которую шло развитие счета на ранних стадиях. Особой семантикой были наделены не только числа, взятые в качестве «предела счета», но и прилегающие к нему числа, как отражение конкретности множества и его завершенности [58, с. 137, 243-244]. Это наглядно подтверждает роль числа 6 (как «предтечи» 7) и структура счетных формул при номинации чисел 8, 9 и 11, 12 (прилегающих к 10) в самых разных языках [38, с. 100-102, 111-112]. Как один из случаев особой роли чисел 6 и 7 укажем на то, что в гексаметре древнегреческих эпических текстов цезуры располагались после шестого или седьмого слога, т. е. на «монтажных швах» между теми строками, из которых когда-то сформировался гексаметр. Цезуры встречались намного реже после 11 слога, и совсем редко – после 3 и 9 слогов [59, с. 70].

Методика исследования

Т. к. предметом изучения являются некие числовые множества, то целесообразно дать им определения и критерии их маркировки. Назовем последовательность чисел, содержащих три или более членов, числовым рядом, тогда как «ступень» (частный случай ряда) – двучлен. Мотив для выделения рядов или ступеней является принадлежность перечисляемых объектов к одному действию (обход, путешествие) или именному классу – расстояние, время или размеры; препятствия – гора, ущелье, озеро, река долина; строительные конструкции – столб, подпорка, стена; люди – род, племя, слуги, богатыри, коноводы; домашние или дикие животные, птицы; время – день, ночь, месяц, год; человеческие качества – уловки, хитрости, колдовство и т. д. При обработке материала было сделано допущение о том, что реальной характеристикой или «числовой мерой» того или иного явления, процесса, действия являлись лишь первые значащие части чисел, т. е. принималось, что десятичные «ступени» (комплексы) 60-70 (или 61-71, 62-72) являются лишь гиперболизированным отражением пары, состоящей из простых чисел 6-7, а допустим ЧК 70-90 – гипербола от ЧК 7-9. В пользу этого говорит то, что в архаических счетных конструкциях при номинации чисел второго (десятки), третьего (сотни), четвертого (тысячи) и т. д. разряда всегда называется сначала число единиц и лишь потом разряд (десять, сто, тысяча и т. д.). Представляется поэтому, что сумма частотности числовых комплексов разных разрядов, но с одинаковыми значащими единицами является более объективным отражением востребованности того или иного числа или числового комплекса. Поэтому бралась сумма, например, числа 3 и его производных (30, 300 и т. д.). То же самое относится и к комплексам 6-7 и 60-70, 8-9 и 80-90 и т. д., без поправок на разряд («десятичность»). Обычно гиперболизация достигается применением больших (но исчисляемых) или сверхбольших (неисчисляемых) величин, находящихся за пределом счета, и древнейший способ достижения этого – редубликация [60, с. 38], т. е. неоднократное последовательное повторение одного или того же знака, символа или их лексического эквивалента. Более поздний вариант редубликации – это замена простых чисел на десятичные (60, 70, 90) или их сочетание – 66, 77, 88, 99 и т. д. Оба этих способа представления множества имеются в текстах. Во избежание «двойного» счета, подсчеты велись

таким образом, что числа, не входящие в числовые ряды или ступени, учитывались отдельно. Однако максимально объективно соотнести то или иное число (или счетное слово) к числам или же числовым комплексам в некоторых случаях затруднительно. Причины для этого могут самые разные. Первая касается представления единицы, т. к. части материального мира представлены часто лишь названием «предмета счета» (например, «коготь», «грабловище» и т. д.), хотя понятно, что речь идет об одном предмете или части тела. Также собирательное числительное «оба», наречия «вдвоем» или определительное местоимение «другой» приравнивались к двойке. То же и в рядах типа «едет (плывет) день, второй и третий» («день, другой и третий»), они особенно часты в «Калевале». По сути, в обоих случаях мы имеем числовой ряд, поэтому эти способы выражения временной протяженности действия так же учитывались как числовой ряд «1-2-3». Вторая – когда повторяющиеся числа имели одну и ту же величину (два лука, два коня, два челна и т. д.). В этом случае их учет велся как отдельных характеристик количества (т. е. вне ЧК), поскольку числовым рядом (возрастающим или убывающим, т. е. имеющим отношение к счету) они фактически не являлись. Если частотность низкая (мало чисел в тексте), то такие случаи действительно могут серьезно изменить числовой облик текста. Если же их сумма не превышает 5-10% от общего количества упоминаемых чисел, то они практически не влияют на основные параметры числового облика текста. Сводная характеристика текста состояла из трех пунктов: частотностей чисел, рядов и ступеней, данная в порядке их убывания. Частотность определялась как отношение суммы случаев упоминаний каждого числа к сумме всех чисел (в процентах), не входящих в ЧК. Частотность каждого «ряда» или «ступени» определялась как отношение суммы упоминаний каждого типа ЧК к общему их числу (в процентах), взятые с точностью до десятой доли процента.

Базовые тексты

Были выбраны четыре группы текстов, анализ которых может более или менее полноценно отразить состояние проблемы, выявить направления исследования проблемы роли и функций чисел в текстах. Это древнейшие (III-II тыс. до н. э.) «Эпос о Гильгамеше» [39] и фрагменты хеттских текстов [61]. Вторая – «Одиссея» [62]. Третья – «Песнь о Роланде» [63, 64] (8 в.). В четвертой группе эпические тексты алтайских тюрков («Маадай Кара»), карел («Калевала»), олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» (далее – «НБС»), сказочные и фольклорные тексты обских угров. Т. к. частотность упоминаемых в тексте чисел и ЧК кроме объективных причин очень сильно зависит от человеческого фактора (переводчик, сказитель), то воспроизводимость частотности чисел и ЧК оценивалась на двух изданиях: «Песнь о Роланде» – издания 1937 и 1974 гг. [63, 64], «Калевала» – 1984 и 2010 гг. [34, 65], олонхо «НБС» – 1947 и 1975 гг. [66, 67] и эпос «Маадай Кара» – 1973 и 1983 гг. [46, 68].

«*Эпос о Гильгамеше*» («О все выдавшем»). Текст состоит из 12 табличек. Переводчик и комментатор текста И. М. Дьяконов считал, что аккадская версия поэмы является «беспорядочным нагромождением разрозненных мифологических мотивов, не имеющих друг к другу никакого отношения, часто без начала и конца» [39, с. 123]. Частотность чисел вне ЧК: $7 (42,9\%) > 12 (25\%) > 100 (11,1\%) > 3 (10,7\%) > 2 (3,6\%) = 5 (3,6\%) = 15 (3,6\%)$.

Рядов всего 9, причем порядок внутренней группировки ряда может отличаться, поскольку наряду с поединичной может быть использована и парная или тройная группировка членов ряда. Ряды 1...12 и 1...7 встречаются по 4 раза (в сумме 80%), ряд 1-2-3 всего два раза (20%). Ступеней 14: $6-7 (42,9\%) > 20-30 (28,6\%) > 1-2 (14,3\%) > 6-2 (7,1\%) = 6-3 (7,1\%)$. Возрастающих ЧК (сумма рядов и ступеней) равна 91,8%, убывающих ЧК – всего 8,2%, т. е. нарастание (сложение) это канон. Ряды в тексте, составляют 41,7% от всех ЧК. Заметна малая частотность чисел 2, 5 и отсутствие чисел 4, 8, 9 (вне ЧК). Хеттские тексты, в которых есть ЧК, эпическими назвать можно условно, т. к. сохранились только их фрагменты. Но их особенности (космогония, цари, герои, битвы и др.) позволяют отнести их к этому жанру. В первую очередь, это текст о Гурпаранцах, зяте царе горцев гутиев Импаку. В охоте вместе с Гурпаранцаху были «60 царей, 70 героев». В город Аккад вошли с царем Импаку «60 царей и 70 героев». Во время пира участники состязаются в стрельбе из лука, и Гурпаранцаху побеждает присутствующих «60 царей и 70 героев». Других чисел или ЧК в этом отрывке текста нет [61, с. 159], и числовая ступень 6-7 (в виде 60-70) выделена особо.

«Одиссея» (текст В. А. Жуковского [62]). Распределение чисел в тексте неоднородно, наряду с обилием чисел (песни 9 и 10) есть песни, в которых есть одно-два числа (песни 6, 7, 23) или нет вовсе (песня 1). Всего чисел в тексте (вне ЧК) 129. Частотность чисел: 12 (17,1%) > 2 (15,5%) > 20 (14,7%) > 3 (14%) > 5 (9,3%) > 9 (7,8%) > 4 (7%) > 6 (4,7%) > 7 (3,1%) > 8 (2,3%). Остальные числа (10, 11, 17, 18, 24, 27, 360) встречаются в тексте по разу (частотность каждого 0,8%). В тексте число 1 отсутствует, хотя предусмотрено контекстом (одноглазый Полифем). Есть только одно смешанное десятичное число – 22 («22 воза», песня 9). Из десятичных чисел доминируют 12 и 20. Со временем соотносится только 20, время (годы) странствий Одиссея. Число 360 встречается в тексте один раз, вне всякой связи с временем (боровы). Число «тридцать» ($3 \times 9 = 27$) упомянуто один раз (песня 11), хотя оно как символ заверченного множества во многих индоевропейских традициях и как архаизм имеет общую основу – длительность сидерического лунного месяца [69, с. 39]. Один пример зависимости числового облика текста, связанный с переводом, в песне 19 у Гомера Крит описывается как: «Там девяносто они городов населяют великих». У Вергилия в Энеиде (III, стк. 106) это уже представляется как: «Сто городов великих населяют богатые царства». Т. е. числовой облик текста во многом зависит от понятий о семантике чисел (90 и 100 как символы множества), формирующихся в каждую конкретную эпоху и в каждой этнической среде. Числовых рядов четыре, один возрастающий 1-2-3 и один убывающий 12-6-3. Есть два смешанных ряда (1-2-6-3 и 13-10-40). Ступеней 25, возрастающих 23 и 2 убывающих (3-2, 8%). Частотность возрастающих ступеней в порядке убывания: 3-4 (24%) > 9-10 (20%) > 2-3 (16,7%) > 6-7 (12,5%) > 1-2 (4%) = 3-4 (4%) = 5-6 (4%) = 10-11 (4%) = 11-12 (4%). Последние пять ступеней встречены в тексте один раз. Доминируют возрастающие ЧК (ряды и ступени) (92%), т. е. основная модель счета – нарастание (сложение).

«Песнь о Роланде» (VIII в. н. э., франки, эпоха Карла Великого. Текст 1937 г.). Всего чисел (вне ЧК) 126. Частотность: 3 (24,8%) > 10 (19,8%) > 4 (17,5%) > 2 (11,8%) > 7 (8,7%) > 12 (6,4%) > 5 (5,5%). Остальные числа (1, 8, 9) или не встречаются вовсе, или упомянуты всего один раз (11, 105, 1700). Смешанное десятичное число одно (11). Всего ЧК (ступени и ряды) – 8. Рядов два: поединичный пересчет полков франков и мавров. Ступени: 2-4 (12,5%) = 3-4 (12,5%) = 10-15 (12,5%) = 10-20 (12,5%) = 10-50 (12,5%), 100-1000 (25%). Убывающих ЧК нет, т. е. имеем модель нарастания счета.

В тексте 1976 г. всего чисел (вне ЧК) – 135. Частотность: 2 (23%) > 10 (20,8%) > 4 (15,7%) > 3 (11,2%) > 7 (7,5%) = 12 (7,5%) > 5 (5,9%) > 6 (4%) > 15 (2,2%) > 17 (1,5%) > 1 (0,75%). Смешанные десятичные числа (с производными) встречаются 15 (и 1500) 4 раза (3%) и 17 (и 1700) 2 раза (1,5%). Рядов два: пересчет полков у противников – от одного до десяти. Всего числовых ступеней – 9, из них 7 возрастающих и 2 убывающие 3-2 и 6-5. Кроме числовой ступени 100-1000 (2 раза), все встречаются один раз. 100-1000 (22,2%) > 2-4 (11,1%) = 3-4 (11,1%) = 10-15 (11,1%) = 10-20 (11,1%) = 10-50 (11,1%). Из сравнения данных по числам видно, что разница в их частотности отражается в изменении расположения двойки и тройки. В старом тройка на первом месте (24,8%), двойка на четвертом (11,8%). В новом (1976 г.) на первом месте двойка (23%), тройка заняла её место с частотностью 11,2%. Все остальные числа сохранили свои места. В тексте 1937 г. 6 числовых ступеней, а 1976 г. их уже 9. Частотность возрастающих ЧК (ряды и ступени) составляют 81,8%, убывающих – 18,2%, т. е. модель нарастания счета сохраняется.

«Калевала» (перевод Л. П. Бельского, изд. 1984 г. [34]). В тексте числа (вне ЧК) упомянуты 137 раз: 3 (39,3%) > 100 (13,3%) > 2 (10,4%) > 9 (9,6%) > 10 (7,4%) > 6 (6,7%) > 5 (3,7%) > 1 (2,2%) = 3 (2,2%) = 30 (2,2%) > 4 (1,5%). Остальные числа (7, 8, 12, 27, 200, 1000) упомянуты в тексте по одному разу (частотность 0,7%). Числовые ряды упомянуты 81 раз: 1-2-3 (79%), 5-6-7 (2,5%) = 6-7-8 (2,5%). Остальные: 1-0,5-0,33 (один – половина – треть), 2-1,5-1, 100-6-6-5, 100-100-7-6, 5-6-7-9 и др. упомянуты по одному разу (1,2%). Обращают на себя внимание единичные ряды с попарной (1-2, 5-6, 10; 5-6, 7-8; 2-3, 4-5, 7-8, 9-9,5) группировкой членов ряда. Последний ряд описывает ход беременности. Доля числовых рядов высока, составляя 39,1% суммы всех ЧК. Числовые ступени (всего 126), по убыванию частотности: 100-1000 (27%) > 2-3 (11,9%) > 6-7 (9,5%) > 5-6 (7,1%) > 1-2 (5,6%) > 5-7 (4%) = 1000-100 (4%) > 6-10 (3,2%) = 9-10 (3,2%) > 5-8 (2,4%). Остальные ступени (3-2, 3-6, 3-9, 6-9) упомянуты по два раза (частотность

по 1,6%). Убывающие ЧК (6-3, 6-5, 9-7, 9-8, 7-6) встречаются по разу (частотность 0,8%), кроме ступени 1000-100 (4%).

В тексте, изданном в 2010 г. (пер. Э. Киуру и А. Мишин) [65], частотности чисел (всего 151) вне ЧК: $3 (31,1\%) > 2 (19,9\%) > 100 (9,3\%) > 9 (8\%) > 10 (7,3\%) > 6 (5,3\%) = 1 (5,3\%) > 5 (4,6\%) > 4 (2,7\%) = 7 (2,7\%)$. Числа 30, 500, 1000 упомянуты по три раза (2% каждое). Числа 8, 11, 12, 13, 20 отсутствуют. Исключая перестановку мест чисел 2 и 100 по сравнению с текстом 1984 г., взаимное расположение остальных чисел почти не изменилось. Числовых рядов 69, частотность их составляет: $1-2-3 (78\%) > 9-9,5-10 (2,7\%)$. Все остальные ряды встречаются по одному разу, имея попарную (3-4, 5-6; 5-6, 7-8; 7-8, 9-9,5) или единичную (3-4-5; 5-6-9) группировку членов. Обращают на себя внимание убывающие ряды 100-6-6-5 (руна 20) или 100-100-8-6 (руна 21). Числовые ступени (всего 126) распределяются: $100-1000 (32,5\%) > 6-7 (14,3\%) > 1-2 (10,3\%) > 5-6 (9,5\%) > 1000-100 (4\%) > 7-8 (3,3\%) > 1-1,5 (2,4\%) = 5-7 (2,4\%)$. Ступени 7-6, 7-9, 9-10, 10-100, 3-2 и др. встречаются по два раза (частотность 1,6%), ступени 0,5-2, 3-5, 3-6, 6-3, 6-9, 3-9, 4-5, 9-100, 9-7, 100-150, 100-700 – по одному разу (частотность 0,9%).

Сравним варианты. Число три имеет наибольшую частотность в обоих вариантах (39,3% и 31,1%). В обоих вариантах по частотности лидирует ЧК 100-1000 с показателями 27% и 34,8%, т. е. в позднем тексте она выше. Сложных десятичных чисел типа 66, 77, 92 и т. п. в обоих текстах нет. Числа 100 и 2 также сохраняют места в первой тройке, однако частотность двойки в позднем тексте почти вдвое выше (19,9%), чем в раннем тексте (10,4%), соответственно она на втором месте. Что же касается ступеней, то в обоих вариантах лидирует ЧК 100-1000 с показателями частотности 27% и 34,8%, т. е. в позднем тексте она заметно выше. Частотность остальных ЧК тоже ощутимо изменилась. Например, ЧК 2-3 в раннем тексте занимает второе место (11,9%), а в позднем её нет вообще. ЧК 6-7 в раннем варианте находился на третьем месте (9,5%), в позднем тексте переместился на второе (частотность 14,3%). Среди рядов наибольшую частотность имеет ряд 1-2-3, и её величина хорошо воспроизводится в обоих случаях (78% и 79%). По остальным ЧК картина неоднозначная ввиду их малой частотности (всего одно или два упоминания в тексте), что не дает достоверно оценить их функции и роль. Отметим ступень 6-10, которая всегда соотносится с продолжительностью войн. Как общая тенденция возрастающие ступени и ряды доминируют. В раннем тексте сумма частотности возрастающих ЧК около 95%. В позднем (2010 г.) возрастающих ЧК около 93,5%. Отметим, что комплекс 6-7 занимает третье место в раннем тексте (9,5%), и второе – (14,3%) в позднем варианте. ЧК 7-6 встречается один раз в раннем и два раза в позднем варианте текста. В «Калевале» есть ЧК на основе чисел 8 и 9 (сюжет с мазями и снадобьями, руны 9 и 15). Частотность ступеней в среднем около 37%, рядов 63%. Ступень 100-1000 (27% и 34,8%) соотносилась в первую очередь с людьми (мужи, лучники, меченосцы, гребцы, девы, женщины, вдовы, невесты) и реже с природными (островочки, мысочки) или рукотворными объектами (челны, лодки). При этом использование больших чисел (100, 1000) являлось, во многом, отражением природных реалий – большого числа мелких островов и изрезанности береговой линии. Ряд 1-2-3 соотносился чаще всего со временем (годы, недели, дни), реже маркировал природные объекты и явления (тучи) или предметы (веник, корыто и др.). Дробные числа редки и встречаются и в виде отдельных чисел, и в числовых рядах (половина, треть, полтора или 9,5), и ступенях. Отметим расхождения, относящиеся к одинаковым сюжетам, неизбежно влияющим на числовой облик текста (частотность ЧК) в разных вариантах. Например, в руне 3 (текст 1984 г.) *Еукахайнен* предлагает *Вайнемунену* в качестве выкупа двух жеребцов, два лука, два самострела, два челна, два парусника, а в позднем (2010 г.) остались только два жеребца. В руне 15 порядок перечисления числа снадобий, которые несла пчела, в тексте 1984 г. (с. 179) описывался как «семь на спине чашек держит, шесть приносит чашек в лапках», т. е. «7-6», в тексте 2010 г. (с. 298) – наоборот. Переводчики позднего издания, видимо, посчитали это несущественной особенностью и «исправили», переставив числа местами. Там же при описании процедуры лечения перечислялись используемые мази и средства: «мазей 9 приложила, 8 разных средств целебных» [34, с. 180], и в обратном порядке в позднем тексте [65, с. 299]. При описании варки волшебного зелья (руна 9) пелось, что собирали их «9 сильных чародеев, 8 знахарей могучих», а в позднем тексте этот ЧК дан уже наоборот (в виде $8 > 9$) [65, с. 115]. Выделим убывающую ступень 3-2 (руна 42), число перьев, взятых у орла и ворона, как отражение размерного («большой-малый») соответствия.

«*Маадай Кара*» (текст 1973 г. [46]). Частотность чисел (всего 580): $7 (37,8\%) > 9 (19,5\%) > 2 (16,9\%) > 3 (7,6\%) > 4 (6,7\%) > 6 (4,1\%) > 1 (0,5\%) = 1000 (0,5\%)$. Чисел 5 и 8 или их производных в тексте нет. Ряд частотности чисел (всего 215) второго (десятки), третьего (сотни) и более высоких разрядов: $70 (44\%) > 90 (26,5\%) > 100 (16,2\%) > 60 (7,5\%) > 30 (4\%) > 10000 (1,7\%)$. В целом соотношение частотностей для чисел десятичных (и более высокого разряда) сохранилось таким же, как и в предыдущем случае, кроме числа 2, которое в десятичной форме отсутствует. Т. е. доминанта чисел 7 и 9 в эпосе «*Маадай Кара*» очевидна, вместе с производными они составляют более половины. Гиперболизация достигается, в первую очередь, удешаиванием. Смешанные десятичные числа (всего 34) вне ЧК единичны. Обычно они входят в состав числовых комплексов – это 92-70 (3 раза), остальные (62-72, 62-60-70, 54-70-60, 97-7, 99-89) по одному разу. Рядов 6, из них возрастающих 5: $1-2-3 (50\%) > 50-60-100 (16,7\%) = 1-2-3-4-5-6-7 (16,7\%)$. Лишь один ряд – 90-60-30 убывающий (16,7%). Доля рядов среди ЧК составляет всего 4,8%. Ступеней 117, возрастающие: $6-7 (29,9\%) > 7-9 (13,7\%) > 62-90 (1,7\%) > 50-90 (0,9\%)$. Убывающие: $7-6 (31,6\%) > 9-7 (19,7\%) > 6-3 (2\%) > 6-2 (0,9\%)$. В отличие от всех исследованных эпических текстов, в «*Маадай Кара*» убывающие ЧК доминируют, составляя 56,1%. Одна из особенностей текста – примерное равенство возрастающих и убывающих ступеней. В большей степени это касается ступеней 6-7 / 7-6, и в меньшей степени – 7-9 / 9-7. Это выделяет «*Маадай Кара*» среди рассмотренных текстов. Безусловной доминанты идиологемы наращивания (сложения) счета в «*Маадай Кара*» нет. Какие-либо предпочтения при сопряжении тех или иных субъектов (объектов) с теми или иными ЧК не выявлены. Ступень 6-7 (60-70) может описывать число «конево-богатырей», шкур (барсы-волы), лет, «горы-реки» и т. д. Порядок расположения чисел обычно соотносится с реалиями, например, число *каанов* «внешнего» мира (70) всегда больше, чем *каанов* Алтая (60), или муж всегда старше жены (старуха – 60, старик – 70 лет) и т. д. При удалении «счетчика» от локуса постоянного пребывания число препятствий (горы, реки) растет или уменьшается (обратный отсчет) с приближением к цели. Весь Алтай объезжается за 6 дней, остальная земля – за 7 дней. Точно также встречаются 60 коноводов, затем уже 70 слуг или *батыров* (*кезеров*). При проходах гостя числовой ряд приводится уже в обратной последовательности.

Сравним картину распределения ЧК в обоих переводах «*Маадай Кара*». Во-первых, ЧК, упомянутых в тексте 1983 г. [68], в 5 с лишним раз меньше, чем в тексте 1973 г. Выявлено, что числовые ряды упоминаются два раза – $40 > 50 > 60$ и $20 > 40 > 50 > 60$ и относятся только к природным объектам (озера, горы, стремнины, долины), и их нет в версии текста 1973 г. Среди числовых «ступеней» преобладают комплексы с базовыми числами 6 и 7 ($60, 61$ и $70, 71$), суммарно это составляет 31% ($6 > 7, 60 > 70, 61 > 71$) и 14% ($7 > 6, 70 > 60, 71 > 61$). ЧК $7 > 9$ ($70 > 90$) и $80 > 90$ в тексте упомянуто поровну (по 10,5%). ЧК $60 > 50$ также набрал 10,5%. Остальные ЧК это «ступени» – $40 > 30, 5 > 7, 95 > 86$ (замки, крючки), и встречаются в тексте по одному разу. Несмотря на определенные расхождения в составе ЧК, используемых в разных версиях перевода текстов эпоса, явно доминируют ЧК на основе чисел 6 и 7, в сумме их более половины (61,5%) в тексте 1973 г. и около 45% в издании 1983 г. Кроме того, десятичные ЧК ($60 > 70, 70 > 60$) встречаются в тексте 1973 г. намного чаще, чем $6 > 7$ или $7 > 6$ (от 3 до 10 раз). В издании 1983 г. появляются ЧК $80 > 90$ (14%), которых нет в тексте 1973 г. Одна из особенностей эпоса «*Маадай Кара*», появление смешанных десятичных чисел (61, 71 и др.) в составе числовых ступеней. Однако ЧК типа 66-77 и др. нет ни в одной из версий эпоса.

«*Нюргун Боотур Стремительный*». Анализировались переводы двух вариантов, первый в исполнении К. Г. Оросина (1947 г.) [66] и второй в записи П. А. Ойунского (1975 г.) [67].

В тексте 1947 г. частотность чисел (219) вне числовых комплексов: $3 (42,5\%) > 9 (16,9\%) > 8 (10,1\%) = 0,5 (10,1\%) > 2 (5,5\%) = 4 (5,5\%) > 1 (3,2\%) > 10 (1,8\%) > 7 (1,4\%) > 6 (0,5\%) = 5 (0,5\%)$. Остальные числа: 0,25, 5, 6, 16, 17, 27, 37 встречаются в тексте всего по одному разу (частотность 0,5%). Абсолютно доминирует тройка (частотность 42,5%), частотности чисел 0,5 и 8 равны (10,1%). Десятичные числа в основном смешанные (77, 88, 99). Рядов 8, из них два убывающих 90-80-70 (реки) и 6 смешанных, 8-9-7 (4 раза), 5-6-3 (1 раз) и 9-3-7 (1 раз). Частотность рядов: $8-9-7 (50\%) > 90-80-70 (25\%) = 5-6-3 (12,5\%) = 9-3-7 (12,5\%)$. Числовых ступеней 37 с частотностью: $9-8 (24,3\%) > 3-6 (10,8\%) > 2-3 (8,1\%) = 3-2 (8,1\%) > 40-30 (5,4\%) = 8-9 (5,4\%)$

= 8-7 (5,4%). Остальные (3-7, 6-3, 10-5, 10-20, 40-30, 30-9, 27-33, 39-27) встречаются в тексте по одному разу. Возрастающих ступеней в тексте треть (32,4%). Отметим равную частотность (по 8,1%) ступеней 2-3 и 3-2. Доминируют убывающие ЧК (60%), возрастающих ЧК (26,6%), остальное смешанные ЧК.

В тексте 1975 г. количество чисел вне ЧК – 1222. Распределение частотности: 3 (46,8%) > 9 (13,1%) > 8 (11,3%) > 2 (8,7%) > 4 (4,5%) > 7 (4,3%) > 6 (2,5%) > 0,5 (2,1%) > 10 (1,6%) = 1 (1,6%) > 5 (0,9%) > 100 (0,4%). Остальные числа 0,25 (четверть), 1000, 13 упомянуты в тексте один или два раза (частотность 0,1-0,16%). Рядов всего 19. Самый длинный ряд (от 1 до 10) – описание беременности матери богатыря (1 раз), два шестичленных ряда – перечисление *удаганок* (дочери небесных светил), остальные 16 рядов трехчлены. Частотность: 9-8-7 (21%) > 7-8-9 (15,8%) > 1-2...-6 (10,5%) > 10-9-8 (10,5%) > 1-2-3 (10,5%) > 3-6-9 (5,3%) = 3-6-6 (5,3%) = 9-6-3 (5,3%) = 8-9-10 (5,3%) = 1-...-10 (5,3%) = 300 > 400 > 900 (5,3%). Возрастающих рядов 52,6%, убывающих 42,1% и смешанных 5,3%. Ступеней 169 с частотностью: 9-8 (20,1%) > 8-9 (19,5%) > 3-6 (11,8%) > 8-7 (5,3%) > 3-8 (4,7%) > 7-8 (3,6%) > 9-10 (3%) > 6-3 (2,4%) > 3-4 (1,8%) = 5-10 (1,8%). С учетом вклада остальных ЧК, которые в тексте встречаются по одному разу, окончательная картина по числовым ступеням следующая: возрастающих 64,5%, убывающих 35,5%. Усредненная картина по ЧК (ряды и ступени) следующая: возрастающих ЧК 64,4%, убывающих ЧК 34,6%, смешанных ЧК 1%. Т. е. ситуация обратная той, которая была с ЧК в тексте К. Г. Оросина. Частотности основных ступеней 8-9 и 9-8 почти равны. Остальные числовые ступени (как возрастающие, так и убывающие) встречаются в тексте по одному-два раза (1-2, 2-3, 3-5, 9-7, 44-39 и др.). Сопоставляя числовой облик раннего и позднего переводов, видно, что числа 3, 9 и 8 в обоих вариантах сохранили свои места. Но частотность чисел «половина» и 8 в ранней версии равны (по 10,1%), а в поздней версии частотность 8 (11,3%) в пять с лишним раз больше частотности «половины», последнее переместилось с третьего на восьмое место. Числовых ступеней на основе чисел 6 и 7 нет в обоих переводах. Несмотря на малую частотность числа 6 (0,5% и 2,5% соответственно), число 6 использовано в ситуациях (сюжетах) высокой значимости. Например, число племен Верхнего, Среднего и Нижнего миров в варианте К. Г. Оросина 39, 33, 27 уменьшаются с шагом равным 6. Так же из 6 членов состоит ряд *удаганок*, «дочерей» светил. Если сравнить частотности с данными Е. И. Избековой (см. выше), то окажется, что расположение чисел 3, 9, 8, 2, составляющих первую четверку, почти одинаково. Основные ступени 8-9 и 9-8 в версии 1975 г. имеют почти равную частотность. В ранней же версии частотность убывающей ступени 9-8 почти в 5 раз выше, чем у ступени 8-9. Но в целом возрастающих и убывающих ступеней в тексте «НБС» примерно поровну.

Обско-угорские фольклорные и сказочные тексты. В хантыйских текстах выявлено доминирование ЧК 7-6, приведем лишь некоторые примеры. Это сказка о «Купце Нижнего света, Купце Верхнего света», который ходит по купеческой дороге Нижнего и Верхнего света (полагаю, что речь идет о солнце). Он седьмой сын *Тору́ма*, имеющий первоначально зооморфный облик гуся [70, 105, 515, пр. 15]. В ней ЧК 7-6 встречается несколько раз, причем в разных контекстах, что можно считать прямым указанием на её характер, как устоявшегося речевого оборота. Это «7-6 мясных дней», которые Купец блаженствовал со своими сватами. Это упоминание о сборе душ-теней мальчиков из «семи городов» на Оби и «шести городов» на берегу «сора». И самое важное связывающее этот ЧК с календарным мифом: «как подует северный ветер, качнет его к семи краям юга, как подует южный ветер, качнет его к шести краям севера». При обходе священного дома они «семь раз по ходу солнца его обходят, шесть раз по ходу солнца его обходят» [70, с. 105, 111, 515 пр. 15, 112, 118, 119]. В сказке «Старик *Лампаск* и его внук» во время единоборства победитель с «семикратным криком» посвящает голову побежденного *Тору́му*, затем с «шестикратным криком» проделывает это со следующим соперником. Охотник, снимая богатырские лыжи, стряхивает снег, ударяя их друг о друга, и в первый раз эхо раздается 7 раз, во второй – 6 раз. Богатырь, пришедший к его сестре в гости, имел рост то ли в «7 соболей», то ли в «6 соболей». В описаниях «7-6 горячеводных морей с одним устьем», города с «7-6 каменноглазными богатырями», «7-6 прямыми отрезками Оби» так же указан ЧК 7-6. Текут из глаз богатыря *Нянк-хума* кровавые слезы длиной в «7-6 пядей». Герой бросает пихтовую ветку через голову 7 раз, появляется 7-саженный дом, 6 раз – 6-саженный (текст *Семтыр*)

[70, с. 94-98, 135, 137, 154, 100]. ЧК 7-6 был в «Молитве *Торуму*» («Ты, семиричный Бог, ты, шестиричный Бог...»). Тесть с сыном обнимались «в 7 обхватов, обнимались в 6 обхватов» [71, с. 349, 275]. В молитве, посвященной отцу – Высокому человеку: «Семиступенчатый высокий человек, мой отец! Шестиступенчатый высокий человек, мой отец» [72, с. 203, 204]. В призывной песне духов-предков у хошлогских манси поется о переходе богатырей через 7 рек, 6 рек [73, с. 43, 44]. Ступени 6-7 и 7-6 встречаются в песне, посвященной *Отыру* (в облике гуся, ковер шести-семи священный, шести-семипольная жертвенная драгоценность, 7-6 оленями обегаемый, 7-6 коней привязываемый веревкой [74, с. 55, 87, 89]). А. Н. Баландин, приводя тексты, с так называемыми «параллелизмами», считал это важнейшей особенностью фольклора манси. Он полагал, что числа 7 и 6 имеют значение «бесконечного количества, и потому они синонимы». В тексте об *Эква-пыгрисе*: «Определен я на питательную Обь с 7 бегающими быками, на питательную Обь с 6 бегающими быками»; или «*Эква-пыгрись*, разве можно побороть твои 7 мудростей, твои 6 мудростей» [75, с. 78]. *Эква пыгрись*, обманув своих тестей, отбирает у них пушнину, ведь он «с 7 хитростями, 6 хитростями». Богатыри *Сорахта* «проходят 7 рек, проходят 6 рек» [76, с. 115, 319]. Десятичные ЧК единичны, «77 стран-70 вод», по которым намерены путешествовать и плавать сыновья «Света батюшки» и «Сибирской женщины резаное железо» [70, с. 405, 406]. ЧК 12-13 встречается в тексте № 188 «Марфа царевна» («12 аршин дров истопила, 13 аршин дров истопила») [70, с. 488] 2 раза, хотя календарный подтекст в сюжете не явен. Заметим, что числовые ряды в рассмотренных обско-угорских текстах единичны (в т. ч. и десятичные), подавляющая часть ЧК – это ступени (7-6, 6-7). При этом, убывающая числовая ступень 7-6 в обско-угорских текстах является основным ЧК, имея характер устоявшегося речевого оборота.

Обсуждение результатов

В первую очередь отметим, что степень насыщенности текстов числами и ЧК колеблется очень сильно. При сопоставимом объеме текста в «НБС» в варианте К. Г. Оросина 219 чисел, П. А. Ойунского – 1222. То же самое относится и к числовым комплексам, отношение их равно 45/188, т. е. в тексте К. Г. Оросина чисел в пять с лишним, а комплексов в четыре с лишним раза меньше. Укажем на разные способы гиперболизации чисел в разных группах текстов. В текстах групп I-III и «Калевала» – это, как правило, изменение разряда с использованием десятков, сотен и тысяч. В «НБС» для этой цели использован в основном повтор первой значащей цифры, вместо 7, 8, 9 используются 77, 88, 99 и др. Числа 100 (0,4%) и 1000 (0,2%) использованы в «НБС» 4 и 2 раза соответственно. В «Маадай Кара» их частотность немного выше 100 (6%), 1000 (0,5%).

Результаты оценки влияния перевода на числовой облик текста следующие. В «Песни о Роланде» разница проявилась в кардинальном изменении частотности чисел 2 и 3. В старом (1937 г.) тройка на первом месте (24,8%), двойка на четвертом (11,8%). В новом (1976 г.) на первом месте двойка (23%), тройка заняла её место с частотностью 11,2%. В переводе 1976 г. частотность чисел и ЧК выше. В «Калевале» числа 100 и 2 изменили частотность, поменявшись местами (второе и третье), остальные практически сохранили свои места в ряду убывания частотности. В переводе Л. П. Бельского чисел и ЧК немного больше. В позднем переводе (2010 г.) убывающие ЧК «переделаны» в возрастающие (см. выше). В «Маадай Кара» в переводе 1983 г. количество числовых комплексов снизилось почти в пять раз (см. выше). Можно говорить, что со временем наблюдается тенденция к снижению значимости роли чисел и ЧК, как одного из важнейших компонентов, формирующих контекст.

По частотности отдельных чисел, первое место занимают тройка («Песнь о Роланде», «Калевала», «НБС»), 12 («Одиссея») и семерка («Эпос о Гильгамеше», «Маадай Кара»). В первую тройку вошли числа 12, 100 («Эпос о Гильгамеше»); 2, 3 («Одиссея»); 10, 4 («Песнь о Роланде»); 100, 2 («Калевала»); 2, 9 («Маадай Кара»); 9, 8 («НБС»). Изложенное дает основание ещё раз указать на низкую сакральную значимость пятерки, её частотность составляет 0,3-5% (кроме «Одиссеи», где она равна 9,3%). Можно отметить высокую частотность числа 12 в древнейших текстах, что может быть весьма вероятным «эхом» 12-месячного календаря, который бытовал в Передней Азии ещё с середины 3 тыс. до н. э. [77, с. 35-37, 300-304].

Обобщенная картина частотности чисел по первым трем группам текстов такова. В «Эпосе о Гильгамеше» встречаются наиболее часто числа 7 и 12 (и его производное) и числовая

ступень 6-7. Однозначные числа 4, 5, 8, 9 отдельно не упоминаются, лишь в составе рядов. Группировка членов ряда парами проявляется лишь в счетных рядах. В хеттском тексте комплекс 6-7 (в форме 60-70) встречается 3 раза (см. выше), и других ЧК в нем нет. В «Одиссее» по частотности доминируют числа 2 (в сумме с производными) и 3, частотность остальных 4, 5, 6, 9 (4,7-9,5%). В ней число 7 занимает по частотности одно из последних мест (3,1%), из десятичных доминируют 12 и 20. При этом в календарном контексте (годы странствий Одиссея) используется только число 20. Числовой комплекс 6-7 является наиболее древним, он доминирует в «Эпосе о Гильгамеше» и есть в древнехеттском тексте (см. выше). В текстах первой, второй групп и «Калевале» доминируют возрастающие ЧК (более 90%), в «Песни о Роланде» этот показатель немного ниже – 81,8%. В эпосах «НБС» и «Маадай Кара» картина обратная, убывающие ЧК составляют более половины всех ЧК.

Теперь о «странных» числах, появление которых не предусмотрено ни числовыми, ни календарными мотивами. Во-первых, это 17 и его производные. Они по разу встречаются в «Одиссее» (17) и «Песни о Роланде» (17 и 1700). Если их появление связать с особой схемой наращивания счета (7-17-27) и т. д., то частотность семерки в этих текстах мала, всего 3,1% в «Одиссее» и около 8% в «Песни о Роланде». Также не имеют прозрачной трактовки числа племен Верхнего, Среднего и Нижнего миров в «НБС». У К. Г. Оросина это 39, 33 и 27 с шагом убывания 6, не самого востребованного числа в олонхо. В сидерическом лунном месяце 27 дней, но в тексте олонхо месяц всегда сопрягается с 30 днями. У П. А. Ойунского этот ряд имеет вид 39, 35, 36. Может быть число племен Нижнего мира (36) соотносится с 360 днями годового календарного цикла, который ранее бытовал в Якутии [78, с. 34]. Но есть и доводы против: более логично связывать календарный контекст со Средним миром, т. к. календарь – явление социальное. Ещё одно «странное» число – 13, которое один раз встречается в «НБС» (1975 г.) – «13-стенный дом».

Семантика ЧК – проблема ещё очень далекая от своего разрешения, хотя некоторые соображения по этому поводу не лишни. О семантике ЧК 6-7 (60-70) и 7-6 (70-60) в эпосе «Маадай Кара» было сказано выше. Те же доводы можно применить для трактовки ЧК в «НБС», но лишь частично. С большей или меньшей уверенностью можно использовать гендерную трактовку [2, с. 82-86], соотнося 8 с женским, а 9 с мужским, хотя в тексте «НБС» достаточно случаев, когда подобный подход пока неприменим (речки, горы, хитрости-уловки и т. д.). В тексте «Калевала» доминирует ряд 1-2-3 (79%), затем идет ряд 9-9,5-10 (2,7%). Первый чаще всего соотносится со временем-пространством, второй – с протеканием беременности. Упоминание 9,5 месяцев дает основание говорить о том, что в основе счета времени в «Калевале» лежал сидерический лунный месяц (27 суток), хотя число 27 ни разу не появилось в тексте. Что касается ЧК, то обращает на себя внимание устойчивость числовой ступени на основе 6 и 7, сохранившиеся в текстах, в течение более 4 тыс. лет, начиная с «Эпоса о Гильгамеше» (конец III тыс. до н. э.) и заканчивая эпосом «Маадай Кара» и обско-угорскими текстами. Если в последних он в основном убывающий (7-6), то в алтайских он имеет как возрастающую («естественную») форму, так и убывающую (их примерно поровну). Число 7, которое, как правило, стоит впереди в ЧК 7-6 (обские угры), это длительность периода, который отсчитывается от даты зимнего поворота Солнца. Указание на это – сюжет с преследуемой *Тунк-похом* шестиногой «жеребой лосихой», который настигнув её, отрубил ей две задние ноги, после чего зверь вскочил и побежал на Север [71, с. 151, 152]. Поворот на север и «жеребость» Лосихи указывают на время события – зимнее солнцестояние, после которого солнце начинает свой обратный путь на север, второе, на предстоящее рождение «нового» Солнца – «лосенка». Начало этого пути – зимнее солнцестояние, а завершение его через семь сидерических лунных месяцев приходится на конец июля – начало августа (Ильин день). Текст «Купец...» и сюжет с Небесной лосихой позволяют допускать, что основной мотив для выбора этих чисел и появления ЧК 7-6 у обских угров – природные реалии. В течение года азимут восхода солнца непрерывно перемещается по линии горизонта, он занимает крайнюю южную точку в день зимнего солнцестояния и крайнюю северную – в день летнего солнцестояния. Летняя и зимняя «дороги» Солнца примерно равны. Но если оценивать их длительность визуально, по протяженности световой части суток, то картина будет иная. Дело в том, что примерно с 50-й широты, с середины июня до начала июля, небо почти

не темнеет [79, с. 93], а по мере движения на север период светлого времени суток уже захватывает почти всё время с середины июня до начала августа («белые ночи»). Но с конца июля – начала августа световая часть суток начинает резко сокращаться. Поэтому, если начало «летней дороги солнца» можно обозначить датой зимнего солнцестояния, то его завершение (через семь сидерических месяцев) приходится примерно на конец июля. Он совпадает со временем грозных дождей в конце июля – начале августа (Ильин день, 2 августа). Перелом погоды «на зиму» и резкое уменьшение освещенности отразились в обрядах. Это «мужской» праздник «на зиму» *Торум-кан* (манси [80, с. 52]), *Пиль-эд* (селькупы [81, с. 205-212]). Более того сохранились образцы селькупских календарей, в которых начало года отсчитывалось от конца июля – начала августа, т. е. ливневых грозных дождей начала августа (Ильин день) [82, с. 379]. Также интересно соотношение седьмого (последнего сына *Тору́ма*) *Мир сусне хума* с гусем (обские угры). Высокий статус мифического гуся *Дянтам кахэ* (букв. «меняющий перо», лесные ненцы). Кроме того, *Дянтам кахэ* – одно из названий грома [83, с. 61]. Учтем, что линька гуся так же завершается в начале августа, поэтому сочетание грома и линьки является точным указанием на события, приуроченные к Ильину дню. Если сказанное верно, то судя по структуре ЧК, идиологема Ильина дня в подобной числовой форме в других этнических традициях не нашла отражения (якуты) или была переосмыслена (алтайцы). Хотя число 13 (6+7) в «НБС» вполне может быть отражением идиологеми лунного года, состоящего из 13 сидерических месяцев («стен»).

Явное доминирование убывающего ЧК 7-6 в обско-угорских текстах трудно мотивировать только «игрой с цифрами» (С. Я. Серов [34, с. 13]), и на это указывают два обстоятельства. Сумма чисел 13 (6+7) – фаза роста Луны, «светлая половина месяца» и 14 (7+7), фаза убыли («темная половина = ветх») равна 27 суткам, длительности лунного сидерического месяца. Второе, с опорой на них точно рассчитывается цикл годового солнечного календаря в 365 дней, по формуле $13 (6+7) \times 27 + 2 \times 7 = 365$. Здесь сумма 6+7 равна числу лунных сидерических месяцев в солнечном году (13), а сумма двух семерок дает величину годичной вставки $7+7=14$ (интеркаляция) для приведения в соответствие счета времени по Луне и Солнцу. Анализ числовой символики на кольцевых календарях, изделий, имевших характер статусных и относящихся к железному веку Урала, Приуралья и Западной Сибири (шахаровская чаша, релкинская бляха, коми календарь и др.), показал, что в её основе лежат числа, производные от суммы опорных чисел 6 и 7. Это 52 (13x4), 78 (13x6) и др., используемые при расчете длительности года с опорой на сидерический (27 дней) месяц (подробности в [84, с. 213]). Т. е. ЧК на основе 6 и 7, имевший первостепенное значение в календарной практике, наиболее явно сохранился у обских угров. В какой степени опора на природные реалии может дать ключ к раскрытию семантики ступеней на основе чисел 8 и 9, основных элементов числового «облика» якутского олонхо, сейчас трудно сказать, но по убеждению автора, этот подход представляется наиболее плодотворным. Есть, по меньшей мере, два факта в пользу этого. Из девяти секторов состоял средневековый кольцевой календарь коми [85, с. 96-108]. Также известен годовой календарь, в основе которого лежат девятидневные циклы (тувинцы) [86, с. 294-296].

Заключение

Подведем итоги и попытаемся обозначить проблемные узлы, «развязка» которых может сделать более востребованным подход, выше предложенный для выявления семантики чисел в текстах. Оказалось, что идиологема наращивания счета (возрастающие ЧК) доминирует во всех текстах, кроме «Маадай Кара». Отметим, что числовой облик рассмотренных эпических текстов в целом далек от единообразия, и даже стабильное доминирование некоторых чисел (3, 2) не очень его меняет. Второе, это низкая частотность пятерки, почти во всех текстах. Третье, выявляется устойчивое существование ЧК на основе чисел 6 и 7, на протяжении почти 4,5 тыс. лет. Что касается развития предложенного подхода, то, по мнению автора, в первую очередь, необходимо подробное исследование археологических артефактов с числовой символикой на предмет выявления числового мышления их носителей. Что касается перспектив развития изложенного подхода для оценки семантики чисел в текстах, то, во-первых, нелишне продолжить систематическое исследование текстов в других жанрах, не ограничиваясь эпическими. Не исключено, что удастся таким образом выявить причины доминирования тех или иных числовых комплексов или характерных наборов чисел в текстах разных жанров. Далее, необходим

числовой анализ сюжетов (а не только лексический), это касается, в первую очередь, былинных текстов [9, 13], в которых используются дробные числа, типа «полтретья» и т. д., для выявления их семантики. Для выявления причин доминирования чисел 8 и 9 в текстах олонхо (и более широко в Восточной Сибири и Дальнем Востоке) можно попытаться сравнить их с числовым обликом тунгусских (в широком смысле [28, с. 37-40]) и бурятских текстов. Последние могут оказаться информативными, с учетом числа богов 99 (44+55) в бурятской космогонии [87, с. 197].

Литература

1. Вртанесян Г. С. Числовые «ряды» и «ступени» в фольклоре и эпосе народов Алтая и Сибири // Урал – Алтай: через века в будущее: материалы Всероссийской научной конференции (г. Горно-Алтайск, 2-5 июля 2014 г.). – Горно-Алтайск: БНУ РА НИИА им. С. С. Суразакова, 2014. – С. 302-308.
2. Габышева Л. Л. Функции числительных в мифопоэтическом тексте на материале олонхо // Язык – миф – культура народов Сибири. Вып. 1. – Якутск: ЯГУ, 1988. – С. 78-91.
3. Головнев А. В. Числовые символы хантов // Народы Сибири: история и культура. – Новосибирск: Наука, 1997. – С. 82-89.
4. Жуковская Н. Л. Число в монгольской культуре // Археология, этнография и антропология Монголии. – Новосибирск: СО Наука, 1987. – С. 241-246.
5. Избекова Е. И. Числительные в олонхо. Структура и семантика: автореф. дисс. ... к. филол. н. – Якутск, 2000. – 20 с.
6. Казакевич О. А. Две женщины, семь теснин и тридцать воинов (о выражении количественности в фольклорных текстах северных селькупов) // Логический анализ языка. Количественный аспект языка. – М.: Индрик, 2005. – С. 384-399.
7. Крюкова Е. А. Сравнительный анализ количественных числительных в кетском и селькупском языках // Вестник ТГПУ. 2013, № 3. – С. 92-98.
8. Муратова Р. Т. Этнокультурная символика чисел в башкирском языке // Урало-алтайские исследования. – 2011, № 2 (5). – С. 53-70.
9. Новичкова Т. А. Традиционные числа в былинах // Известия АН СССР. Серия литературы и языка. – 1984, № 5. – С. 144-155.
10. Орехов Б. В., Галлямов А. А. Числительные в башкирской народной поэзии // Логический анализ языка: Числовой код в разных языках и культурах. – М.: ЛЕНАНД. – С. 182-186.
11. Островский А. Б. Числовой код в мифологическом нарративе культур Тихоокеанского Севера // Этнографическое обозрение. 2003, № 2. – С. 68-97.
12. Панфилов В. З. Гносеологические аспекты философских проблем языкознания. – М.: Наука, 1982. – 357 с.
13. Праведников С. П. Имена числительные в фольклорном тексте: лексикологический и лексикографический аспекты. – Курск: Изд. КГПУ, 1996. – 120 с.
14. Свешникова Т. Н. Роль числа в некоторых типах румынских заговоров // Славянское и балканское языкознание. – М.: Индрик, 2003. – С. 414-419.
15. Степанов Ю. С. Счет, имена чисел, алфавитные знаки чисел в индоевропейских языках // Вопросы языкознания. 1989, № 4. – С. 46-72.
16. Степанов Ю. С. Счет, имена чисел, алфавитные знаки чисел в индоевропейских языках // Вопросы языкознания. 1989, № 5. – С. 3-31.
17. Топоров В. Н. О числовых моделях в архаичных текстах // Структура текста. – М.: Наука, 1980. – С. 3-58.
18. Муратова Р. Т. Мифологическая семантика числа 7 у тюркских народов Урало-Поволжья // Вестник Башкирского университета. 2017, № 2. Т. 20. – С. 567-569.
19. Хроленко А. Т. Поэтическая фразеология народной лирической песни. – Воронеж: Изд-во ВорГУ, 1981. – 161 с.
20. Неклюдов С. Ю. Героический эпос монгольских народов. – М.: Наука, 1984. – 307 с.
21. Ольдерогге Д. А. Системы счета в языках народов Тропической и Южной Африки // Африканский этнографический сборник. Вып. 13. – Л.: Наука ЛО, 1982. – С. 3-34.
22. Яновская С. А. О так называемых «определениях через абстракцию» // Методологические проблемы науки. – М.: Мысль, 1972. – С. 34-76.

23. Топоров В. Н. О двух типах древнеиндийских текстов, трактующих отношение целостности-расчлененности и спасения // *Переднеазиатский сборник. История и филология стран Древнего Востока*. Вып. 3. – М.: Наука. – С. 215-228.
24. Старшая Эдда. – М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1963. – 263 с.
25. Березницкий С. В. Этнические компоненты верований и ритуалов коренных народов амуро-сахалинского региона. – Владивосток: Дальнаука, 2003. – 485 с.
26. Вртанесян Г. С. Составные статуетки периода ранней бронзы // *Труды Маргианской археологической экспедиции*. Т. IV. – СПб: Алетейя, 2012. – С. 291-313.
27. Витрувий. Десять книг об архитектуре. – М.: УРСС, 2003. – 317 с.
28. Островский А. Б. Девятка в традиционном менталитете народов Амура // *Миф. Символ. Ритуал. Народы Сибири*. – М.: РГГУ, 2008. – С. 35-67.
29. Ладыгина-Котс Н. Н. Развитие психики в процессе эволюции организмов. – М.: Советская наука, 1958. – 240 с.
30. Miller G. A. The magical number seven // *Psychological Review*. 1956, № 2. Vol. 63. – pp. 81-97. (на англ. яз.).
31. Марр Н. Я. О числительных (к постановке генетического вопроса) // *Языковедные проблемы по числительным*. – Л.: ОГИЗ, 1927. – С. 1-96.
32. Цывьян Т. В. Лингвистические основы балканской модели мира. – М.: Наука, 1990. – 210 с.
33. Молданова Т. А. Картина мира в песнопениях медвежьих игрищ северных хантов. – Томск: ТГУ, 1999. – 141 с.
34. Калевала / Пер. Л. П. Бельского. – Л.: Лениздат, 1984. – 575 с.
35. Богораз-Тан В. Г. Чукчи. Ч. 2. Религия. – Л.: Изд-во Главсевморпути, 1939. – 211 с.
36. Косарев М. Ф. Основы языческого миропонимания. – М.: ИЦ Слава ООО «Форт профи», 2008. – 416 с.
37. Кассирер Э. Философия символических форм. Язык. Т. 1. – М.: Академический проект, 2011. – 271 с.
38. Меннингер К. История цифр. – М.: Центрполиграф, 2011. – 543 с.
39. Эпос о Гильгамеше («О все издавшем»). – СПб: Наука, 2006. – 214 с.
40. Гемуев И. Н., Сагалаев А. М. Религия народа манси: культовые места. XIX – нач. XX вв. – Новосибирск: СО Наука, 1986. – 232 с.
41. История математики с древнейших времен до начала 19 столетия. Т. 1. – М.: Наука, 1970. – 351 с.
42. Аристотель. Метафизика. – Ростов: Феникс, 1999. – 608 с.
43. Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. Т. 1. – Л.: Наука, 1975. – 672 с. (на русском, тунг.-маньч., монг., тюрк. яз.)
44. Быконя В. В., Кузнецова Н. Г., Максимова Н. П. Селькупско-русский диалектный словарь. – Томск: ТГПУ, 2005. – 348 с.
45. Худяков И. А. Верхоянский сборник // *Записки восточно-сибирского отдела императорского русского географического общества по этнографии*. Т. 1. Вып. 3. – Иркутск: Тип. К. И. Витковского, 1890. – 314 с.
46. Маадай Кара. Алтайский героический эпос. – М.: Гл. ред. вост. лит. Наука, 1973. – 474 с. (на алтайском и русском яз.)
47. Неклюдов С. Ю. О кривом оборотне (к исследованию мифологической семантики фольклорного мотива) // *К столетию со дня рождения Д. К. Зеленина*. – Л.: Наука, 1979. – С. 133-141.
48. Поппе Н. Н. О числительном «восемь» в угорских языках // *Языковедные проблемы по числительным*. – Л.: ЛГУ, 1927. – С. 127-129.
49. Серебренников Б. А. Историческая морфология пермских языков. – М.: Изд. АН СССР, 1963. – 391 с.
50. Быконя В. В. Имя числительное в картине мира селькупов. – Томск: ТГПУ, 1998. – 261 с.
51. Поппе Н. Н. Монгольские числительные // *Языковедные проблемы по числительным*. – Л.: ЛГУ, 1927. – С. 96-119.
52. Иванов В. В. К типологии числительных первого десятка в языках Евразии // *Проблемы лингвистической типологии и структуры языка*. – Л.: ЛО Наука, 1977. – С. 36-42.
53. Гранде Б. М. Введение в сравнительное изучение семитских языков. – М.: Наука, 1998. – 439 с.
54. Напольских В. В. Общeturкское числительное «семь» в евразийском контексте // *Сибирские татары: материалы I Сибирского симпозиума «Культурное наследие народов Западной Сибири»* (г. Тобольск, 14-18 декабря 1998 г.). – Тобольск: [б. и.], 1998. – С. 48-49.

55. Василевич Г. М. Исторический фольклор эвенков. – М.-Л.: Наука, 1966. – 399 с.
56. Василевич Г. М. Древние охотничьи и оленеводческие обряды эвенков // Сборник МАЭ, XVII. – Л.: МАЭ, 1957. – С. 151-186.
57. Иванов В. В. Чет и нечет. – М.: Советское радио, 1978. – 184 с.
58. Кацнельсон С. Д. Историко-грамматические исследования. Ч. 1. Из истории атрибутивных отношений. – М.: Изд-во АН СССР, 1949. – 384 с.
59. Иванов В. В. Происхождение древнегреческих эпических формул и метрических схем текстов // Структура текста. – М.: Наука, 1980. – С. 59-80.
60. Рифтин А. П. Из истории множественного числа // Ученые записки ЛГУ. Серия Филологические науки. Вып. 10. – Л.: ЛГУ, 1946. – С. 37-53.
61. Луна, упавшая с неба. Древняя литература Малой Азии. – М.: Худ. лит-ра, 1977. – 317 с.
62. Одиссея / Пер. с др. греч. В. А. Жуковского. – М.: Советская Россия, 1982. – 320 с.
63. Песнь о Роланде / Пер. Ф. Г. де Ла Барта. – М.: Худ. лит-ра, 1937. – 166 с.
64. Песнь о Роланде. Библиотека Всемирной литературы. Т. 10 / Пер. со старофранцузского Ю. Корнеева. – М.: Худ. лит-ра, 1976. – 114 с.
65. Лёнротт Э. Калевала. В 2 т. – СПб: Вита Нова, 2010. – 1088 с.
66. Нюргун Боотур Стремительный / Исполнитель К. Г. Оросин. – Якутск: Госиздат ЯАССР, 1947. – 410 с. (на якутском и русском яз.)
67. Нюргун Боотур Стремительный / Зап. П. А. Ойунский. – Якутск: Якут. кн. изд-во, 1975. – 432 с. (на якутском и русском яз.)
68. Алтайские героические сказания: Маадай Кара. Очи-Бала / Сказитель А. Калкин; поэтич. пер. с алт. А. Плитченко. – М.: Современник, 1983. – 288 с.
69. Жолобов О. Ф. Функция и формы числительных в берестяной грамоте № 715 // Вопросы языкознания. 2005, № 3. – С. 30-43.
70. Мифы, предания, сказки хантов и манси. – М.: Наука, 1990. – 568 с.
71. Патканов С. К. Остяцкая молитва. Т. 1. – Тюмень: Мандрыко, 1999. – 400 с.
72. Карьялайнен Ф. Религия югорских народов. Т. 2. – Томск: ТГУ, 1995. – 282 с.
73. Ромбандеева Е. И. История народа манси (вогулы) и его духовная культура. – Сургут: Северный дом, 1993. – 206 с.
74. Ромбандеева Е. И. Героический эпос манси (вогулов). – Ханты-Мансийск: Принт-класс, 2010. – 646 с.
75. Баландин А. Н. Язык мансийской сказки. – Л.: Изд-во Главсевморпути, 1939. – 80 с. (на русском и мансийском яз.)
76. Мифы, сказки, предания манси (вогулов). – Новосибирск: Наука, 2005. – 475 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 26). (на мансийском и русском яз.)
77. Бикерман Э. Хронология древнего мира. Ближний Восток и античность. – М.: Наука, 1976. – 336 с.
78. Этнографические материалы Северо-Восточной географической экспедиции 1785-1795 гг. – Магадан: Магаданское кн. изд-во, 1978. – 174 с.
79. Рей Г. Звезды. Новые очертания старых созвездий. – М.: Мир, 1969. – 174 с.
80. Попова С. А. Мансийские календарные праздники и обряды. – Томск: ТГУ, 2008. – 138 с.
81. Ким А. А., Кудряшова Т. К., Кудряшова Д. А. Селькупский праздник Пиль Эд и культ лося // Материалы и исследования культурно-исторических проблем народов Сибири. – Томск: ТГУ, 1996. – С. 205-212.
82. Пелих Г. И. Происхождение селькупов. – Томск: ТГУ, 1972. – 424 с.
83. Карапетова И. А. Промысловые культы лесных ненцев // Религиоведческие исследования в этнографических музеях. – Л.: Гос. музей этнографии народов СССР, 1990. – С. 58-67.
84. Вртанесян Г. С. Числовые комплексы. Их отражение в мифопоэтике и материальной культуре // Экология древних и традиционных обществ: материалы V Международной научной конференции (г. Тюмень, 7-11 ноября 2016 г.). Вып. 5. Ч. 2. – Тюмень: Изд-во Тюменского гос. ун-та, 2016. – С. 212-215.
85. Вртанесян Г. С. Средневековые кольцевые календари Урала и Сибири // Вестник угроведения. 2014, № 2 (17). – С. 96-108.
86. Потапов Л. П. Очерки народного быта тувинцев. – М.: Гл. ред. вост. лит. Наука, 1969. – 402 с.
87. Бурятская мифология. Мифы народов мира. Т. 1. – М.: Советская энциклопедия, 1980. – 672 с.

References

1. Vrtanesjan G. S. *Chislovye "ryady" i "stupeni" v fol'klore i epose narodov Altaya i Sibiri* [Numeric ranks and degrees in folklore and epic of the peoples of Altai and Siberia]. In: *Ural-Altay: cherez veka v budushchee: materialy Vserossiyskoy nauchnoy konferentsii (g. Gorno-Altajsk, 2-5 iyulya 2014 g.)* [Ural-Altai: through the centuries into the future. Materials of all-Russian scientific conference (Gorno-Altai, July 2-5, 2014)]. Gorno-Altaysk, BNU RA NIIA im. S. S. Surazakova, 2014, pp. 302-308.
2. Gabysheva L. L. *Funkcii chislitel'nyh v mifopoehticheskom tekste na materiale olonkho* [Function of numerals in mythical and poetic text on the material of Olonkho]. In: *Yazyk – mif – kul'tura narodov Sibiri. Vyp. 1* [Language – myth – culture of the peoples of Siberia. Vol. 1]. Yakutsk, YAGU, 1988, pp. 78-91.
3. Golovnev A. V. *Chislovye simvol'y khantov* [Khant's numeric characters]. In: *Narody Sibiri: istoriya i kul'tura* [The peoples of Siberia: history and culture]. Novosibirsk, Nauka, 1997, pp. 82-89.
4. Zhukovskaya N. L. *Chislo v mongol'skoj kul'ture* [The number in the Mongolian culture]. In: *Arheologiya, ehtnografiya i antropologiya Mongolii* [Archeology, Ethnography and Anthropology of the Mongolia]. Novosibirsk, Nauka, 1987, pp. 241-246.
5. Izbekova E. I. *Chislitel'nye v olonho. Struktura i semantika* [Numerals in Olonkho. Structure and semantics]: avtoref. diss. ... k. filol. n. Yakutsk, 2000, 20 p.
6. Kazakevich O. A. *Dve zhenshchiny, sem' tesnin i tridcat' voynov (o vyrazhenii kvantitativnosti v fol'klornykh tekstakh severnykh sel'kupov)* [Two women, seven gorges and thirty soldiers (on the expression of quantitatively in folklore texts of the Northern Selkup)]. In: *Logicheskij analiz yazyka. Kvantitativnyj aspekt yazyka* [Logical analysis of language. Quantitative aspect of language]. Moscow, Indrik, 2005, pp. 384-399.
7. Kryukova E. A. *Sravnitel'nyj analiz kolichestvennykh chislitel'nyh v ketskom i sel'kupskom yazykakh* [A comparative analysis of the cardinal numbers in the Ket and Selkup languages]. In: *Vestnik TGPU. Vyp. 3 (131)* [Vestnik TSPU. Iss. 3 (131)]. 2013, pp. 92-98.
8. Muratova R. T. *Ethnokul'turnaya simbolika chisel v bashkirskom yazyke* [Ethnocultural symbolism of numbers in the Bashkir language]. In: *Uralo-altajskie issledovaniya* [Ural-Altai studies]. 2011, No. 2 (5), pp. 53-70.
9. Novichkova T. A. *Tradicionnye chisla v bylinah* [Traditional numbers in the epics]. In: *Izvestia AN SSSR. Seriya literatury i yazyka* [Proceedings of USSR Academy of Sciences. Series of literature and language]. 1984, No. 5, pp. 144-155.
10. Orekhov B. V., Gallyamov A. A. *Chislitel'nye v bashkirskoj narodnoj poezhii* [Numerals in Bashkir folk poetry]. In: *Logicheskij analiz yazyka: Chislovoj kod v raznykh yazykakh i kul'turakh* [Logical analysis of language: Numerical code in different languages and cultures]. Moscow, LENAND, 2014, pp. 182-186.
11. Ostrovskij A. B. *Chislovoj kod v mifologicheskom narrative kul'tur Tihookeanskogo Severa* [Numerical code in the mythological narrative of the cultures of the Pacific North]. In: *Etnograficheskoe obozrenie* [Ethnographic review]. 2003, No. 2, pp. 68-97.
12. Panfilov V. Z. *Gnoseologicheskie aspekty filosofskih problem yazykoznanija* [Epistemological aspects of philosophical problems of linguistics]. Moscow, Nauka, 1982, 357 p.
13. Pravednikov S. P. *Imena chislitel'nye v fol'klornom tekste: leksikologicheskij i leksikograficheskij aspekty* [Numerals in the folklore text: lexicological and lexicographical aspects]. Kursk, Izd. KGPU, 1996, 120 p.
14. Sveshnikova T. N. *Rol' chisla v nekotorykh tipakh rumynskih zagovorov* [The role of numbers in some types of Romanian conspiracies]. In: *Slavyanskoe i balkanskoe yazykoznanie* [Slavic and Balkan linguistics]. Moscow, Indrik, 2003, pp. 414-419.
15. Stepanov Yu. S. *Schet, imena chisel, alfavitnye znaki chisel v indoevropskikh yazykakh* [Account, names of numbers, alphabetical signs of numbers in Indo-European languages]. In: *Voprosy yazykoznanija* [Questions of linguistics]. 1989, No. 4, pp. 46-72.
16. Stepanov Yu. S. *Schet, imena chisel, alfavitnye znaki chisel v indoevropskikh yazykakh* [Account, number names, alphabetic numbers in Indo-European languages]. In: *Voprosy yazykoznanija* [Questions of linguistics]. 1989, No. 5, pp. 3-31.
17. Toporov V. N. *O chislovykh modelyakh v arhaichnykh tekstakh* [On numerical models in archaic texts]. In: *Struktura teksta* [Text structure]. Moscow, Nauka, 1980, pp. 3-58.
18. Muratova R. T. *Mifologicheskaya semantika chisla 7 u tyurkskikh narodov Uralo-Povolzh'ya* [Mythological semantics of the number 7 in the Turkic peoples of the Ural-Volga region]. In: *Vestnik Bashkirskogo universiteta* [Bulletin of the Bashkir University]. 2017, No. 2, vol. 20, pp. 567-569.

19. Hrolenko A. T. *Poeticheskaya frazeologiya narodnoj liricheskoy pesni* [Poetic phraseology of folk lyrical songs]. Voronezh, Izd-vo VorGU, 1981, 161 p.
20. Neklyudov S. Yu. *Geroicheskiy epos mongol'skih narodov* [Heroic epic of the Mongol peoples]. Moscow, Nauka, 1984, 307 p.
21. Ol'derogge D. A. *Sistemy scheta v yazykah narodov Tropicheskoy i Yuzhnoy Afriki* [Counting systems in the languages of the peoples of Tropical and South Africa]. In: *Afrikanskiy etnograficheskiy sbornik. Vyp. 13* [African ethnographic collection. Iss. 13]. Leningrad, Nauka LO, 1982, pp. 3-34.
22. Yanovskaya S. A. *O tak nazyvaemykh "opredeleniyah cherez abstrakciyu"* [On the so-called "definitions through abstraction"]. In: *Metodologicheskie problemy nauki* [Methodological problems of science]. Moscow, Mysl', 1972, pp. 34-76.
23. Toporov V. N. *O dvuh tipah drevneindijskih tekstov, traktuyushih otnoshenie celostnosti-raschlenennosti i spaseniya* [Two types of ancient Indian texts dealing with the attitude of integrity and ruggedness and salvation]. In: *Peredneaziatskiy sbornik. Istoriya i filologiya stran Drevnego Vostoka. Vyp. 3* [Preasian collection. History and Philology of the Ancient Near East. Iss. 3]. Moscow, Nauka, pp. 215-228.
24. *Starshaya Edda* [The Older Edda]. Moscow, Leningrad, Izd-vo AN SSSR, 1963, 263 p.
25. Bereznickij S. V. *Etnicheskie komponenty verovanij i ritualov korennykh narodov amuro-sahalinskogo regiona* [Ethnic components of beliefs and rituals of the indigenous peoples of the Amur-Sakhalin region]. Vladivostok, Dalnauka, 2003, 485 p.
26. Vrtanesyan G. S. *Sostavnye statuetki perioda rannej bronzy* [Composite statuettes of the early bronze age]. In: *Trudy Margianskoj arheologicheskoy ekspedicii. T. 4* [Proceedings of the Margian archaeological expedition. Vol. 4]. Saint Petersburg, Aletejya, 2012, pp. 291-313.
27. Vitruvij. *Desyat' knig ob arhitekture* [Ten books about architecture]. Moscow, URSS, 2003, 317 p.
28. Ostrovskij A. B. *Devyatka v tradicionnom mentalitete narodov Amura* [Nine in the traditional mentality of the peoples of the Amur]. In: *Mif. Simvol. Ritual. Narody Sibiri* [Myth. Symbol. Ritual. People of Siberia]. Moscow, RGGU, 2008, pp. 35-67.
29. Ladygina-Kots N. N. *Razvitie psihiki v processe evolyucii organizmov* [The development of the psyche in the evolution of organisms]. Moscow, Sovetskaya nauka, 1958, 240 p.
30. Miller G. A. The magical number seven. In: *Psychological Review*. 1956, No. 2, vol. 63, pp. 81-97. (In Eng. lang.)
31. Marr N. Ya. *O chislitel'nyh (k postanovke geneticheskogo voprosa)* [On numerals (statement genetic)]. In: *Yazykovednye problemy po chislitel'nyh* [Linguistics problems in numerals]. Leningrad, OGIZ, 1927, pp. 1-96.
32. Cyv'yan T. V. *Lingvisticheskie osnovy balkanskoj modeli mira* [Linguistic basis of the Balkan model of the world]. Moscow, Nauka, 1990, 210 p.
33. Moldanov T. A. *Kartina mira v pesnopeniyah medvezh'ih igrishch severnyh hantov* [Picture of the world in the chants of bear merrymaking Northern Khanty]. Tomsk, TSU, 1999, 141 p.
34. *Kalevala* [Kalevala]. Per. L. P. Bel'skogo. Leningrad, Lenizdat, 1984, 575 p.
35. Bogoraz-Tan V. G. *Chukchi. Ch. 2. Religiya* [Chukchi. Part 2. Religion]. Leningrad, Izd-vo Glavsevmorputi, 1939, 211 p.
36. Kosarev M. F. *Osnovy yazycheskogo miroponimaniya* [Basics of pagan worldview]. Moscow, ITS Slava OOO "Fort profi", 2008, 416 p.
37. Kassirer E. *Filosofiya simvolicheskikh form. Yazyk. T. 1* [Philosophy of symbolic forms. Language. Vol. 1]. Moscow, Akademicheskij proekt, 2011, 271 p.
38. Menninger K. *Istoriya cifr* [The History of numbers]. Moscow, Centrpoligraf, 2011, 543 p.
39. *Epos o Gil'gameshe ("O vse vidavshem")* [The epic of Gilgamesh ("Who has seen all")]. Saint Petersburg, Nauka, 2006, 214 p.
40. Gemuev I. N., Sagalaev A. M. *Religiya naroda mansi: kul'tovye mesta. XIX – nach. XX vv.* [The religion of the Mansi people: cultic places. XIX – beg. XX centuries]. Novosibirsk, SO Nauka, 1986, 232 p.
41. *Istoriya matematiki s drevnejshih vremen do nachala 19 stoletiya. T. 1* [The history of mathematics from ancient times to the early 19th century. Vol. 1]. Moscow, Nauka, 1970, 351 p.
42. Aristotel'. *Metafizika* [Metaphysics]. Rostov, Feniks, 1999, 608 p.
43. *Sravnitel'nyj slovar' tunguso-man'chzhurskih yazykov. T. 1* [Comparative dictionary of the Manchu-Tungus languages. Vol. 1]. Leningrad, Nauka, 1975, 672 p. (In Russ., Tung.-Manch., Mongol, Turkic lang.)

44. Bykonya V. V., Kuznecova N. G., Maksimova N. P. *Sel'kupsko-russkij dialektnyj slovar'* [Selkup-Russian dialect dictionary]. Tomsk, TGPU, 2005, 348 p.
45. Hudyakov I. A. *Verhoyanskij sbornik* [Verkhoyansk collection]. In: *Zapiski vostochno-sibirskogo otdela imperatorskogo russkogo geograficheskogo obchestva po etnografii. T. 1. Vyp. 3* [Notes of the East Siberian Department of the Imperial Russian geographical society on Ethnography. Vol. 1. Iss. 3]. Irkutsk, Tip. K. I. Vitkovskogo, 1890, 314 p.
46. Maadaj Kara. *Altajskij geroicheskiy epos* [Maaday Kara. Altai heroic epic]. Moscow, Gl. red. vost. lit. Nauka, 1973, 474 p. (In Altai and Russ. lang.)
47. Neklyudov S. Yu. *O krivom oborotne (k issledovaniyu mifologicheskoy semantiki fol'klornogo motiva)* [On crooked werewolf (the study of mythological semantics of the folklore motif)]. In: *K stoletiyu so dnya rozhdeniya D. K. Zelenina* [The centenary of the birth of D. K. Zelenin]. Leningrad, Nauka, 1979, pp. 133-141.
48. Poppe N. N. *O chislitel'nom "vosem'" v ugorskih yazykakh* [About the numeral "eight" in the Ugric languages]. In: *Yazykovednye problemy po chislitel'nyim* [Linguistics problems by numerals]. Leningrad, LGU, 1927, pp. 127-129.
49. Serebrennikov B. A. *Istoricheskaya morfologiya permskih yazykov* [Historical morphology of the Perm languages]. Moscow, Izd. AN SSSR, 1963, 391 p.
50. Bykonya V. V. *Imya chislitel'noe v kartine mira sel'kupov* [The name of the numeral in the worldview of the Selkups]. Tomsk, TGPU, 1998, 261 p.
51. Poppe N. N. *Mongol'skie chislitel'nye* [Mongolian numerals]. In: *Yazykovednye problemy po chislitel'nyim* [Linguistics problems by numerals]. Leningrad, LGU, 1927, pp. 96-119.
52. Ivanov V. V. *K tipologii chislitel'nykh pervogo desyatka v yazykakh Evrazii* [On typology of numerals of the first ten in the languages of Eurasia]. In: *Problemy lingvisticheskoy tipologii i struktury yazyka* [Problems of linguistic typology and structure of language]. Leningrad, LO Nauka, 1977, pp. 36-42.
53. Grande B. M. *Vvedenie v sravnitel'noe izuchenie semitskih yazykov* [Introduction to the comparative study of Semitic languages]. Moscow, Nauka, 1998, 439 p.
54. Napol'skih V. V. *Obshchetyurkskoe chislitel'noe "sem'" v evrazijskom kontekste* [All-Turkic numeral "seven" in the Eurasian context]. In: *Sibirskie tatars: materialy I Sibirskogo simpoziuma "Kul'turnoe nasledie narodov Zapadnoj Sibiri" (Tobol'sk, 14-18 dekabrya 1998 g.)* [Siberian Tatars. Proceedings of the I Siberian Symposium "Cultural heritage of the peoples of Western Siberia" (Tobolsk, December 14-18, 1998)]. Tobol'sk, 1998, pp. 48-49.
55. Vasilevich G. M. *Istoricheskij fol'klor evenkov* [The Historical folklore of the Evenks]. Moscow, Leningrad, Nauka, 1966, 399 p.
56. Vasilevich G. M. *Drevnie ohotnich'i i olenevodcheskie obryady evenkov* [Ancient hunting and herding rituals of the Evenks]. In: *Sbornik MAE, XVII* [Collection of the Museum of anthropology and ethnography, XVII]. Leningrad, MAE, 1957, pp. 151-186.
57. Ivanov V. V. *Chet i nechet* [Odd and Even]. Moscow, Sovetskoe radio, 1978, 184 p.
58. Katsnel'son S. D. *Istoriko-grammaticheskie issledovaniya. Ch. 1. Iz istorii atributivnykh otnoshenij* [Historical and grammatical research. Part 1. From the history of attributive relations]. Moscow, Izd-vo AN SSSR, 1949, 384 p.
59. Ivanov V. V. *Proishozhdenie drevnegrecheskih epicheskikh formul i metricheskikh shem tekstov* [The Origin of the Greek epic formulas and metric schemes texts]. In: *Struktura teksta* [Text Structure]. Moscow, Nauka, 1980, pp. 59-80.
60. Riftin A. P. *Iz istorii mnozhestvennogo chisla* [From the history of plural]. In: *Uchenye zapiski LGU. Seriya Filologicheskie nauki. Vyp. 10* [Scholarly notes of LSU. Series of Philological Sciences. Iss. 10]. Leningrad, LGU, 1946, pp. 37-53.
61. Luna, upavshaya s neba. *Drevnyaya literatura Maloj Azii* [The moon that fell from the sky. The ancient literature of Asia Minor]. Moscow, Hud. lit-ra, 1977, 317 p.
62. *Odisseya* [Odyssey]. Per. s dr. grech. V. A. Zhukovskogo. Moscow, Sovetskaya Rossiya, 1982, 320 p.
63. *Pesn' o Rolande* [The song of Roland]. Per. F. G. de La Barta. Moscow, Hud. lit-ra, 1937, 166 p.
64. *Pesn' o Rolande* [The song of Roland]. Biblioteka Vsemirnoj Literatury. T. 10. Per. so starofrancuzskogo Yu. Korneeva. Moscow, Hud. lit-ra, 1976, 114 p.
65. Lennrot E. *Kalevala. V 2 t.* [Kalevala. In 2 vol.]. Saint Petersburg, Vita Nova, 2010, 1088 p.

66. *Nyurgun Bootur Stremitel'nyj. Yakutskij geroicheskij epos olonho* [Nurgun Bootur the Swift. The Yakut heroic epic Olonkho]. Ispolnitel' K. G. Orosin. Yakutsk, Gosizdat YAASSR, 1947, 410 p. (In Yakut and Russ. lang.)
67. *Nyurgun Bootur Stremitel'nyj. Yakutskij geroicheskij epos olonho* [Nurgun Bootur the Swift. The Yakut heroic epic Olonkho]. Zap. P. A. Oyunsky. Yakutsk, Yakut. kn. izd-vo, 1975, 432 p. (In Yakut and Russ. lang.)
68. *Altajskie geroicheskie skazaniya: Maadaj-Kara. Ochi-Bala* [Altai heroic tales: Maadai-Kara. Ochi-Bala]. Skazitel' A. Kalkin; poetich. per. s alt. A. Plitchenko. Moscow, Sovremennik, 1983, 288 p.
69. Zholobov O. F. *Funkciya i formy chislitel'nyh v berestyanoj gramote No. 715* [Function and forms of numerals in birch bark No. 715]. In: *Voprosy yazykoznanija* [Questions of linguistics]. 2005. No. 3, pp. 30-43.
70. *Mify, predaniya, skazki khantov i mansi* [Myths, legends, tales of Khanty and Mansi]. Moscow, Nauka, 1990, 568 p.
71. Patkanov S. K. *Ostyatskaya molitva. T. 1* [Ostyak's prayer. Vol. 1]. Tyumen, Mandryko, 1999, 400 p.
72. Kar'yalaajnen F. *Religiya yugorskih narodov. T. 2* [The Religion of the peoples of Ugra. Vol. 2]. Tomsk, TGU, 1995, 282 p.
73. Rombandeeva E. I. *Istoriya naroda mansi (voguly) i ego duhovnaya kul'tura* [The History of the people of the Mansi (Voguls) and spiritual culture]. Surgut, Severnyj dom, 1993, 206 p.
74. Rombandeeva E. I. *Geroicheskij epos mansi (vogulov)* [The heroic epic of Mansi (Voguls)]. Khanty-Mansijsk, Print-class, 2010, 646 p.
75. Balandin A. N. *Yazyk mansiyskoy skazki* [The language of Mansi tales]. Leningrad, Izd-vo Glavsevmorputi, 1939, 80 p. (In Russ. and Mansi lang.)
76. *Mify, skazki, predaniya mansi (vogulov)* [Myths, fairy tales, legends of Mansi (Vogul)]. Novosibirsk, Nauka, 2005, 480 p. (Pamyatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka; T. 26 [Monuments of Folklore of the Peoples of Siberia and the Far East; Vol. 26]). (In Mansi and Russ. lang.)
77. Bikerman E. *Khronologiya drevnego mira. Blizhnij Vostok i antichnost'* [Chronology of the Ancient World. Middle East and Antiquity]. Moscow, Nauka, 1976, 336 p.
78. *Etnograficheskie materialy Severo-Vostochnoj ekspedicii 1785-1795 gg.* [Ethnographic materials of the North-Eastern expedition 1785-1795]. Magadan, Magadanskoe kn. izd-vo, 1978, 174 p.
79. Rey G. *Zvezdy. Novye ochertaniya staryh sozvezdij* [The Stars. New outlines of the old constellations]. Moscow, Mir, 1969, 174 p.
80. Popova S. A. *Mansiyskie kalendarnye prazdniki i obryady* [Mansi calendar holidays and ceremonies]. Tomsk, TGU, 2008, 138 p.
81. Kim A. A., Kudryashova T. K., Kudryashova D. A. *Sel'kupskiy prazdnik Pil' Ed i kul't losya* [Selkup holiday in Pil Ed and the cult of the moose]. In: *Materialy i issledovaniya kul'turno-istoricheskikh problem narodov Sibiri* [Materials and research cultural and historical problems of the peoples of Siberia]. Tomsk, TGU, 1996, pp. 205-212.
82. Pelikh G. I. *Proiskhozhdenie sel'kupov* [The origin of the Selkups]. Tomsk, TGU, 1972, 421 p.
83. Karapetova I. A. *Promyslovyje kul'ty lesnyh nencev* [Craft cults the forest Nenets]. In: *Religiovedcheskie issledovaniya v etnograficheskikh muzeyah* [Theological studies in ethnographic museums]. Leningrad, Gos. muzej etnografii narodov SSSR, 1990, pp. 58-67.
84. Vrtanesjan G. S. *Chislavye komplekсы. Ih otrazhenie v mifopoehtike i material'noj kul'ture* [Numerical systems. Their reflection in the poetics and material culture]. In: *Ekologiya drevnih i tradicionnyh obshchestv: materialy V Mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii (g. Tyumen', 7-11 noyabrya 2016 g.). Vyp. 5. Ch. 2* [Ecology of ancient and traditional societies. Materials of V International scientific conference (Tyumen, November 7-11, 2016). Vol. 5. Part 2]. Tyumen', Izd-vo Tyumenskogo gos. un-ta, 2016, pp. 212-215.
85. Vrtanesyan G. S. *Srednevekovye kol'cevyje kalendari Urala i Sibiri* [Medieval ring calendars of the Urals and Siberia]. In: *Vestnik ugrovedeniya* [Bulletin of Ugrian studies]. 2014. № 2 (17), pp. 96-108.
86. Potapov L. P. *Ocherki narodnogo byta tuvincev* [Essay on the folk life of Tuvinians]. Moscow, Glav. red. vost. lit. Nauka, 1969, 402 p.
87. *Buryatskaya mifologiya. Mify narodov mira. T. 1* [Buryat mythology. Myths of the world. Vol. 1]. Moscow, Sovetskaya enciklopediya, 1988, 672 p.

DOI 10.25587/SVFU.2018.11.16939

УДК 398.22:81'25 (=512.157)

В. А. Разумовская

Сибирский федеральный университет

КУЛЬТУРНАЯ ПАМЯТЬ ОЛОНХО КАК ЕДИНИЦА ПЕРЕВОДА

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению культурной информации текста олонхо П. А. Ойунского «Нюргун Боотур Стремительный» в аспекте межъязыкового и межсемиотического видов перевода (в понимании Р. О. Якобсона). Эпическое произведение является «сильным» текстом якутской культуры, о чем свидетельствуют популярность у носителей культуры и языка оригинала, устойчивый интерес ученых из различных областей гуманитарных знаний, высокий образовательный и культурный потенциал и регулярная переводимость средствами вербальных и невербальных семиотических систем. Тесная связь олонхо П. А. Ойунского (классического примера следования древней эпической традиции) с реальной жизнью и истинность описываемых событий делает воссозданный текст эпической литературы надежным историко-этнографическим источником информации о культуре и истории якутского народа.

Важное место в информационном континууме олонхо принадлежит культурной памяти, которая представляет результат мифологизации и сакрализации прошлого, имеет коллективную природу и обеспечивает культурную идентичность коренного народа Якутии (Саха). Главной целью анализа является осмысление культурной памяти олонхо в трансязыковой и транскультурной перспективах, что способствует решению задач сохранения исторического опыта и воспоминаний якутов в текстах переводов и успешной межкультурной коммуникации. Методологической основой исследования стало понимание культурной памяти текста олонхо П. А. Ойунского как гиперединицы перевода, относительно которой принимается решение на перевод. Задачей перевода является воссоздание во вторичных текстах содержания эпического произведения, уникального культурного кода, а также помощь потенциальному читателю перевода в восприятии и понимании сложного культурного пространства олонхо. Особенности информации текста оригинала генерируют вариативность гипоединиц перевода и применение принципов *ad hoc* и *ad libitum* для их определения. Формальными носителями культурной информации и памяти и, соответственно, регулярными гипоединицами перевода являются культуронимы.

Освоение текста олонхо, являющегося сложным культурным смыслом, и продолжение его «жизни» посредством невербальной семиотики также определяют необходимость выделения единиц межсемиотического перевода. В музыке, танцах, кино и изобразительном искусстве как вторичных текстах вербального оригинала должна быть сохранена культурная память, что напрямую свидетельствует об универсальности данного вида культурной информации как единицы перевода эпической литературы.

Ключевые слова: эпос, эпический текст, олонхо, культурная информация, культурная память, «сильный» текст культуры, художественный перевод, единица перевода, межъязыковой перевод, межсемиотический перевод, культурная адаптация.

V. A. Razumovskaya

Olonkho cultural memory as unit of translation

Abstract. The article is devoted to the cultural information of P. A. Oyunsky olonkho “Nurgun Bootur the Swift” in the aspect of interlingual and intersemiotic types of translation (in Jakobsonian version). The epic work

РАЗУМОВСКАЯ Вероника Адольфовна – к. филол. н., доцент, проф. каф. делового иностранного языка Сибирского федерального университета, Красноярск, Россия.

E-mail: veronica_raz@hotmail.com

RAZUMOVSKAYA Veronica Adolfovna – Candidate of Philological Sciences, Ass. Prof., Prof. of Foreign Business Language Department of Siberian Federal University, Krasnoyarsk, Russia.

E-mail: veronica_raz@hotmail.com

is a “strong” text of the Yakut culture, as evidenced by its popularity among the people of the original culture and language, the sustainable interest of scholars from various fields of humanities, its high educational and cultural potential and regular translatability by means of verbal and nonverbal semiotic systems. The close connection of the Oyunsky olonkho (classic example of following the ancient epic tradition) with the real life and the verity of the described events make the reconstructed piece of epic literature a reliable historical and ethnographic source of information about the culture and history of the Yakut people.

An important place in the information continuum of olonkho belongs to the cultural memory, which is the a result of mythologization and sacralization of the past, phenomenon of collective origin and ensures the cultural identity of the indigenous people of Yakutia (Sakha). The main goal of the analysis is to comprehend the cultural memory of olonkho in translingual and transcultural perspectives, which contributes to the task of preservation of the historical experience and memories of the Yakuts in the texts of translations and successful intercultural communication. The methodological basis of the research was the understanding of the cultural memory of Oyunsky’s olonkho text as hyperunit of translation, regarding which a decision for translation is made. The translation task is the recreation in secondary texts the content of an epic work, a unique cultural code, as well as assistance to a potential reader of translation in the perception and understanding of the olonkho complex cultural space. The peculiarities of the original text information generate the variability of the translation hypounits and the application of *ad hoc* and *ad libitum* principles for their determination. Culturonyms are considered the regular formal carries of cultural information and memory and, accordingly, hypounits of translation.

The comprehension of olonkho text, which is a complex cultural sense, and the continuation of its “life” through nonverbal semiotics, also influence on the necessity of determination the units of intersemiotics translation. The cultural memory must be preserved in music, dance, cinema and pictorial arts as secondary texts of the verbal original, which directly demonstrates the universality of this type of cultural information as a unit of translation of epic literature.

Keywords: epic, epic text, olonkho, cultural information, cultural memory, “strong” text of culture, literary translation, unit of translation, interlingual translation, intersemiotic translation, cultural adaptation.

Введение

Рассмотрение переводческой деятельности в контексте традиционно выделяемых видов перевода, а также информационных характеристик текстов оригиналов неизбежно приводит представителей различных школ и направлений переводоведения к необходимости поиска ответа на один из «вечных» вопросов – на вопрос о том, что в тексте оригинала подлежит обязательному переводу (является регулярной единицей перевода) [1]. Понятие единицы перевода и соответствующий термин, введенные в научный дискурс Ж.-П. Вине и Ж. Дарбельне 60 лет назад при рассмотрении процедуры анализа и лингвистических аспектов перевода [2], стали неотъемлемой частью современного переводоведения. Тем не менее, до настоящего времени указанное понятие не получило понимания и определения, которые могли бы удовлетворить большинство теоретиков и практиков перевода. Среди существующих подходов к установлению сущности рассматриваемой единицы представлены попытки выделения такой единицы по формальному принципу. Согласно взглядам канадских ученых, единица перевода представляет собой формальную единицу исходного текста, выделяемую относительно соответствующей формальной единицы переводного текста и переводимую как одно целое [3]. В рамках подхода Ж.-П. Вине и Ж. Дарбельне единицей перевода считается единица, соответствующая единице мысли. Формально-лингвистический подход позволяет выделить четыре основных типа единиц перевода: функциональный (соответствие устанавливается по одной грамматической функции); семантический (выражает одно лексическое значение); диалектический (выражает ход мысли) и просодический (выражает одну интонацию). Дальнейшее развитие переводоведческой мысли продемонстрировало устойчивость мнения о том, что единица перевода напрямую связана с единицей определенного уровня языка оригинала и соответствует единице аналогичного уровня в языке перевода. Так, Л. С. Бархударов считает, что в роли единицы перевода может выступать единица любого языкового уровня [4]. В. Н. Комиссаров, рассматривая понятие единицы перевода с позиции авторской теории уровней эквивалентности, также соотносит единицу перевода с определенным уровнем языка [5]. При этом важно отметить, что

В. Н. Комиссаров не ограничивается исключительно формальным подходом к выделению единиц перевода и отмечает, что такой единицей может быть и содержательная единица.

Формальный и содержательный принципы, связывающие единицу перевода с преимущественно одним (структурным или семантическим) уровнем языка, могут быть дополнены принципом дополнительности (по Н. Бору), объединяющим оба указанных принципа и позволяющим выделять гетерогенные и многоуровневые единицы перевода. В данном случае единица определяется с учетом информационных особенностей переводимого текста.

Художественный текст как гиперединица перевода

Качественно-количественные параметры единицы перевода, в первую очередь, определяются природой текста оригинала, относительно которого такая единица выделяется. Текстотенетрический подход к проблемам перевода [6, 7, 8] предполагает типологизацию оригинальных текстов и имеет очевидное сходство с аналогичным подходом в лингвистике, где языковые единицы описываются в перспективе целого текста. Проецируя идеи лингвистики на проблематику перевода, В. Н. Комиссаров обращает внимание на методологическую важность понимания текста как единицы перевода: «<...> текст является той единицей, в рамках которой решается вопрос о контекстуальном значении всех языковых средств. <...> при оценке значимости неизбежных потерь при переводе действует принцип преобладания целого над частью. <...> конечной целью переводчика является создание текста, который отвечал бы требованиям когезии и когерентности, и все решения переводчика принимаются с учетом этих требований» [9, с. 65]. Понимание текста как единицы перевода нашло действенное применение в теории и практике перевода и, прежде всего, перевода художественного [10]. Текст, рассматриваемый как единица перевода, служит операционным понятием, позволяющим описать перевод как когнитивный процесс [11] и создать когнитивно-эвристическую модель перевода [12]. Т. к. текст является сложным структурно-семантическим образованием, то методологически следует определить текст (прежде всего, текст художественный) как предельную гетерогенную единицу перевода, конституируемую в каждом конкретном случае набором единиц, выделяемых на различных языковых уровнях и (что характерно для поэзии) на уровне целого художественного произведения.

Принципы выделения единиц художественного перевода диктуются особенностями информации художественных текстов, принадлежащих к основным родам художественной литературы – эпосу, лирике и драме. В поисках видов единиц художественного перевода следует опираться на следующую аксиому: художественный текст является формально-содержательным информационным единством, ориентированным, прежде всего, на выполнение эстетической функции. Определяя художественный текст как сложно построенный смысл, Ю. М. Лотман связывает понятия формы и содержания в единый информационный комплекс, заменяя дуализм формы и содержания на понятие идеи. Именно понятие идеи и, прежде всего, идеи художественной (эстетической) лежит в основе вариативности единицы художественного перевода. «Идея не содержится в каких-либо, даже удачно подобранных цитатах, а выражается во всей художественной структуре. Исследователь, не понимающий этого и ищущий идею в отдельных цитатах, похож на человека, который, узнав, что дом имеет свой план, начал бы ломать стены в поисках места, где этот план замурован. План не замурован в стену, а реализован в пропорциях здания. План – идея архитектора, структура здания – ее реализация. Идеинное содержание произведения – структура. Идея в искусстве – всегда модель, ибо она воссоздает образ действительности. Следовательно, вне структуры художественная идея немыслима. Дуализм формы и содержания должен быть заменен понятием идеи, реализующей себя в адекватной структуре и не существующей вне этой структуры» [13, с. 24]. Действенное использование понятия эстетической идеи для выделения единицы перевода способствует расширению категориальной парадигмы художественного переводоведения за счет выделения таких неоединиц как семантическая ситуация [14] и художественный образ [15].

Все части художественного текста, его взаимосвязанные формальные и содержательные параметры (и весь текст как формально-содержательное единство), прежде всего, служат цели выполнения эстетической функции. Каждый художественный текст имеет собственный внутренний мир (по Д. С. Лихачеву). Уникальным внутренним миром, бесспорно, обладают эпические произведения, в которых наряду с эстетической информацией широко представлены

культурная информация и память, наличие которых обусловлено тем, что эпические тексты представляют собой героические повествования о прошлом. Неэпические художественные произведения также не лишены культурной составляющей, но в случае эпических текстов можно с уверенностью утверждать, что эстетика таких текстов неразрывно связана с культурной информацией и памятью, образуя в эпической традиции уникальное эстетико-культурное информационное единство.

Олонхо: «сильный» текст культуры

Каждый национальный эпос является неотъемлемой частью духовно-художественной культуры народа-автора. К разряду наиболее масштабных и известных эпосов народов современной России, бесспорно, относятся «Калевала», «Джангар», «Урал-батыр», «Гэсэр». Важнейшее место среди эпических традиций России принадлежит героическому эпосу якутов – олонхо. Уникальность олонхо неоднократно отмечалась в специальных исследованиях [16]. Древнейший якутский эпос справедливо занимает одно из ведущих мест и в иерархии эпических произведений народов мира, считающихся мировым культурным достоянием («Илиада», «Беовульф», «Манас»). О высоком культурном статусе эпического искусства якутов свидетельствует тот факт, что олонхо нередко определяют как «якутскую Одиссею» или «северную Илиаду». В 2005 г. древнейшая эпическая традиция олонхо было признана ЮНЕСКО одним из Шедевров устного и нематериального наследия человечества.

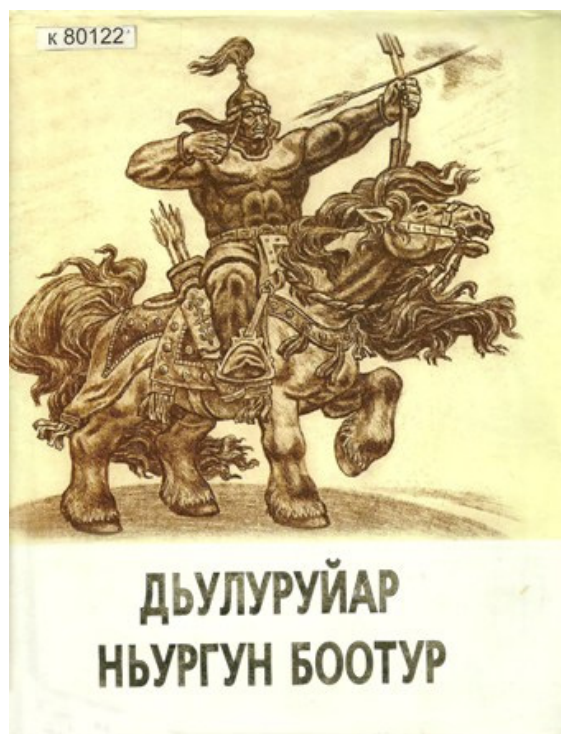


Рис. 1. Издание олонхо «Нюргун Боотур Стремительный», 2003 г.

Эпические тексты традиционно являются хранилищами культурной информации народов мира. Важное место в континууме культурной информации принадлежит культурной памяти. Определяя культурную память как форму коллективной памяти, немецкий культуролог Я. Ассман трактует данное явление через понятие «помнящей культуры» (сравните «память культуры и культура памяти» у Ю. М. Лотмана), понимаемой исследователем как коллективная, групповая память, порождающая групповую, коллективную идентичность и имеющая выраженный надындивидуальный характер [17].

В олонхо широко представлены история, этногенез, мифология, быт, обычаи, ритуалы, религия и традиционные верования полумиллионного тюркоязычного народа современной

Сибири. Тексты олонхо содержат уникальный культурный код, позволяющий надежно хранить, а также транслировать в другие культуры культурную информацию и память якутов. «Для древнего человека Олонхо было универсальной информационной системой, вобравшей в себя все накопленные человечеством знания. Причем последние хранились в тексте в многократно перекодированном виде, в результате чего Олонхо предстает перед нами в качестве наивной (донаучной) картины мира ...» [18, с. 215]. Уникальность традиции олонхо заключается и в том, что ее тысячелетняя история и стабильная популярность, определяемая высокой культурной значимостью, до наших дней сохранила у якутского народа способность декодирования информации текстов эпоса. Повторяемость сюжетов и образов героев во всем информационном пространстве олонхо позволяет современным читателям понимать сложный смысл эпоса. Обращение к якутским сказаниям в исторической перспективе позволило ученым прийти к важному выводу о том, что якуты фиксировали в своем эпосе исторические события с точностью, превосходящей точность письменных памятников. Исследователи якутской истории и культуры считают, что в устных преданиях народная память хранит ценнейшие сведения о реальных исторических событиях, и, следовательно, путем тщательного сопоставительного анализа записей устных преданий можно восстановить историю якутского народа [19]. Ярким примером исторической надежности олонхо служит тот факт, что якутский филолог и писатель П. А. Ойунский обращался к текстам олонхо и, прежде всего, к топонимам для изучения дорусского времени в истории якутского народа, что в итоге позволило ему сделать вывод о вероятной прародине якутов [20]. Исследователи научного наследия П. А. Ойунского отмечают: «В отличие от предшественников П. А. Ойунский подходил к олонхо не только как к памятнику устно-поэтического творчества, но и как к ценному историческому источнику, отражающего историю жизни народа, его материальную и духовную культуру в далеком прошлом» [21]. Первый ученый-олонховец считал, что через олонхо сохранялась и традиционно передавалась информация не только о мировоззрении якутов, но и устная история народа и представления об окружающем мире, о быте, обычаях, обрядах, веровании народа [22]. «П. А. Ойунский еще в 20-х гг. близко подошел к современному пониманию значения героического эпоса как своеобразного по характеру, замечательного по богатству историко-этнографического источника и уловил направление задач изучения олонхо и практического использования его материала в научных исследованиях» [23]. «Олонхо отражает наиболее древний пласт патриархально-родовых отношений, то есть “эпическое время” исторической жизни якутов» [18, с. 204]. Таким образом, тексты олонхо представляют собой воспоминания якутов о своей истории в форме идеализированной ретроспективной рефлексии и служат надежным хранилищем культурной информации и памяти народа.

Беря начало в глубокой древности, информационное пространство олонхо имеет синхронное и диахронное измерения и формируется многочисленными текстами, созданными за многовековое существование древнейшего эпического искусства якутов (в 2000 г. отмечалось 1250 лет возникновения эпоса олонхо). Отличительной чертой олонхо является эстетическая многоплановость, обусловленная нерасчлененностью поэзии и музыки, которая соответствует синкретической форме культуры, возникшей на стыке мифологического и реального восприятия мира [24]. Одни из главных функций текстов олонхо – оказание эстетического воздействия на слушателей (а намного позднее и читателей) и, бесспорно, передача культурной памяти народа Якутии из поколения в поколение. Возникнув и просуществовав большую часть своей многовековой истории в устной форме, олонхо приобрело письменную форму менее двухсот лет назад. Так, создание якутской письменности и целенаправленная деятельность филологов, этнографов и культурологов сделали возможным фиксирование текстов олонхо в письменной форме, что произошло только на рубеже XIX–XX вв. Первый прецедент создания письменного полнотекстового олонхо связан с именем П. А. Ойунского – профессионального олонхосута, ставшего известным эпосоведом и писателем. Крайне важно, что П. А. Ойунский был не только знатоком, но и носителем якутского фольклора.

Высокая политекстуальность олонхо традиционно сопровождается взаимопроникаемостью отдельных сказаний, регулярной повторяемостью тем и сюжетов, сходством композиционной структуры, а также общностью героев (богатырь, красавица, кузнец, божество, демон) и сходством их характеристик. Одним из наиболее известных и популярных памятников

эпического творчества якутов считается олонхо «Дьулуруйар Ньургун Боотур» («Нюргун Боотур Стремительный»), одна из версий которого была воссоздана и записана П. А. Ойунским в 20-30-е гг. XX в. Данное сказание можно с полной уверенностью рассматривать как «сильный» текст олонхо, поскольку он обладает всеми основными характеристиками «сильного» художественного текста культуры: известностью и популярностью у большинства носителей языка, вхождением в образовательный канон различных уровней, а также переводимостью на «языки» других семиотических систем [25]. О популярности указанного сказания свидетельствует тот факт, что оно традиционно определяется как «энциклопедия народа саха» и является символом самоидентификации народа саха [26]. Наряду с другими сказаниями якутов текст олонхо П. А. Ойунского был включен в образовательные программы учебных заведений дисциплин в рамках Государственной целевой программы по сохранению, изучению и распространению якутского героического эпоса олонхо на 2007-2015 гг. В 2014 г. период с 2016 по 2025 гг. был объявлен указом Главы республики Вторым десятилетием олонхо в Республике Саха (Якутия).

«Нюргун Боотур Стремительный» П. А. Ойунского как объект перевода

Появление письменных текстов, высокая культурная значимость и, соответственно, эстетическая ценность сказаний, а также весь культурно-исторический контекст бытования информационного пространства олонхо обеспечили вовлечение текстов якутского эпоса в активный переводческий процесс, в рамках которого языками перевода стал, прежде всего, русский язык, а в дальнейшем и многие языки народов мира [27].

Первые записи эпических текстов и переводы некоторых олонхо на русский язык были выполнены этнографами во время научных экспедиций в Якутии в XIX в. (А. Ф. Миддендорф, Р. К. Маак, Н. С. Горохов, И. А. Худяков, С. В. Ястремский). Создание русскоязычных текстов олонхо заложило надежную основу успешного диалога якутской и русской культур в Республике Саха (Якутия). Тот факт, что перевод произведений якутского народного творчества является одним из пяти основных направлений переводческой деятельности в Якутии [28], свидетельствует о значении перевода эпических текстов для исследования и продвижения якутской культуры в России и за ее пределами.

Одним из популярных объектов перевода является и текст олонхо П. А. Ойунского «Нюргун Боотур Стремительный». Первый полнотекстовый перевод записи олонхо П. А. Ойунского на русский язык был выполнен В. В. Державиным – переводчиком известных национальных эпосов народов СССР, и опубликован в Якутском книжном издательстве в 1975 г. На Московской международной книжной ярмарке издание русского перевода олонхо было отмечено специальным дипломом «Книга-1975». Переводчик был удостоен Государственной премии Республики Саха (Якутия) имени П. А. Ойунского. Текст П. А. Ойунского был выбран для перевода как наиболее полный и традиционный вариант олонхо [29]. В издание перевода В. В. Державина были использованы иллюстрации Э. С. Сивцева, В. С. Карамзина и И. Д. Корякина. Известный эпосовед И. В. Пухов отмечал, что В. В. Державин «верно и художественно оправданно передает дух и образную систему олонхо, его сюжетов. Сохраняя стиль подлинника, он воссоздает параллельную систему, тонирующую поэтическую систему олонхо» [30, с. 422].

В 2012 г. Е. С. Сидоров предложил новую версию перевода текста сказания на русский язык, снабдив перевод научными комментариями. «Нужен был гений П. А. Ойунского, чтобы оставить якутскому народу такое творение духа, как олонхо “Нюргун Боотур Стремительный”. Потребовались знания и талант Е. С. Сидорова, чтобы сделать такой полный, равноценный подлиннику перевод этого олонхо. В переводе Е. С. Сидорова олонхо предстает во всей своей древней мудрости и красе» [31]. Научное значение перевода Е. С. Сидорова получило высокую оценку: «Его труд, прежде всего, может служить основой для продвижения олонхо в широкую научную сферу, давая возможность сравнительного и типологического анализов для якутских исследователей с эпосами других народов, а для ученых других народов, в частности тюрко-монголоязычных, наоборот, своего эпоса с нашим олонхо» [21]. Своей переводческой миссией Е. С. Сидоров считал передачу основного содержания олонхо в максимальном объеме, а также помощь в восприятии русскоязычным читателем сложного художественного и языкового строя инокультурного эпического текста.

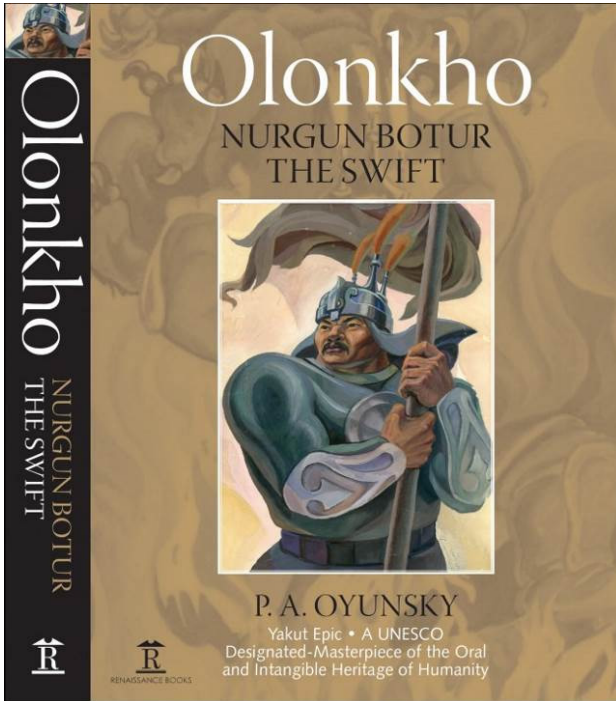


Рис. 2. Издание олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» в переводе на английский язык, 2014 г.

Первый перевод олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» в версии П. А. Ойунского на английский язык был опосредованным и подстрочным переводом с русского перевода В. В. Державина. Перевод был приурочен к юбилею П. А. Ойунского и его осуществляли три группы переводчиков в 1992-1995 гг. Первая песнь была переведена А. А. Скрябиной (1993) и Р. Ю. Скрыбыкиным (1995).

Издание первого полноценного перевода олонхо на английский язык было осуществлено уже в XXI в. и содержит 600 страниц текста. Группа якутских и зарубежных переводчиков и редакторов под руководством А. А. Находкиной перевела сказание на английский язык, что способствовало вхождению якутского эпоса в мировое эпическое пространство. Перевод 36-тысячестрочного оригинала занял десять лет и был издан в Лондоне в 2014 г. издательством Renaissance Books («Nurgun Botur the Swift»). Особая ценность дан-

ного перевода видится в том, что он выполнен непосредственно с языка оригинала.

Текст П. А. Ойунского представлен в мировом культурном пространстве и в переводах на другие иностранные языки. Так, перевод В. В. Державина на русский язык лег в основу перевода олонхо на словацкий язык (переводчик М. Крно). Данный перевод был опубликован в 1984 г. с иллюстрациями Мирослава Кипара. Известен проект перевода олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» на киргизский язык – язык великого эпоса «Манас». Киргизский перевод также выполнен с русского перевода В. В. Державина и был опубликован в 2014 г. Существует перевод олонхо П. А. Ойунского на эвенский язык, выполненный эвенским поэтом, нимкаланом Д. В. Кривошапкиным и опубликованный издательством «Бичик» по частям в 1996, 2000, 2003 гг. Примечательно, что перевод якутского олонхо на эвенский язык имел огромное значение не только для продления «жизни» эпического произведения средствами другой вербальной семиотической системы, но и для наглядной демонстрации изобразительного потенциала языка и культуры перевода. Известен перевод-адаптация олонхо П. А. Ойунского на французский язык. Франкоязычная версия была создана для детей переводчиками Ж. Я. Карро и Л. М. Сабарайкиной.

Перевод эпического текста представляет большие трудности в плане сохранения во

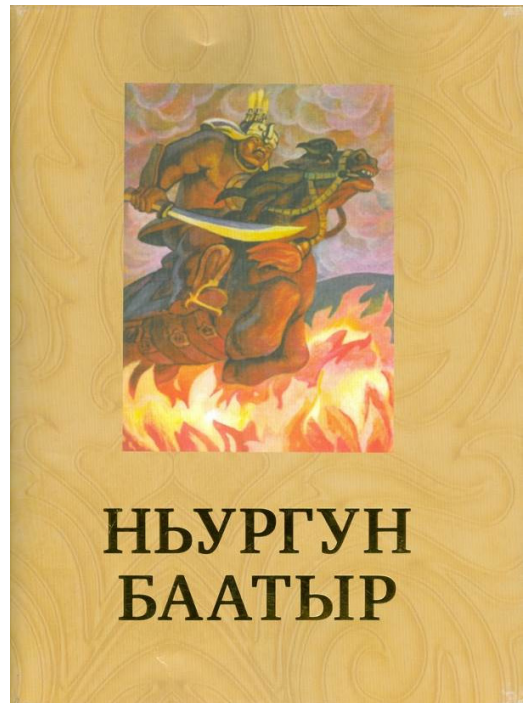


Рис. 3. Издание олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» в переводе на киргизский язык, 2014 г.

вторичных текстах культурной информации и памяти, передаваемых в оригинале системой культуронимов (по В. В. Кабакчи), отражающих реалии, символы и обычаи народа-автора. В данном случае можно определить культурную информацию и память и соответствующие культуронимы как единицы перевода, относительно которых переводчик принимает решение на перевод. Язык текстов олонхо представляет собой сложную эстетическую и культурную систему, построенную на тесном взаимопроникновении и взаимообусловленности лексико-семантического своеобразия эпического языка, культурной информации и памяти, а также всего комплекса художественно-изобразительных средств эпического дискурса. Система художественно-изобразительных средств якутского эпоса построена на таких фундаментальных закономерностях этнического языка как сингармонизм и агглютинация, семантическая широта поэтических слов, переосмысление коннотативных возможностей художественного слова [32].

Иноязычные переводы олонхо П. А. Ойунского неоднократно становились объектами специальных исследований, в рамках которых анализируются различные культуронимы и, прежде всего, имена собственные [33, 34, 35]. Накопленный опыт перевода олонхо дает возможность якутским практикам и теоретикам перевода определить используемый им вид перевода как перевод семантический, который в значительной мере приближается к филологическому переводу [36]. Семантический перевод ориентирован на текст оригинала и, как правило, применяется при переводе литературных памятников и текстов высокой художественной ценности для академических изданий [37]. Такой перевод позволяет наиболее полно и точно сохранить национальное своеобразие якутского эпоса во вторичных текстах [38, 39]. С помощью семантического перевода создаются и редактируются современные переводы олонхо, что позволяет сохранить культурную информацию и память оригинала и рассматривать тексты перевода олонхо как надежный источник культурологической информации.

В указанных типах переводов наблюдаются две основные стратегии, два подхода к выбору переводческих решений с различными вариациями для достижения адекватности перевода. Необходимо, однако, отметить, что в целях пропаганды олонхо используется и адаптивный перевод, а также культурная интерпретация, нередко сопровождаемая созданием параллельного визуального текста. Так, креолизованный политекст комиксов отражает информационный комплекс оригинального якутского текста во всем его многообразии, что способствует популяризации и повышению престижа якутского языка и литературы. Наиболее известные сказания олонхо, переведенные на языки мира, стали достоянием мировой культуры и оказались доступны представителям «чужих» культур. Выход национальной литературы за пределы «своей» языковой и культурной среды посредством перевода способствует культурному взаимодействию и взаимовлиянию, что обеспечивает глобальное культурное разнообразие современного мира [40]. Материалы перевода олонхо могут быть использованы и для развития общей теории художественного перевода при исследовании таких «вечных» теоретических вопросов как переводимость и непереводимость, природа единицы перевода, стратегии передач культурной информации в переводе.

Сохранение культурного потенциала олонхо в переводе достигается решением отдельных задач (задач *ad hoc* и *ad libitum*) по воссозданию во вторичных текстах культурной информации и памяти, являющихся гиперединицами перевода и формально представленных в культуронимах оригинала (гипоединицах перевода). Каждая конкретная задача предполагает использование эффективной стратегии перевода или сочетания нескольких стратегий, что может обеспечить решение переводческих проблем и достичь адекватности перевода [41].

«Нюргун Боотур Стремительный» П. А. Ойунского в межсемиотической перспективе

Особого внимания заслуживает историография переводов сказания «Нюргун Боотур Стремительный» на «языки» различных семиотических систем: мономедийных невербальных или полимедийных. Описывая многомерное невербальное пространство культуры, исследователи межсемиотического перевода неизбежно сталкиваются с проблемами, традиционными и для предметной области межкультурного перевода. И, прежде всего, с проблемами определения единицы межсемиотического перевода оригинального вербального текста и предела его переводимости. Так, в 1954 г. сказание было исполнено на языке оригинала заслуженным артистом Якутской АССР Г. Г. Колесовым. В 1968 г. на всесоюзной фирме «Мелодия» в Ленинграде был

записан комплект из 9 пластинок (длительность звучания – 8 часов) олонхо П. А. Ойунского. Г. Г. Колесов исполнил речевые и поющие разделы эпического сказания. Таким образом, сказание было «возвращено» в свою первоначальную устную форму. Пластины сопровождалась вкладками с текстами аннотаций, научными комментариями (И. В. Пухова) и иллюстрациями (художника В. Р. Васильева).

Устойчивость сюжетов и образов героев олонхо нашли отражение и в современном изобразительном искусстве. «Перевод» олонхо на язык живописи и графики используется для иллюстрации книжных изданий, а также в качестве самостоятельного видеоряда (живописных серий). Большой популярностью пользуется творческое наследие Т. А. Степанова, создавшего цикл крупномасштабных полотен на темы якутского эпоса. Т. А. Степанова по полному праву называют «олонхосутом в живописи». И хотя художник в своем творчестве опирался на всю эпическую традицию, его полотна можно в полной мере считать и «переводом» олонхо П. А. Ойунского на «язык» живописи. Многие герои эпического произведения обнаруживают изобразительную «политекстуальность». Так, образ красавицы Туйаарыма Куо визуализируется в работах И. Д. Корякина, В. С. Карамзина, Ю. И. Вотякова. Важнейшее значение изображения героев олонхо имеют для ознакомления детей различных возрастных групп с героями эпоса.

В определенном смысле вторичным текстом является драма «Туйаарыма Куо», написанная П. А. Ойунским в 1930 г. по мотивам олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» и поставленная на сцене Якутского государственного национального театра в 1937 г. Героиней драмы стала Туйаарыма Куо, образ которой представлен и в сказании «Нюргун Боотур Стремительный» и является символом женской красоты и женственности у якутов. Имя героини послужило названием драмы, обладающей долголетием. Так, в 2015 г. китайская версия «Туйаарыма Куо» была представлена зрителям в национальной опере Кюньцуй в Пекине [42].

Другим примером вторичного текста оригинала П. А. Ойунского является прозаическая версия Е. В. Слепцовой – Куорсуннаах, опубликованная в 2007 г. Данная версия на якутском языке состоит из 201 рассказа и 60 иллюстраций художника И. Ю. Пестрякова.

По мотивам олонхо П. А. Ойунского создан мультфильм, озвученный на английском и немецком языках. По сюжету олонхо П. А. Ойунского в Якутии создан и первый кукольный мультфильм «Светлоликая Туйаарыма Куо» («Туналбаннаах ньуурдаах Туйаарыма Куо»). Большой популярностью пользуются скульптурные миниатюры (из дерева и кости), созданные по сюжету олонхо. Так, сюжет олонхо П. А. Ойунского представлен произведениями из дерева народного мастера РС (Я) В. И. Спиридонова.

Вторичные невербальные мономедийные и полимедийные тексты продолжают «жизнь» вербального оригинала в многомерном культурном пространстве мира. В данном случае успешность вторичных текстов также зависит от точности воссоздания в них культурной памяти, являющейся гиперединицей перевода и представленной в оригинале культуронимами [43, 44]. Межсемиотический перевод увеличивает переводимость «сильного» текста культуры и наряду с межъязыковым переводом способствует вовлечению текстов эпического наследия Якутии в интенсивный процесс межкультурного взаимодействия и взаимовлияния.

Заключение

Тексты олонхо как исторические воспоминания якутов о своей истории в форме идеализированной ретроспективной рефлексии служат надежным хранилищем культурной информации и памяти народа и могут быть определены как «сильные» тексты якутской культуры. В перспективе межъязыкового и межсемиотического перевода культурная память эпоса, представляющая гетерогенное информационное пространство, является универсальной операционной единицей перевода, относительно которой принимается решение на перевод. Как сложный культурный смысл, на основе которого генерируется эстетическая информация, культурная память определяется как гиперединица перевода, конституированная в каждом конкретном случае набором гипоединиц, служащих формальным представлением культурной памяти в эпическом тексте. Регулярными гипоединицами перевода, выделяемыми относительно вербального текста оригинала, выступают культуронимы – единицы, закрепленные за элементами культур.

Литература

1. Razumovskaya V. A. Still in search of a unit of translation: semantic situation // Meta. Résumés du colloque 60^e anniversaire de Meta: “Les horizons de la traduction: retour vers le futur”. Vol. 60. 2015, № 2. – p. 367. (на англ. яз.)
2. Vinay J. P., Darbelnet J. Stylistique comparée du français et de l’anglais. Méthode de traduction. – Paris: Didier Montréal; Beauchemin, 1958. – 331 p. (на франц. яз.)
3. Латышев Л. К. Курс перевода (эквивалентность перевода и способы ее достижения). – М.: Международные отношения, 1981. – 284 с.
4. Бархударов Л. С. Язык и перевод. – М.: Международные отношения, 1975. – 240 с.
5. Комиссаров В. Н. Слово о переводе. – М.: Международные отношения, 1973. – 215 с.
6. Алексеева И. С. Введение в переводоведение. – СПб.: Академия, 2004. – 352 с.
7. Гарбовский Н. К. Теория перевода. – М.: Изд-во МГУ, 2004. – 544 с.
8. Сдобников В. В., Петрова О. В. Теория перевода. – М.: АСТ, 2006. – 448 с.
9. Комиссаров В. Н. Современное переводоведение. – М.: Изд-во ЭТС, 2001. – 424 с.
10. Солодуб Ю. П. и др. Теория и практика художественного перевода. – М.: Академия, 2005. – 304 с.
11. Бродович О. И. Единица перевода: Онтология? Эвристика? // Материалы XXIX Межвузовской научно-методической конференции преподавателей и аспирантов. Вып. 8: Актуальные проблемы теории и практики перевода. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2000. – С. 11-23.
12. Минченков А. Г. Когнитивно-эвристическая модель перевода (на материале английского языка): дисс. ... д. филол. н. – СПб., 2008. – 319 с.
13. Лотман Ю. М. Структура художественного текста // Об искусстве. – СПб.: Искусство, 1998. – С. 14-285.
14. Разумовская В. А. Семантическая ситуация как единица художественного перевода // Вестник Московского городского педагогического университета. 2013, № 1 (11). – С. 72-80.
15. Разумовская В. А. Семантика художественного образа в оригинале и переводе: кот Бегемот // Проблемы истории, филологии, культуры. – Москва-Магнитогорск-Новосибирск: Российская академия наук, Магнитогорский госуниверситет. 2012, № 3. – С. 268-278.
16. Иванов В. Н. Олонхо – уникальное явление в мировой эпической культуре. – Якутск: Издательский дом СВФУ, 2014. – 158 с.
17. Assmann J. Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. – München: C. H. Beck, 1992. – 333 s. (на немец. яз.)
18. Бурцев А. А. Якутские олонхо в контексте эпических памятников народов мира // IDİL. 2013, № 8. Т. 2. – С. 201-216.
19. Ксенофонтов Г. В. Материалы по мифологии и легендарной истории якутов. – М.: Наука, 1977. – 246 с.
20. Антонов Е. П. Исторические исследования П. А. Ойунского // Северо-Восточный гуманитарный вестник. 2013, № 2 (7). – С. 34-38.
21. Илларионов В. В., Оросина Н. А. П. А. Ойунский и якутская фольклористика // Северо-Восточный гуманитарный вестник. 2013, № 2 (7). – С. 15-22.
22. Сидоров О. Г. П. А. Ойунский: олонхо как отражение древней истории народа саха // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова: Серия Эпосоведение. 2017, № 4 (08). – С. 98-107. doi 10.25587/SVFU.2017.4.8700.
23. Константинов И. В. Олонхо как историко-этнографический источник // Основоположник якутской советской литературы: сб. ст. к 80-летию со дня рождения П. А. Ойунского. – Якутск: Якутское книжное изд-во, 1974. – С. 215-220.
24. Илларионов В. В. Олонхо – эпическое наследие народа саха. – Новосибирск: Наука, 2016. – 334 с.
25. Кузьмина Н. А. Интертекст: тема с вариациями. Феномены культуры и языка в интертекстуальной интерпретации. – Омск: Изд-во Омского государственного университета, 2009. – 228 с.
26. Сидоров О. Г. «Мной оставленные песни в столетиях сохранит народ...». О Платоне Ойунском // Сибирские огни. 2018, № 4 [Электронный ресурс]. URL: <http://www.sibogni.ru/content/mnoy-ostavlennye-pesni-v-stoletyah-sohranit-narod> (дата обращения: 07.06.2018).

27. Nikolaeva N. A. The history of translation of the Yakut heroic epic olonkho into world's languages // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова: Серия Эпосоведение. – 2016, № 3 (03). – С. 85-90. doi 10.25587/SVFU.2016.3.10870 (на англ. яз.)
28. Ефремова Н. А., Варламова А.-С. В., Рожина И. В., Феоктистов С. П. Этапы развития переводческой деятельности в Республике Саха (Якутия) и ее современное состояние (на материале фольклорных текстов, переводной художественной литературы в контексте исторического освещения) // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2018, № 2 (80). – С. 312-317.
29. Слепцова Е. В. Мы родом из олонхо // Литературная газета. 2007, № 49 [Электронный ресурс]. URL: <http://www.lgz.ru/article/N49--6149---2007-12-05-/M%D1%8B-rodod-iz-olonho2489/> (дата обращения: 07.06.2018).
30. Пухов И. В. Олонхо – древний эпос якутов // Нюргун Боотур Стремительный. Якутский героический эпос олонхо. – Якутск: Якутское книжное изд-во, 1975. – С. 411-422.
31. Илларионов В. В., Уткин К. Д. Новый перевод героического эпоса саха // Полярная звезда. 2011, № 6. – С. 27-29.
32. Роббек Л. В. Функционально-семантические особенности языка олонхо: дисс. ... к. филол. н. – М., 2009. – 179 с.
33. Васильева А. А. Стратегии создания эпического мира олонхо средствами русского языка // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова: Серия Эпосоведение. 2017, № 2 (06). – С. 46-57. doi 10.25587/SVFU.2017.6.10662.
34. Винокуров В. В. Переводы якутского олонхо на различные языки мира // Эпическое наследие Евразии: Диалог культур и поколений. – СПб.: Астерион, 2008. – С. 84-90.
35. Тарасова З. Е. Фонологические аспекты перевода якутских имен собственных на английский язык (на материале якутского эпоса «Нюргун Боотур Стремительный») // Филологические науки. Вопросы теории и практики. Ч. 1. 2013, № 6 (24). – С. 202-205.
36. Гончаренко С. Ф. Поэтический перевод и перевод поэзии: константы и вариативность // Тетради переводчика. Вып. 24. – М.: Изд-во МГЛУ, 1999. – С. 107-122.
37. Казакова Т. А. Практические основы перевода. English-Russian. – СПб.: Союз, 2001. – 320 с.
38. Находкина А. А. О современном состоянии переводческой деятельности в Республике Саха (Якутия) // Актуальные проблемы перевода в свете языковой политики: сб. науч. трудов. – Якутск: ИГИ АН РС (Я), 2006. – С. 37-45.
39. Петрова Т. И. Типология перевода якутского эпоса олонхо на русский язык. – Якутск: ИПК СВФУ, 2010. – 134 с.
40. Хайруллин В. И. Лингвокультурные и когнитивные аспекты перевода: дисс. ... д. филол. н. – М., 1995. – 354 с.
41. Dyachkovskaya V. G. Translation Strategies in the Yakut Heroic Epic Olonkho: Lexical Problems (on the Nurgun Botur the Swift epic) // Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences. Vol. 10. 2016, № 9. – pp. 2398-2405. (на англ. яз.)
42. Винокуров В. В. Якутский героический эпос-олонхо на театральной сцене // Гуманитарные научные исследования. 2015, № 12 [Электронный ресурс]. URL: <http://human.snauka.ru/2015/12/13578> (дата обращения: 07.06.2018).
43. Razumovskaya V. A. Cultural Information/Memory and Aesthetic Information in Literary Translation // Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences. Vol. 6. 2012, № 5. – pp. 839-852. (на англ. яз.)
44. Razumovskaya V. A. Translating Aboriginal Siberian and Circumpolar Cultures in Russia // Translators, Interpreters, and Cultural Negotiators Mediating and Communicating Power from the Middle Ages to the Modern Era / F. M. Federici & D. Tessicini (Eds.) – London: PALGRAVE, 2014. – pp. 190-212. (на англ. яз.)

References

1. Razumovskaya V. A. Still in search of a unit of translation: semantic situation. In: Meta. Résumés du colloque 60^e anniversaire de meta: "Les horizons de la traduction: retour vers le futur". Vol. 60, 2015, No. 2, p. 367. (In Eng. lang.)

2. Vinay J. P., Darbelnet J. *Stylistique comparée du français et de l'anglais. Méthode de traduction*. Paris, Didier Montréal; Beauchemin, 1958, 331 p. (In French lang.)
3. Latyshev L. K. *Kurs perevoda (jektivnoost' perevoda i sposoby ee dostizheniya)* [The course of translation (translation equivalence and the means of its achievement)]. Moscow, Mezhdunarodnye otnosheniya, 1981, 284 p.
4. Barhudarov L. S. *Yazyk i perevod* [Language and translation]. Moscow, Mezhdunarodnye otnosheniya, 1975, 240 p.
5. Komissarov V. N. *Slovo o perevode* [The word about translation]. Moscow, Mezhdunarodnye otnosheniya, 1973, 215 p.
6. Alekseeva I. S. *Vvedenie v perevodovedenie* [Introduction into translation studies]. Saint Petersburg, Akademiya, 2004, 352 p.
7. Garbovskij N. K. *Teoriya perevoda* [Theory of translation]. Moscow, Izd-vo MGU, 2004, 544 p.
8. Sdobnikov V. V., Petrova O. V. *Teoriya perevoda* [Theory of translation]. Moscow, AST, 2006, 448 p.
9. Komissarov V. N. *Sovremennoe perevodovedenie* [Modern translation studies]. Moscow, Izd-vo ETS, 2001, 424 p.
10. Solodub Yu. P. *Teoriya i praktika hudozhestvennogo perevoda* [Theory and practice of literary translation]. Moscow, Akademiya, 2005, 304 p.
11. Brodovich O. I. *Edinica perevoda: Ontologiya? Jevristika?* [The unit of translation: Ontology? Heuristic?]. In: *Materialy 29 Mezhdunarodnoy nauchno-metodicheskoy konferencii prepodavatelej i aspirantov. Vyp. 8: Aktual'nye problemy teorii i praktiki perevoda* [The materials of 29th scientific-methodological conference of teachers and students. Iss. 8: Actual problems of the theory and practice of translation]. Saint Petersburg, 2000, pp. 11-23.
12. Minchenkov A. G. *Kognitivno-jevristscheskaya model' perevoda (na materiale anglijskogo yazyka)* [Cognitive-heuristic translation model (on the material of the English language)]. *Diss. ... d. filol. n.* Saint Petersburg, 2008, 319 p.
13. Lotman Yu. M. *Struktura hudozhestvennogo teksta* [The structure of literary text]. In: *Ob iskusstve* [About art]. Saint Petersburg, Iskusstvo, 1998, pp. 14-285.
14. Razumovskaya V. A. *Semanticheskaya situatsiya kak edinica hudozhestvennogo perevoda* [Semantic situation as a unit of translation]. In: *Vestnik Moskovskogo gorodskogo pedagogicheskogo universiteta* [Moscow City University Bulletin]. 2013, No. 1 (11), pp. 72-80.
15. Razumovskaya V. A. *Semantika hudozhestvennogo obraza v originale i perevode: kot Begemot* [Semantics of literary image in original and translation: the cat Behemoth]. In: *Problemy istorii, filologii, kul'tury* [The problems of history, philology, culture]. Moscow, Magnitogorsk, Novosibirsk, Rossijskaya akademiya nauk, Magnitogorskij gosuniversitet, 2012, No. 3, pp. 268-278.
16. Ivanov V. N. *Olonkho – unikal'noe yavlenie v mirovoj jepicheskoj kul'ture* [Olonkho – unique phenomenon in the world epic culture]. Yakutsk, Izdatel'skij dom SVFU, 2014, 158 p.
17. Assmann J. *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München, C. H. Beck, 1992, 333 s. (In German lang.)
18. Burcev A. A. *Jakutskie olonkho v kontekste jepicheskikh pamyatnikov narodov mira* [Yakut olonkho in the context of the epic monuments of the world peoples]. In: *ĪDĪL*. 2013, No. 8, vol. 2, pp. 201-216.
19. Ksenofontov G. V. *Materialy po mifologii i legendarnoj istorii yakutov* [The materials on mythology and legendary history of the Yakut people]. Moscow, Nauka, 1977, 246 p.
20. Antonov E. P. *Istoricheskie issledovaniya P. A. Ojuns'kogo* [Historical researches of P. A. Oyunsky]. In: *Severo-Vostochnyj gumanitarnyj vestnik* [North-Eastern Humanitarian Bulletin]. 2013, No. 2 (7), pp. 34-38.
21. Illarionov V. V., Orosina N. A. *P. A. Ojunskij i jakutskaja fol'kloristika* [Oyunsky and Yakut folklore studies]. In: *Severo-Vostochnyj gumanitarnyj vestnik* [North-Eastern Humanitarian Bulletin]. 2013, No. 2 (7), pp. 15-22.
22. Sidorov O. G. *P. A. Ojunskij: olonkho kak otrazhenie drevnej istorii naroda saha* [Olonkho as the reflection of the ancient history of the Sakha people]. In: *Vestnik Severo-Vostochnogo federal'nogo universiteta imeni M. K. Ammosova: Seriya Eposovedenie* [Vestnik of North-Eastern Federal university: Series Epic Studies]. 2017, No. 4 (08), pp. 98-107. doi 10.25587/SVFU.2017.4.8700.

23. Konstantinov I. V. *Olonho kak istoriko-ethnograficheskij istochnik* [Olonkho as historical-ethnographic source]. In: *Osnovopolozhnik jakutskoj sovetskoj literatury: sb. st. k 80-letiyu so dnya rozhdeniya P. A. Ojunsogo* [The founder of the Yakut Soviet literature: collection of articles devoted to the 80th anniversary of P. A. Oyunsky]. Yakutsk, 1974, pp. 215-220.
24. Illarionov V. V. *Olonho – jepicheskoe nasledie naroda saha* [Olonkho – epic legacy of Sakha people]. Novosibirsk, Nauka, 2016, 334 p.
25. Kuz'mina N. A. *Intertekst: tema s variacijami. Fenomeny kul'tury i yazyka v intertekstual'noj interpretacii* [Intertext: the theme with variations. The phenomena of culture and language in intertextual interpretation]. Omsk, Izd-vo Omskogo gosudarstvennogo universiteta, 2009, 228 p.
26. Sidorov O. G. "Mnoj ostavlennye pesni v stolet'jah sohranit narod...". *O Platone Ojunsom* ["The people will safe my songs in centuries ...". About Platon Oyunsky]. In: *Sibirskie ogni* [Siberian Lights]. 2018, № 4 [Web resource]. URL: <http://www.sibogni.ru/content/mnoy-ostavlennye-pesni-v-stoletyah-sohranit-narod> (accessed June 7, 2018).
27. Nikolaeva N. A. The history of translation of the Yakut heroic epic olonkho into world's languages. In: *Vestnik Severo-Vostochnogo federal'nogo universiteta imeni M. K. Ammosova: Seriya Eposovedenie* [Vestnik of North-Eastern Federal university: Series Epic Studies]. 2016, No. 3 (03), pp. 85-90. doi 10.25587/SVFU.2016.3.10870 (In Eng. lang.)
28. Efremova N. A., Varlamova A.-S. V., Rozhina I. V., Feoktistov S. P. *Jetapy razvitiya perevodcheskoj deyatel'nosti v respublike Saha (Jakutiya) i ee sovremennoe sostoyanie (na materiale fol'klornyh tekstov, perevodnoj hudozhestvennoj literatury v kontekste istoricheskogo osveshcheniya)* [The stages of the development of the translation activity in the Sakha (Yakutia) Republic and its current condition (on the material of folklore texts, translated fiction in the context of historical observation)]. In: *Filologicheskie nauki. Voprosy teorii i praktiki*. [Philological sciences. The issues of theory and practice]. 2018, No. 2 (80), pp. 312-317.
29. Slepčova E. V. *My rodóm iz olonho* [We are from olonkho]. In: *Literaturnaya gazeta* [Literary Newspaper]. 2007, No. 49 [Web resource]. URL: <http://www.lgz.ru/article/N49--6149---2007-12-05-/M%D1%8B-rodóm-iz-olonho2489/> (accessed June 7, 2018).
30. Puhov I. V. *Olonho – drevnij ehpos jakutov* [Olonkho – ancient epos of the Yakuts]. In: *Nyurgun Bootur Stremitel'nyj. Yakutskij geroicheskij epos olonho* [Nurgun Bootur the Swift. Yakut heroic epic olonkho]. Yakutsk, Jakutskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1975, pp. 411-422.
31. Illarionov V. V., Utkin K. D. *Novyj perevod geroicheskogo jeposa saha* [New translation of the Sakha heroic epic]. In: *Polyarnaya zvezda* [Polar star]. 2011, No. 6, pp. 27-29.
32. Robbek L. V. *Funkcional'no-semanticheskie osobennosti yazyka olonho* [Functional and semantic peculiarities of the olonkho language]. *Diss. ... k. filol. n.* Moscow, 2009, 179 p.
33. Vasil'eva A. A. *Strategii sozdaniya epicheskogo mira olonho sredstvami russkogo yazyka* [Strategies of creation of the olonkho epic world by means of the Russian language]. In: *Vestnik Severo-Vostochnogo federal'nogo universiteta imeni M. K. Ammosova: Seriya Jeposovedenie* [Vestnik of North-Eastern Federal university: Series Epic Studies]. 2017, No. 2 (06), pp. 46-57. doi 10.25587/SVFU.2017.6.10662.
34. Vinokurov V. V. *Perevody jakutskogo olonho na razlichnye yazyki mira* [Translations of the Yakut olonkho into various languages of the world]. In: *Jepicheskoe nasledie Evrazii: Dialog kul'tur i pokolenij* [The epic legacy of Euro-Asia: The dialogue of cultures and generations]. Saint Petersburg, Asterion, 2008, pp. 84-90.
35. Tarasova Z. E. *Fonologicheskie aspekty perevoda jakutskih imen sobstvennyh na anglijskij yazyk (na materiale jakutskogo jeposa "Nyurgun Bootur Stremitel'nyj")* [Phonological aspects of the Yakut proper names translation into English (on the material of the Yakut epic "Nurgun Bootur the Swift"). In: *Filologicheskie nauki. Voprosy teorii i praktiki* [Philological sciences. Issues of theory and practice]. 2013, No. 6 (24), part 1, pp. 202-205.
36. Goncharenko S. F. *Poehticheskij perevod i perevod poehzii: konstanty i variativnost'* [Poetic translation and translation of poetry: constants and variability]. In: *Tetradj perevodchika. Vyp. 24.* [Translator's notebooks. Vol. 24]. Moscow, Izd-vo MGLU, 1999, pp. 107-122.
37. Kazakova T. A. *Prakticheskie osnovy perevoda. English-Russian* [Practical basis of translation. English-Russian]. Saint Petersburg, Soyuz, 2001, 320 p.
38. Nahodkina A. A. *O sovremennom sostoyanii perevodcheskoj deyatel'nosti v Respublike Saha (Jakutiya)* [About the modern condition of translation activity in the Sakha (Yakutia) Republic]. In: *Aktual'nye problemy*

perevoda v svete yazykovoj politiki: sb. nauch. trudov [Actual problems of translation in the context of the language policy: collection of scientific works]. Yakutsk, IGI AN RS (Ya), 2006, pp. 37-45.

39. Petrova T. I. *Tipologiya perevoda jakutskogo ehposa olonho na russkij yazyk* [The typology of translation of the Yakut epic olonkho into the Russian language]. Yakutsk, IPK SVFU, 2010, 134 p.

40. Hajrullin V. I. *Lingvokul'turnye i kognitivnye aspekty perevoda* [Linguo-cultural and cognitive aspects of translation]. Diss. ... d. filol. n. Moscow, 1995, 354 p.

41. Dyachkovskaya V. G. *Translation strategies in the Yakut heroic epic olonkho: lexical problems (on the "Nurgun Botur the Swift" epic)*. In: *Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences*. Vol. 10, 2016, No. 9, pp. 2398-2405. (In Eng. lang.)

42. Vinokurov V. V. *Jakutskij geroicheskij ehpos-olonho na teatral'noj scene* [Yakut heroic epos-olonkho on the theatre stage]. In: *Gumanitarnye nauchnye issledovaniya* [Humanitarian scientific researches]. 2015, No. 12 [Web resource]. URL: <http://human.snauka.ru/2015/12/13578> (accessed June 7, 2018).

43. Razumovskaya V. A. *Cultural information/memory and aesthetic information in literary translation*. In: *Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences*. Vol. 6, 2012, No. 5, pp. 839-852. (In Eng. lang.)

44. Razumovskaya V. A. *Translating aboriginal Siberian and circumpolar cultures in Russia*. In: *Translators, Interpreters, and Cultural Negotiators Mediating and Communicating Power from the Middle Ages to the Modern Era*. London: PALGRAVE MACMILLAM, 2014, pp. 190-212. (In Eng. lang.)

DOI 10.25587/SVFU.2018.11.16940

УДК 398.22:81'25

Ю. В. Лиморенко

Институт филологии СО РАН

МАСЬ КНЯ В ЭПОСЕ: ПРОБЛЕМЫ И ОСОБЕННОСТИ ПЕРЕВОДА

Аннотация. Статья посвящена анализу переводов наименований масти коня в эпическом тексте и возможностям переводчика в этой области. Источниками материала для исследования являются тексты эпических сказаний, изданных в академических сериях «Эпос народов СССР» (ныне «Эпос народов Евразии») и «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока». Высокий уровень научной подготовки этих публикаций позволяет использовать их для теоретических обобщений.

Наименование масти коня – важная черта эпического стиля: масть служит индивидуальной характеристикой коня, его именем, может показывать его происхождение. Исследуются два пути перевода конских мастей: следование принятой профессиональной терминологии и более свободный подход к выбору лексики. Изучение примеров мастей коня показывает, что они не всегда соотносятся с реальными. Конь в эпическом тексте обладает множеством сверхъестественных свойств и способностей, поэтому и его масть может отличаться от мастей реально существующих лошадей. С учётом этого автор приходит к выводу, что переводчику нет необходимости строго придерживаться профессиональной терминологии – использование широкого набора цветовых обозначений не только возможно, но и лучше отвечает задачам перевода фольклорного текста. Однако имеет смысл знать основы коневодческой терминологии и соблюдать некоторые принципы наименования мастей, принятые в русском языке: не использовать слова «чёрный, коричневый» – вместо них лучше «вороной, карий, бурый», с осторожностью использовать слова «голубой, синий».

Как правило, обозначение масти коня состоит из двух слов, где первое, согласно нашим выводам, обозначает оттенок основной масти, называемой вторым. В статье изучены способы передачи цветовой лексики, используемой для описания масти, и предложены варианты перевода, наиболее отвечающие стилистике эпоса. Способы перевода мастей коня – один из путей воссоздания в переводе эпического стиля оригинала и сохранения художественных особенностей эпоса.

Ключевые слова: эпос, перевод эпоса, фольклористический перевод, стилистика эпоса, богатырский конь, масть коня, парные слова, лексико-тематическая группа «масть коня», постоянные эпитеты, цветовые обозначения, коневодческая терминология.

Yu. V. Limorenko

Horse coat colours in the epic: problems and peculiarities of translation

Abstract. The paper is devoted to the analysis of translations of the names of the horse coat colors in the epic text and the possibilities of a translator in this field. The sources of the material for the study are the texts of epic tales published in the academic series “Epic of the Peoples of the USSR” (at present “Epic of the Peoples of Eurasia”) and “Monuments of Folklore of the Peoples of Siberia and the Far East”. The high level of scientific edition of these publications makes it possible to use them for theoretical justification.

ЛИМОРЕНКО Юлия Викторовна – к. филол. н., н. с. сектора фольклора народов Сибири Института филологии СО РАН, Новосибирск, Россия.

E-mail: limorenko.yulia@yandex.ru

LIMORENKO Yulia Viktorovna – Candidate of Philological Sciences, Researcher of Siberian Folklore sector, Philology Institute of Siberian Branch of Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Russia.

E-mail: limorenko.yulia@yandex.ru

The name of the horse coat color is an important feature of the epic style: the color serves as an individual characteristic of the horse, in some cases the color of a horse is its name, it also can describe its origin. Two ways of translating horse coat colors are investigated: following the accepted professional terminology and the free approach to the choice of vocabulary. The study of examples of horse colors shows that they do not always correspond to real ones. The horse in the epic text has a lot of supernatural properties and abilities, so his color can be different from the colors of real horses. With this in mind, the author comes to the conclusion that the translator does not need to strictly follow to professional terminology – the use of a wide range of color significations is not only possible, but also better suits the aims of translating a folk text. However, it makes sense to know the basics of horse breeding terminology and to observe some principles of denomination of horse colors adopted in the Russian language: not to use the words “black, brown” – instead of them it is better to use “crow, sorrel, bay”, to use with care the word “blue”.

As a rule, the designation of a horse color consists of two words, the first of them, according to our conclusions, denotes a shade of the main color named by the second word. In the paper methods of translation of colors used for the description of a horse color are studied, and offered are variants of translation, most corresponding to the style of the epic. The ways of translating the horse colors are one of the methods of representing the epic style of the original in the translation and preserving the artistic features of the epic.

Keywords: epic, translation of the epic, folklore translation, stylistics of the epic, heroic horse, horse coat color, pair words, lexico-thematic group “horse coat color”, permanent epithets, color designations, horse breeding terminology.

Введение

Богатырский конь – важнейший персонаж героических сказаний народов Южной Сибири, играющий большую, нередко ключевую роль в развёртывании сюжета: «Чудесный конь – часто “небесный” – не только участник походов, помогающий своему хозяину добиться победы. Конь в эпосе покровитель и руководитель хозяина, превосходящий его в даре предвидения, быстроте реакций в сложных ситуациях, обладающий твёрдой волей, подчиняющей себе всадника в минуты, когда тот проявляет слабость. Даже в чувстве долга он иногда стоит выше, чем героический батыр» [1, с. 124-125].

Описание облика, необычных способностей, невероятно быстрого бега коня – неотъемлемые элементы характеристики эпического персонажа. И именно описание коня, особенно наименование его масти, может стать непростой задачей для переводчика: для качественного перевода этих наименований нужно понять, как они устроены, из каких элементов состоят и какие средства их передачи имеются в распоряжении переводчика. В настоящей статье исследуются характер и состав наименований масти эпических коней, способы их передачи на русский язык и возникающие при этом сложности. В качестве материала для исследования привлекаются алтайские, бурятские, хакаские и шорские героические сказания, хакаские прозаические предания о богатырях и их конях. Тексты, используемые в исследовании, опубликованы в оригинале и в русском переводе в томах академических серий «Эпос народов СССР» и «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока».

Два подхода к переводу масти коня и применение специальной терминологии

В переводах эпических сказаний для обозначения масти коней используется следующая лексика:

- термины, принятые только в отношении конской масти и не употребляемые больше нигде (каурый, караковый, вороной, гнедой);
- термины, обозначающие масть любых животных (сивый, пегий, серый, рыжий);
- термины, не являющиеся названиями мастей (голубой, белый, красный, зеркальный, звёздный).

В алтайских, хакаских, якутских, бурятских эпических текстах масть коня, за редкими исключениями, обозначается двойным определением: сиво-серый, тёмно-рыжий, кроваво-рыжий, бело-буланый. В переводе обе части определения могут быть и традиционными обозначениями мастей (буланый, каурый), и универсальными цветовыми обозначениями (красный, голубой), и словами, которые передают цвет описательно (кровавый, пепельный). Помимо двойного описания масти в бурятских улигерах встречается парное описание коня, в которой одна из частей

описания – масть, а вторая – телосложение или иная характеристика: *нарьхан зээрдэ морин* ‘стройный рыжий конь’ [2, с. 534-535], *ганзагата боро морин* ‘вьючный серый конь’ [2, с. 536-537], *нарихан шарга морин* ‘стройный соловый конь’ [2, с. 536], *найр алаг морин* ‘выездной пегий конь’ [2, с. 538-539]. Тот факт, что одним из компонентов описания коня бывает не цветное, а другое определение, может говорить о соблюдении в этом случае принципа парности слов как стилистической черты эпического текста, не связанной непременно с мастью.

Работая над переводом эпоса, переводчик имеет два основных пути передачи масти коней. Первый – максимально строгое следование русской коневодческой терминологии, второй – более свободный подход, позволяющий передавать названия мастей описательно. Разница в их использовании значительна. Так, первый из путей, к примеру, не позволяет обозначать ни одну масть как «белую» – в русской коневодческой терминологии белой масти нет. К тому же читатель фольклорного текста не обязан знать все тонкости обозначения мастей; восприятие даже таких частотных названий мастей, как «буланный» или «каурий», уже требует обращения к справочникам. Трудно ожидать, что без специальных примечаний читатель знает, как выглядит «подласая» или «олене-гнедая» лошадь.

Второй подход дает больше свободы в передаче необычных «составных» описаний эпических коней, однако тоже требует использования хотя бы самых распространённых и известных названий мастей. Внимание к масти коня подчёркивает его значимость в структуре сказания. Не вдаваясь в рамки данной статьи в вопросы роли коня в культурах Сибири, обратим более пристальное внимание на характер передачи составных частей обозначений масти. Н. С. Чистобаева, посвятившая специальное исследование обозначениям масти коня в хакасских сказаниях [3], выделяет 11 основных мастей и 10 уточняющих определений к ним; различные (но не полностью свободные) сочетания этих обозначений встречаются в текстах сказаний в большом количестве [3]. Масти эпических коней – настолько важная сюжетная характеристика, что наименованием масти в башкирском эпосе (ещё один вариант тюркской эпической традиции) называются разные типы коней в зависимости от их природы: «В мифологическом сознании башкир существуют несколько типов коней в зависимости от их масти и среды обитания: небесные, водные и пещерные *акбузаты* <...> досл. “бело-серая лошадь”, небесные *хараты* <...> “буланая лошадь”, <...> подземные *караты* <...> “вороняя лошадь”...» [4, с. 53].

Какой именно облик должен иметь конь с «составной» мастью, мы не знаем: это одна из художественных условностей эпоса, особенно если речь идёт о таких фантастических мастях, как *наран гэрэл морин* – «солнечно-зеркальный конь» [5]. Помимо удивительной масти, у богатырского коня бывают и другие особенности. Например, *ала хула асхыр* – «пего-саврасый жеребец», конь богатырки Ай-Хуучин – трехий: «...признак того, что слышит все происходящее, на земле, под землей, на небе» [6, с. 40]. В том же сказании действует *ханаттыг хызыл хоор ат* – «крылатый красно-каурий конь» [6]. Все эти признаки вместе с необычными мастями отражают сверхъестественную природу богатырских коней, тем более что многие из них имеют чудесное происхождение. Так, в указателе персонажей в томе алтайских сказаний говорится: *кан-јеерен* – «это масть, которой в алтайском эпосе обозначены кони “небесные”, т. е. ниспосланные творцом богатырю при рождении и сопровождающие его в земной и неземной жизни» [7, с. 643].

В практическом плане для переводчика из всего сказанного следует тот вывод, что нет смысла стараться точно придерживаться научного описания конских мастей: кони в эпосе не реалистичны – об этом говорят их масти, чудесные способности, дар человеческой речи. Для создания яркого образа эпического коня переводчик может позволить себе выбрать те цветовые характеристики мастей, которые, с одной стороны, максимально близки к оригиналу, с другой – понятны читателю.

Единообразие перевода мастей

Имея дело с большим объёмом текста, переводчик нередко с трудом отслеживает по всему тексту единообразие перевода одних и тех же конструкций, формул, повторяющихся эпитетов, в т. ч. обозначений масти коня. Например, в тексте сказания «Ай-Хуучин» упоминается *ах хоор ат*, в разных местах переведённый как «бело-каурий» и «сиво-каурий конь» [6, с. 62, 63]. Как мы видели выше, «сивый» – это скорее *кёк*, чем *ах*; в результате у читателя, не знакомого с языком оригинала, может сложиться впечатление, что персонаж по ходу действия поменял

коня. В отношении любых повторяющихся формул, устойчивых оборотов, постоянных эпитетов единство вариантов перевода очень важно. Современные способы обработки текста позволяют выбрать из большого массива текстов все нужные сочетания, ничего не пропуская, и проследить за единообразием их передачи; этим переводчику не следует пренебрегать, в противном случае в переводе разрушается одна из составляющих эпического стиля.

Единообразие важно ещё и потому, что часто наименование коня по масти служит его именем собственным, поэтому во многих изданиях эпоса пишется с заглавной буквы. В этом случае имя-масть может и не переводиться; так, коней Манаса зовут Айбанбоз («большой серый») и Аккула («бело-буланный») [8]. Аналогично в алтайском сказании «Очи-Бала» конь богатырки называется мастью-именем Кан-Дьерен («крово-рыжий») [7].

Отдельная задача переводчика – выбрать вариант перевода слов, составляющих масть коня, если у них может быть больше одного значения. Метод однозначных соответствий здесь может подвести: основное, словарное значение слова не всегда подходит для перевода лошадиной масти. В «Хакасско-русском историко-этнографическом словаре» у слова *сабдар* приводятся два значения: масть лошади – игреневый, и масть лисы – «светлорыжая» [9, с. 102]. Далее в той же статье приведены ещё варианты мастей со словом *сабдар* в составе: *ах сабдар*, *кёк сабдар*, *чулум сабдар*, но как перевести их на русский – нужно искать отдельно, причём слова *чулум* в самом словаре нет, а у слова *кёк* указаны значения «синий» и «зелёный», а применительно к масти лошади – «сивый» [9, с. 50]. Какой масти будет наш конь *кёк сабдар* – сине-игреневый, сиво-игреневый, зелёно-рыжий – зависит в основном от чувства меры переводчика.

Рассмотрим подробнее варианты названий мастей и способы их передачи на русский язык. Самые частые составные элементы двойной масти – *ах* ‘белый’, *хан* ‘кровоавый’, *хызыл* ‘красный’, *кёк* ‘сивый’ и *хара* ‘чёрный/вороной’¹. Этими цветовыми определениями дополняются основные названия мастей: *позырах* ‘рыжий’, *ой* ‘буланный’, *хоор* ‘каурий’, *чахыр* ‘чубарый’, *пора* ‘серый’, *күрең* ‘бурый/карий’, *сабдар* ‘игреневый’, *халтар* ‘мухортый’, *торыг* ‘гнедой’ и некоторые др., менее частые.

Варианты передачи цветовых обозначений

Примеры, взятые из текста сказания, показывают, что в разных случаях одни и те же элементы описания масти могут переводиться различными способами, иногда эти способы спорны. Рассмотрим прилагательное *ак/ах* – частый начальный элемент составной масти. Если *ах чахыр ат* – это «бело-чубарый конь», то *ах хоор ат* – уже «светло-каурий» [6]. Основания для создания таких различий в переводе не вполне ясны; *ах сабдар* так же может быть «светло-игреневым», как и «бело-игреневым», поскольку, как было выяснено ранее, масти коней в эпосе не реалистичны. Более последовательно принцип перевода первой части *ак* соблюдается в издании «Маадай-Кара»: *ак боро ат* всегда «светло-серый конь» [10].

Слово *хара* как определение к масти практически никогда не переводится как «чёрный», а чаще всего как «тёмный»: *хара күрең ат* ‘тёмно-бурый конь’, *хара торыг ат* ‘тёмно-гнедой конь’ [11], *кара-калтар ат* ‘тёмно-гнедой конь’, *кара сур ат* ‘тёмно-серый конь’ [10].

Собственно вороные кони в эпосе встречаются сравнительно редко: в шорском сказании [12] действует *ай кара ат* – в переводе просто «чёрный конь». К этому переводу есть два замечания: во-первых, элемент *ай* – «луна, лунный» – остался без перевода, во-вторых, для обозначения масти во всех случаях лучше использовать русское слово «вороной» – прилагательное «чёрный» традиционно не применяется к масти лошадей. В другом месте этого же сказания *ай кара ат* переводится как «чернее безлунной ночи конь»; основания для этого перевода также не вполне ясны. В томе алтайских героических сказаний [7] *килинг кара ат* переведён как «бархатно-чёрный конь»; в этом случае перевод *кара* как «чёрный» может быть подходящим, если понимать «бархатно-чёрный» как «цвета чёрного бархата»: цветное определение относится к материалу, с которым сравнивают коня, а не к самому коню. Вороной конь (*хара морин*) встречается в бурятском сказании «Аламжи-мэргэн» [13]. В улигере «Осодор Мэргэн» [5] встречается *хара соохор морин* – в переводе «чубарый конь», элемент *хара* остался без перевода, хотя вполне возможен перевод «тёмно-чубарый» (ср. хакасские «тёмно-бурый», «тёмно-гнедой»).

¹ О том, почему мы приводим здесь два варианта перевода, будет сказано ниже.

Относительно слова **кёк** также имеются разночтения: оно может переводиться как «сивый» (*кёк порат* = *кёк пора ат* ‘серо-сивый конь’) или как «голубой, синий» (*тигир ёё кёк пора ат* ‘небесно-сине-серый конь’, *ах кёк ат* ‘бело-голубой конь’). В тексте сказания «Ай-Хуучин», однако, встречается разночтение: *кёк пора ат* переведено и как «сине-серый конь», и как «серо-голубой конь». Поскольку речь идёт о разных конях (*кёк пора ат* – конь богатыря Темир-Теека, *тигир ёё кёк пора ат* – конь Кюн-Хана), это различие, возможно, оправдано, однако если читатель сравнит оригинал с переводом, у него могут появиться вопросы. Н. С. Чистобаева указывает, что в двух хакасских сказаниях *кёк* переведено как «небесный» (по голубому цвету неба): *тогыс хулас сынныг кёк пора ат* – «небесно-серый конь девяти сажен в длину», *кёк ала ат* – «небесно-пегий конь» [3, с. 53]. Существует и вариант *тигир ёё туктиг кёк ат* – «голубой конь с шерстью небесного цвета» [3, с. 53]. Нам представляется, что перевод первых двух вариантов наименования масти несколько искусствен: *кёк* как градиент масти здесь вполне возможно перевести как «сивый»; тогда *кёк пора ат* – это «сиво-серый конь» (хотя в издании «Ай-Хуучин» [6] такая же масть переведена как «серо-голубой конь»), а *кёк ала ат* – «сиво-пегий конь». Но если есть основания подчеркнуть именно небесное происхождение коня, перевод *кёк* как «небесный» приемлем в силу того, что, как мы говорили ранее, масти коней в эпосе не вполне соответствуют реальным.

Определение **позырах** практически во всех случаях переводится как «рыжий»; в текстах эта масть встречается часто, в т. ч. в сложных сочетаниях, например: *хан хызыл хан позрах ат*, букв. «крово-красный крово-рыжий конь», в тексте тома «Несказочная проза хакасов» этот оборот переведён просто как «крово-рыжий конь» [11, с. 210-211]. В общем случае перевод «рыжий» достаточно точен. Однако рыжая и близкие к ней масти могут обозначаться и другими способами. Так, в алтайском сказании встречается *jeeren ат* и *кан-jeeren ат*; *jeeren*, как указывают авторы алтайско-русского словаря [14, с. 51], обозначает парнокопытное животное – косулю или джейрана (степную газель), а также рыжую масть скота (не только лошади). *Кан-jeeren ат*, таким образом, – это «крово-рыжий конь» [7]. Элемент «кровавый, цвета крови» встречается в хакасских названиях мастей: *хан поз(ы)рах ат* ‘крово-рыжий конь’ [6]; в качестве первого элемента названия рыжей масти может выступать и слово *хызыл* ‘красный’: *хызыл хоор ат* ‘красно-каурый конь’ [6]. Имеется и вариант масти *хан хызыл ат* – в тексте хакасского предания она передана как «крово-рыжий конь» [11], но возможен и перевод «крово-красный» или «красно-рыжий»: оба цветовых элемента здесь, как показали предыдущие примеры, взаимозаменяемы.

Относительно масти, обозначаемой в хакасских текстах словом **күрең**, также имеются разночтения. Самый частый вариант перевода – «бурый»: это приемлемо, поскольку словарный перевод «коричневый» в русском языке не применяется к масти лошадей. Однако есть русское слово, связанное с лексико-тематической группой «масти коней» и называющее тот же цвет: «карий». В хакасском сказании сочетание *хара күрең ат* переведено разными способами – то как «тёмно-бурый», то как «тёмно-каурый», что не совсем точно: для каурой масти используется хакасское слово *хоор* [9, с. 189]. Вполне возможно передать *хара күрең ат* по-русски как «тёмно-карий конь» – элемент *хара* здесь уместно толковать как «тёмный», этот вариант подкрепляется такими примерами перевода, как *хара торыг ат* – «тёмно-гнедой конь» [6], *ка-ра-калтар ат* – «тёмно-мухортый конь» [7]. Аналогичные примеры не вполне удачного употребления слова «коричневый» встречаются в шорских сказаниях. Так, *уш кулактыг қан қор ат* переведено как «красно-коричневый конь с тремя ушами» [12], хотя *қор* (в тексте *қор*) означает «бурый» [15, с. 26]. Перевод «красно-бурый конь» был бы не только более точен, но и более близок к стилистике эпоса.

Как можно заметить, в двойном названии масти первый элемент часто обозначает степень проявления или градиент цвета, названного вторым элементом; так, *ах/ак* практически всегда корректно переводить как «светлый», *кара/хара* – как «тёмный». Самые часто встречающиеся начальные элементы двойной масти – *ак/ах* ‘светлый’, *кара/хара* ‘тёмный’, *ала* ‘пегий’, *кёк* ‘серый’ или ‘сивый’, *хан* ‘кровавый’ или ‘красный’.

Выше упоминалось, что у переводчика нет необходимости тщательно соблюдать правила коневодческой традиции наименований масти, поскольку эпические кони не реалистичны по своим свойствам, включая масть. Поэтому если переводчик желает создать впечатление боль-

шей реалистичности, то логично, например, переводить *кõк* как «сивый», в исключительных случаях как «серый», а если нужно подчеркнуть необычность, сверхъестественность коня, то *кõк* может быть переведено и как «голубой, небесный». В компетенции переводчика остаётся определение уместности того или иного варианта перевода, но к технике это уже не имеет прямого отношения. Однако во всех случаях комментариев с буквальным переводом составных частей обозначения масти весьма желателен: это помогает исследователю использовать текст перевода в научных целях.

Заключение

Решая проблему перевода наименований масти коней в эпосе и связанных с ним жанрах, переводчик может пойти по одному из двух путей: максимально точно следовать профессиональной коневодческой терминологии (которую ещё надо знать) или более свободно выбирать лексику для передачи цветовых обозначений, поскольку масти коней в фольклоре в целом нереалистичны и не всегда отражают действительно возможные варианты окраса. Опыт показывает, что второй подход даёт переводчику больше возможностей и делает богаче переводной текст. К тому же при этом подходе появляется возможность передавать небольшие различия мастей.

Как правило, обозначение масти коня состоит из двух частей: первая (их набор сравнительно невелик) – это степень проявления цвета (тёмный, светлый, сивый, кровавый, пегий, серый), вторая – основная масть (буланый, каурый, вороной, игреневый, рыжий и т. д.). Мы пришли к выводу, что, несмотря на довольно свободный выбор цветовых обозначений масти, при переводе имеет смысл придерживаться хотя бы основных правил наименования мастей лошади: не употреблять по отношению к ней слова «чёрный» (лучше «вороной») и «коричневый» (лучше «карий» или «бурый»), с осторожностью использовать слово «голубой» (лучше «сивый»). Применение этих приёмов позволит создать точный в художественном отношении перевод, где значение масти коня для эпического стиля будет сохранено.

Литература

1. Липец Р. С. Образы батыра и его коня в тюрко-монгольском эпосе. – М.: Наука, 1984. – 264 с.
2. Кузьмина Е. Н. Указатель типических мест героического эпоса народов Сибири (алтайцев, бурят, тувинцев, хакасов, шорцев, якутов). Экспериментальное издание. – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2005. – 1383 с.
3. Чистобаева Н. С. Устойчивые элементы и типические места хакасского эпоса (на примере масти богатырского коня) // Гуманитарные науки в Сибири. 2002, № 3. – С. 50-55.
4. Бухарова Г. Х. Концепт КОНЬ в башкирской лингвокультуре (на материале башкирского мифологического эпоса) // Вопросы когнитивной лингвистики. 2012, № 2 (031). – С. 51-60.
5. Бурятский героический эпос. Тохонхойн Ганса Толэй Мэргэн. Осодор Мэргэн / Сост. Е. Н. Кузьмина. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; рукопись). – 20 п. л. (на бурятском и русском яз.)
6. Хакасский героический эпос. Ай-Хуучин / Сост. В. Е. Майногашева. – Новосибирск: Наука, 1997. – 479 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 16). (на хакасском и русском яз.)
7. Алтайские героические сказания. Очи-Бала. Кан-Алтын / Сост. З. С. Казагачева. – Новосибирск: Наука, 1997. – 668 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 15). (на алтайском и русском яз.)
8. Манас. Киргизский героический эпос. Кн. 1. – М.: Гл. ред. вост. лит-ры, 1984. – 544 с. (Эпос народов СССР). (на кыргызском и русском яз.)
9. Бутанаев В. Я. Хакасско-русский историко-этнографический словарь. – Абакан: УПП «Хакасия», 1999. – 240 с.
10. Маадай-Кара. Алтайский героический эпос. – М.: Гл. ред. вост. лит-ры, 1973. – 474 с. (Эпос народов СССР). (на алтайском и русском яз.)
11. Несказочная проза хакасов / Сост. Л. К. Ачитаева, С. К. Кулумаева, В. В. Миндибекова, Г. Б. Сыченко. – Новосибирск: Наука, 2016. – 540 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 34). (на хакасском и русском яз.)
12. Шорские героические сказания. Кан Перген. Алтын Сырык / Сост. А. И. Чудояков. – Новосибирск: Наука, 1998. – 463 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 17). (на шорском и русском яз.)

13. Бурятский героический эпос. Аламжи Мэргэн молодой и его сестрица Агуй Гохон / Сост. М. И. Тулохонов. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1991. – 312 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока). (на бурятском и русском яз.)
14. Баскаков Н. А., Тошчакова Т. М. Ойротско-русский словарь. – М.: Гос. изд-во иностр. и нац. словарей, 1947. – 312 с.
15. Шор-казак пазок казак-шор үргедиг сөстүк. Шорско-русский и русско-шорский словарь. – Кемерово: Кемеровское кн. изд-во, 1993. – 149 с.

References

1. Lipets R. S. *Obrazy batyra i ego konia v tiurko-mongol'skom epose* [Images of batyr and his horse in the Turkic and Mongolian epic]. Moscow, Nauka, 1984, 264 p.
2. Kuz'mina E. N. *Ukazatel' tipicheskikh mest geroicheskogo eposa narodov Sibiri (altaitsev, buriat, tuvintsev, khakasov, shortsev, jakutov). Eksperimental'noe izdanie* [Index of loci communi of the heroic epic of the peoples of Siberia (Altaians, Buryats, Tuvans, Khakasses, Shors, Yakuts). Experimental edition]. Novosibirsk, Izd-vo SO RAN, 2005, 1383 p.
3. Chistobaeva N. S. *Ustoichivye elementy i tipicheskie mesta khakasskogo eposa (na primere masti bogatyrskogo konia)* [Constant elements and loci communi of the Khakass epic (the case of the bogatyr's horse paint)]. In: *Gumanitarnye nauki v Sibiri* [Humane studies in Siberia]. 2002, No. 3, pp. 50-55.
4. Bukharova G. Kh. *Kontsept KON'v bashkirskoi lingvokul'ture (na materiale bashkirskogo mifologicheskogo eposa)* [Concept HORSE in the Bashkir linguoculture (on material of Bashkir mythologic epic)]. In: *Voprosy kognitivnoi lingvistiki* [Problems of cognitive linguistics]. 2012, No. 2 (031), pp. 51-60.
5. *Buriatskii geroicheskii epos. Tokhonoin Gansa Tolei Mergen. Osodor Mergen* [Buryat heroic epic. Tokhonoin Gansa Tolei Mergen. Osodor Mergen]. *Comp. E. N. Kuz'mina*. (Pamyatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka; rukopis') [Monuments of Folklore of the Peoples of Siberia and the Far East; manuscript]]. Sost. V. E. Mainogasheva. 20 p. (In Buryat and Russ. lang.)
6. *Khakasskii geroicheskii epos. Ai-Khuuchin* [Khakass heroic epic. Ai-Khuuchin]. Sost. V. E. Mainogasheva. Novosibirsk, Nauka, 1997, 479 p. (Pamyatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka; T. 16 [Monuments of Folklore of the Peoples of Siberia and the Far East; Vol. 16]). (In Khakass and Russ. lang.)
7. *Altaiiskie geroicheskie skazania. Ochi-Bala. Kan-Altyn* [Altai heroic epics. Ochi-Bala. Kan-Altyn]. Sost. Z. S. Kazagacheva. Novosibirsk, Nauka, 1997, 668 p. (Pamyatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka; T. 15 [Monuments of Folklore of the Peoples of Siberia and the Far East; Vol. 15]). (In Altai and Russ. lang.)
8. *Manas. Kirgizskii geroicheskii epos. Kn. 1* [Manas. Kyrgyz heroic epic]. Moscow, Gl. red. vost. lit-ry, 1984, 544 p. (*Epos narodov SSSR* [Epic of the Peoples of USSR]). (In Kyrgyz and Russ. lang.)
9. Butanaev V. Ia. *Khakassko-russkii istoriko-etnograficheskii slovar'* [Khakass-Russian historic and ethnographic dictionary]. Abakan, UPP "Khakasia", 1999, 240 p.
10. *Maadai-Kara. Altaiiskii geroicheskii epos* [Maadai-Kara. Altai heroic epic]. Moscow, Gl. red. vost. lit-ry, 1973, 474 p. (*Epos narodov SSSR* [Epic of the Peoples of USSR]). (In Altai and Russ. lang.)
11. *Neskazochnaia proza khakasov* [Non-fairytale prose of Khakasses]. Sost. L. K. Achitaeva, S. K. Kulumaeva, V. V. Mindibekova, G. B. Sychenko. Novosibirsk, Nauka, 2016, 540 p. (Pamyatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka; T. 34 [Monuments of Folklore of the Peoples of Siberia and the Far East; Vol. 34]). (In Khakass and Russ. lang.)
12. *Shorskie geroicheskie skazaniia. Kan Pergen. Altyn Syryk* [Shor heroic epics. Kan Pergen. Altyn Syryk]. Sost. A. I. Chudoikov. Novosibirsk, Nauka, 1998, 463 p. (Pamyatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka; T. 17 [Monuments of Folklore of the Peoples of Siberia and the Far East; Vol. 17]). (In Shor and Russ. lang.)
13. *Buriatskii geroicheskii epos. Alamzhi Mergen molodoi i ego sestritsa Agui Gokhon* [Buryat heroic epics. Alamzhi Mergen and his sister Agui Gokhon]. Sost. M. I. Tulokhonov. Novosibirsk, Nauka, Sib. otd-nie, 1991, 312 p. (Pamyatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka [Monuments of Folklore of the Peoples of Siberia and the Far East]). (In Buryat and Russ. lang.)
14. Baskakov N. A., Toschakova T. M. *Oirotsko-russkii slovar'* [Oirot-Russian dictionary]. Moscow, Gos. izd-vo inostr. i nats. slovari, 1947, 312 p.
15. *Shorsko-russkii i russko-shorskii slovar'* [Shor-Russian and Russian-Shor dictionary]. Kemerovo, Kemerovskoe kn. izd-vo, 1993, 149 p.

DOI 10.25587/SVFU.2018.11.16941

УДК 398.22(520)(091)

Д. А. Суровень

Уральский государственный юридический университет

ВЕРХНИЕ СЛОИ СКАЗАНИЯ О ДВУХ БРАТЬЯХ И МОРСКОЙ И ГОРНОЙ УДАЧЕ КАК ИСТОЧНИК ПО ИСТОРИИ ЮГО-ЗАПАДНОЙ ЯПОНИИ ПЕРИОДА ПОЗДНЕГО ЯЭЙ

Аннотация. В статье анализируются сказания Южного Кюсю, в которых сохранились сведения о путешествии предка династии Ямато в заморскую «страну морского бога» и покорения им народа *хаято*, обитавшего в Сацума и Осуми. Исследователи пришли к выводу, что эти верхние слои сказания, судя по ряду признаков, относятся к периоду позднего *яэй* и являлись в это время событием ещё не столь отдалённого прошлого. Кроме того, как установили учёные, понятие подводный мир по представлению древних японцев было синонимом любого места на море очень удалённого от суши.

Установлено, что описываемые в сказании события должны были происходить на рубеже II–III вв. н. э. По сообщению китайских династийных историй, в это время в Японии закончились «великие замешательства» (60-е – нач. 70-х гг. II в.), связанные с созданием федерации Нюй-ван-го в северном Кюсю во главе с правительницей Бимиху, а в годы *Гуан-хэ* (178–184 гг.) случился мятеж противников Бимиху, которые (судя по археологическому материалу) могли бежать в Южный Кюсю. Среди них, видимо, был отец двух братьев – главных героев сказания. Получается, что путешествие в «страну морского бога», описанное в сказании, могло произойти в начале III в.

Локализация дворца Тоё-тама-хико и Тоё-тама-химэ (предков рода Адзуми-но мурадзи) по сказанию находившегося «на далёком острове» определена как местность Тоё-тама на островах Цусима (описанных в китайских источниках как владение Дуйма-го). Сказание о Тоё-тама-хико и Тоё-тама-химэ, правивших вдвоём «на далёком острове», отражало реальную ситуацию с организацией власти в виде *диархии* верховной жрицы-правительницы и мужчины-соправителя (яп. *химэ-хико*) в юго-западной Японии в I–III вв., что подтверждается китайскими и корейскими летописями. Описание дворца Тоё-тама-хико совпадает с описаниями дворцов местных правителей юго-западной Японии в китайских династийных историях.

Таким образом, группа сказаний о путешествии Хико-хохо-дэми в страну Тоё-тама-хико (находившуюся на далёком острове) является смутным воспоминанием общинников Южного Кюсю о контактах с населением островов Цусима и общинами северо-западного Кюсю III в.

Ключевые слова: древнеяпонские сказания, Южный Кюсю, Яматай, смута годов *Гуан-хэ*, Хико-хохо-дэми, Хоори, Тоё-тама-хико, Тоё-тама-химэ, Вата-цуми, Адзуми-но мурадзи, *хаято*.

D. A. Surowen

The upper layers of the legend on two brothers and sea and mountain good luck as the source on histories of southwest Japan during the late *Yayoi* period

Abstract. The article reviews the legends of the Southern Kyushu, in which data have remained on the travel of the ancestor of a Yamato dynasty to the overseas “country of sea god” and conquest by him of the Hayato

СУРОВЕНЬ Дмитрий Александрович – к. и. н., доцент каф. истории государства и права Уральского государственного юридического университета, Екатеринбург, Россия.

E-mail: Yamato.ur@mail.ru

SUROVEN` Dmitry Alexandrovich – Candidate of Historical Sciences, Associate Professor of the History of State and Law Department, Ural State Law University, Ekaterinburg, Russia.

E-mail: Yamato.ur@mail.ru

people, living in Satsuma and Osumi. Researchers have come to conclusion that the upper layers of the legend, judging by a number of signs, belong to the period of late Yayoi, and the event of not so remote past at that time. Besides, as scholars have established, the concept of “underwater world”, on representation of ancient Japanese, was synonym of any place at the sea, very remote from land.

It is established that the events described in the legend must have taken place at the turn of the 2nd-3rd centuries AD. According to the Chinese dynastic histories, at that time, Japan witnessed the end of the “great disorder” (60’s – early 70’s of the 2nd century), related to the creation the Nü-wang-guo federations in northern Kyushu led by the woman-ruler Bimihu; and in *Guang-he* years (178-184) there was a riot of the opponents to Bimihu who (judging by archaeological material) could flee to Southern Kyushu. Among them, probably, there was the father of two brothers – the main characters of the legend. As a result, the travel to “the country of sea god” described in the legend could have taken place in early 3rd century.

The position of the Toyo-tama-hiko and Toyo-tama-hime palace (ancestors of the Azumi-no *muraji* clan), according to the legend, being “on the far island”, is defined as Toyo-tama area on the islands of Tsushima (described in the Chinese sources as Duima-guo community). The legend on Toyo-tama-hiko and Toyo-tama-hime governing together “on the far island” reflected the real situation with the organization of power in the form of *diarchy* of Supreme priestess-ruler and male co-ruler (Jap. *hime-hiko*) in southwest Japan in the 1st-3rd centuries AD that is confirmed by the Chinese and Korean chronicles. The description of the palace Toyo-tama-hiko coincides with descriptions of palaces of local rulers of southwest Japan in the Chinese dynastic histories.

Thus, the group of legends on the travel of Hiko-hoho-demi to the country Toyo-tama-hiko (which was on the far island) is Southern Kyushu community members’ vague reminiscence about contacts with the population of the Tsushima islands and communities of northwest Kyushu in the 3rd century.

Keywords: ancient Japanese legends, Southern Kyushu, Yamatai, disturbances of *Guang-he* years, Hiko-hoko-demi, Hoori, Toyo-tama-hiko, Toyo-tama-hime, Wata-tsumi, Azumi-no *muraji*, Hayato.

Введение

Среди сказаний древней Японии о периоде до образования государства Ямато выделяется сказание о двух братьях Умисати-бико и Ямасати-бико, а также морском и горном счастье¹ (Нихон-сёки, св. 2-й, Хйко-хохо-дэми; Кодзики, св. 1-й, гл. 33-34, Хйко-хохо-дэми), в котором, по мнению некоторых учёных, нашли своё отражение *поздние слои* [5, с. 168; 6, с. 98], и его по ряду признаков можно отнести ко времени позднего *яэй* (конца II – первой пол. III вв. н. э.). Попробуем вычлени эти верхние слои сказания о событиях позднего *яэй*.

Сказание Южного Кюсю о двух братьях

Японский исследователь Цугита Дзюн указывает, что, возможно, сказание о двух братьях передавалось среди людей *хято* (обитавших в южном Кюсю), а позднее было вплетено в повествование о предках дома Ямато в связи с тем, что *хято*, приходя ко двору, исполняли там свои танцы, сюжетом которых и была эта легенда [2, с. 564-565; см.: 3, с. 203, п. 352]. В «Кодзики» поясняется: люди *хято*, как мимы-шуты *вадзаоги*, при дворе «...и поныне всякие представления о (тех – Д. С.) временах... непрестанно показывают» [3, с. 94; 1, с. 134]. Е. М. Пинус полагает, что первоначальный миф о двух братьях исконно существовал как внутриплеменное традиционное сказание у народа *хято* [2, с. 578], который являлся этносом аустронезийского происхождения, чьи предки были выходцами с островов Тихого океана [7, с. 15-16; 8, с. 157; 9, с. 125; 10, p. 141, n. 27].

¹ 「山佐知母、己之佐知佐知、海佐知母、己之佐知佐知。」 [1, с. 124-125]. «И охотничья снасть – своя снасть-удача, и морская снасть – своя снасть-удача» [2, с. 569; 3, с. 90] (яп. *ямасати-мо оно-га сати-сати*, *умисати-мо оно-га сати-сати* [3, с. 200, п. 329]); где слово 幸 яп. *сати* – 1) счастье, благополучие; 2) *связ. дары...* [4, с. 209] записано фонетически 佐知 яп. *сати* – это и «удача» (幸), и «добыча» (獲物 яп. *эмоно*) [1, с. 125, п. 1; 3, с. 200, п. 329, 328; 2, с. 569, п. **]; 山佐知 яп. *ямасати* (山幸) – дары леса (досл. «дары гор»); 海佐知 яп. *умисати* (海幸) – дары моря [4, с. 209].

Исследователи указывают, что в сказании о двух братьях сплелись различные мотивы – сюжет как раз особенно интересен тем, что в нём можно обнаружить древнейшее ядро мифа¹, а также отчётливо проследить напластования различных исторических эпох² [2, с. 567, 562]. Как указывают японские исследователи, древнее сказание о двух братьях, соединившись с более поздними – так называемыми «государственными легендами» (из истории императорского рода) [2, с. 562, п. **], претерпело значительные изменения [2, с. 562]. Л. М. Ермакова отмечает: в этой легенде «...более всего интересно то обстоятельство, что мифы ... относятся не к основному мифологическому ядру обоих сводов («Кодзики» и «Нихон-сёки» – Д. С.), а к периферийному австронезийскому сюжету, имеющему параллели в мифах Индонезии и Каролинских островов. Этот сюжет в сводах оказывается соединён с циклом мифов правящего клана *тэннō*...» [8, с. 157].

В цикле лекций о японской литературе Кояма Рюносукэ выдвинул предположение, что здесь речь идёт о борьбе между племенем, жившим на юге Кюсю, и племенем-пришельцем, т. е. о вторжении на Кюсю пришлых племён и их столкновении с местными народами [2, с. 570, 571]. Е. М. Пинус, анализируя миф о братьях, пришла к выводу, что **исторические события в данном сказании** – это **подчинение народом *ямато* народа *хаято***, которое являлось в это время событием ещё не столь отдалённого прошлого, а *хаято* продолжали вызывать беспокойство императорского двора (исторические материалы сохранили сведения о мятежах, которые поднимались много лет спустя после их покорения), не случайно получивших наименование «проворных» и «свирепых» (так расшифровывалось слово «хая» в этнониме *хаято*) [2, с. 565, 566].

Однако высказывается мнение, что центральным моментом в данной легенде является рассказ о посещении чужой страны – владений морского бога, лежащих за пределами мира людей Южного Кюсю, а к нему были присоединены повествования о споре братьев и о браке Хйкохохо-дэми и дочери морского бога [2, с. 565]. Как отмечает Е. М. Пинус, данная часть сказания явно не является простым продолжением первого сюжета легенды о морской и горной удаче. Наоборот – мотив заключительной части **противоречит** начальному разделу [2, с. 571]. Цугита Дзюн отмечает, что заключительная часть повествования (о посещении младшим братом страны морского бога) отличает легенду о двух братьях от всех других мифов, излагающихся в «Кодзики». В мифах, предшествующих сказанию о двух братьях, в качестве другой, воображаемой, страны – в противоположность действительному миру – выступала лишь Страна мертвых.

¹ Древний сюжет легенды о двух братьях, рыболовном крючке и «морской и горной удаче» восходит, по мнению Масуда Кацуми, Мацумура Такэо, Исида Эйитиро, Акима Тосио, Д. Л. Филлипи и др., к австронезийским (возможно, индонезийским) легендам Океании (в частности, острова Сулавеси) [7, с. 15-16; 8, с. 157; 9, с. 125; 10, р. 141, п. 27]. Цугита Дзюн (со ссылкой на статью Мацумура Такэо) приводит индонезийский рассказ о том, как младший брат потерял крючок старшего брата и навлек на себя его гнев. Случайно добыв крючок из горла рыбы, он возвращает его старшему брату и после этого мстит ему. Более того, в мифологии многих племён и народов встречается древний сюжет о двух братьях, причём один из них связан с морем, рекой, водой, а другой – с землёй, с лесом. Существует также южноамериканский миф о Макунайме, который крадёт у человека рыболовный крючок, колдовством переносит огород старшего брата на вершину горы и т. д. Совпадение с японским мифом очень близкое [2, с. 567; 567, п. *; 11, с. 177-178].

² Акима Тосио полагал, что сказание «о морской и горной удаче», видимо, возникло из воображаемого путешествия, которое, без сомнения, вызывалось посредством ритуальной дрёмы или шаманского транса – путешествия в *нэ-но куни* (нижний мир), совершаемое или государем, или местным вождём. Исследователь указывает на существующий на Аляске шаманский ритуал, в котором шаман спускался к богине Сенда, которая, как верили, пребывала в подводном мире и управляла морскими млекопитающими. Когда охота продолжала быть неудачной, шаман шёл к богине и заставлял её выпустить некоторых животных. Японская богиня подводного мира – древнейший известный у японцев эквивалент Земной матери-богини, в культе которой Волтер Баркерт проследил корни многих мифических тем вглубь времён к лесным ритуалам охотничьего периода и даже ранее. Акима Тосио смог подобным образом проследить происхождение мифа «о морской и горной удаче» от рыболовческих ритуалов доаграрного периода. Поэтому сказание о братьях Умисати-бико и Ямасати-бико должно было возникнуть из подобного ритуала, проводимого для обеспечения обильного улова на рыбалке, потому что герой сказания был неспособен поймать ни одной рыбы до того, как спустился в *нэ-но куни* (подводный мир). Это, возможно, – очень древний ритуал, основанный на мировоззрении доаграрной стадии развития Японии. Рыболовство, соединённое с собирательством моллюсков, было самым важным источником пищи в доаграрный период *дзёмон* (8000-300 гг. до н. э.).

Сказание о братьях Умисати-бико и Ямасати-бико предполагает, что этот древний ритуал получения улова рыбы также включал в себя приобретение магической силы над водой, которая была необходима для земледелия. Сельскохозяйственный аспект власти над водой должен был быть поздним включением, которое появилось после широкого распространения рисоводства [т. е. после 300 г. до н. э.], т. к. в сказании о братьях тема выращивания риса не кажется существенным для этой истории [10, р. 123-124].

«Здесь же (в поздних слоях – Д. С.) впервые появляется повествование о стране морского бога, переносящее наше воображение **по ту сторону моря**. Создаётся впечатление совсем особой легенды» [цит. по: 2, с. 564]. Лаконизму древней части мифа противостоит также богатая образная форма легенды о стране морского бога. Средства изображения уже более тонкие. Отсюда исследователи сделали вывод о времени возникновения данной части сказания. Осознано эстетическое восприятие мира – черта позднего, развитого сознания. Это особо выделяет рассказ о царстве морского бога среди легенд «Кодзики» [2, с. 574]. По-видимому, ко времени первых циклизаций легенд, когда рассказ о стране морского бога соединился с мифом о двух братьях, изначальный смысл, отражающий важный процесс жизни древних японских племён, лёгший в основу сказания – разделение труда – уже отошёл в прошлое. Закрепления в легенде требовало уже другое – основы складывавшейся японской государственности [см.: 2, с. 575]. В результате, в миф о рыбаке и охотнике здесь, в древней Японии, оказались вплетены новые мотивы, **характеризующие более позднюю эпоху** [2, с. 577]. Исследователи обращают внимание на то, что в мифе фигурируют металлические орудия труда (рыболовные крючки) и оружие (меч) [3, с. 90; 2, с. 573], рассказывается о поливном и сухоходльном земледелии [3, с. 94; 2, с. 573], что позволяет датировать культурный фон сказания **периодом распространения рисоводства и раннего металла** – т. е. **периодом яэй**.

Таким образом, в сказании «о двух братьях» оказалось соединено **несколько разновременных пластов**: 1) самый древний сюжет – сюжет о братьях Умисати-бико и Ямасати-бико, опирающийся на легенды островов Тихого океана, закрепляющих идею разделения труда между рыбаками и охотниками; 2) более поздний сюжет, отражающий борьбу двух этнических групп южного Кюсю – охотничьего народа горных районов южного Кюсю (народа *тэнсон*) и рыбацкого народа южного побережья Кюсю (народа *хаято*); 3) **самый поздний сюжет** (который можно датировать периодом позднего яэй) – путешествие Хйко-хохо-дэми из южного Кюсю в страну морского бога «по ту сторону моря» и подчинение людей *хаято* [2, с. 579]. Акима Тосио подчёркивает, что в древней Японии понятие *подводный мир* или *нижний мир* было синонимом любого места на море, очень удалённого от земли (суши). Наблюдая за уплывавшими кораблями, опускающимися за горизонт, когда они уходили вдаль, древние японцы думали, что корабль, уходя очень далеко от суши, может достичь дна моря и земли [10, р. 109; 12, с. 149]. Идентификация древними японцами *подводного мира* с **далёким островом**, видимо, была местного происхождения [10, р. 132]. Попросту говоря, здесь нужно говорить о том, что некие исторические события (в силу своей древности и особенностей иррационального мышления людей той эпохи) оказались соединены с ещё более древними мифологическими сюжетами. И задача исследователей заключается в том, чтобы отделить эту мифическую оболочку от исторической основы, выделить историческое ядро реальных событий, которые нашли своё отражение в данной легенде. Попытаемся это сделать на основе сравнения материалов древне-японских источников с сообщениями китайских династийных историй.

Хронология событий сказания о двух братьях

Те исследователи, которые признают возможность создания в Южном Кюсю владения народа (в легендах именуемого *тэнсон*), из которого вышли предки правителей Ямато, связывают происхождение этих поселенцев с выходцами из государственных образований северо-западного Кюсю – Ематай-Нюй-ван-го [6, с. 98]. Разнятся они лишь во времени. Одни считают, что это были разгромленные в «смуте» второй половины II в. н. э. противники Ематай (яп. Яматай), бежавшие сюда в 170-х – 180-х гг. [13, с. 108; 5, с. 168; 14, р. 7-8]. Другие же считают, что это были выходцы из государства *Гоуну-го* (яп. *Куна-куни*) в Среднем Кюсю, разгромленного в войне 247-248 гг. Исследователи данного вопроса [см., напр.: 5; 15; 13, с. 108; 14, р. 7-8] обычно указывают, что территории в Южной части Кюсю к середине III в. н. э. уже оказались в руках предков дома правителей Ямато [13, с. 108; 14, р. 7-8; 5, с. 168 и сл.; 8, с. 22; 16, с. 262].

Древнеяпонские сказания связывали покорение народа *хаято* и завоевание земель в Южном Кюсю предками дома Ямато с деятельностью Хйко-хохо-дэми – деда государя Дзимму (основателя династии Ямато). События завоевания Центральной Японии выходцами из Кюсю (получившие в японской истории название Восточного похода Дзимму), по мнению большинства исследователей, находят подтверждение **в археологическом материале** и относятся к **поз-**

днем периода *яёй* [17, р. 102; 18, с. 6; 19] (т. е. к III в. н. э.). Само сказание о Восточном походе Дзимму содержит подробности и факты, характерные для **конца периода *яёй*** [20, р. 364]. Следует обратить внимание на то, что описание географических объектов в разделах о походе Дзимму в «Кодзики», «Нихон-сёки» и «Кудзи-хонки» отражает **реалии конца периода *яёй*** [18, с. 6; 19]. Исследования японских топонимов, проведённые Исии Ёсими, показали, что в период **250-300 гг. н. э. (около [после] 275 г. н. э.** [21, с. 54]) **действительно было этническое переселение из Северного Кюсю в Кинай**, в японской историографии получившее название *тёсэн*¹ [22, с. 27, 28, 30, рис. 4]. Айвэн Хисао Кандзаки указывает, что период Ямато (связанный с культурой *кофун*) начался **приблизительно в 300 г. н. э.** [23, р. 3]. Археологи установили, что шесть древнейших курганных захоронений начального периода Ямато, находившиеся у подножия горы Мива (района зарождения государства Ямато), построены **между 250 и 350 гг.** [17, р. 116-117; см.: 24, с. 39]. Поэтому большинство исследователей, основываясь на анализе археологического материала, культурологических данных и подробностях похода в изложении «Нихон-сёки» и «Кодзики», датируют завоевание Кинай людьми из Кюсю **рубежом III-IV вв. н. э.**, но не ранее [13, с. 108, 65; 25, с. 10; 26, с. 15; 27, с. 36; 28, с. 31-32; 29].

По сказанию, Дзимму в 45 лет пошёл в Восточный поход, т. е. в 294 г. [испр. хрон.], отсюда следует, что он родился **в 249 г.** [испр. хрон.] (исходя из этого, как мы ранее установили, Дзимму умер в 316 г. [испр. хрон.], предположительно, в возрасте 67 лет) [30, с. 180, 195; 31, с. 136-220]. Японский исследователь Икэда Дзиндзё, собиравший различные эпиграфические надписи ([32; 33]; см. также: [34; 35]), утверждает, что на территории буддийского храма Дзимэйдзэн-дзи в Касивара он нашёл эпиграфическую надпись неизвестного происхождения, из содержания которой следует, что Дзимму умер в возрасте 63 лет в 11-й день 3-й луны 13-й г. ц. (*хиноэ-нэ*², т. е. в 316 г. [испр. хрон.])³ – что совпадает с датой смерти Дзимму, реконструированной на основе официальной хронологии). Следовательно, по данной версии, Дзимму родился в 253 г. н. э.⁴

Тот же Икэда Дзиндзё также сообщает, что около могильного холма Ивахаси-тэннб-дзука он обнаружил эпиграфическую надпись неизвестного происхождения, из содержания которой следует, что старший брат Дзимму – Ицусэ умер в возрасте 54 лет в 3-й день 6-й луны 55-го года цикла (*цүтиноэ-ума*)⁵, что совпадает с циклической датировкой, реконструированной на основе официальной хронологии – в 298 г. [испр. хрон.] (см.: [30, с. 184]). Следовательно, Ицусэ должен был родиться в 244 г. [испр. хрон.].⁶

Если принять гипотезу Нака Митиё «одно поколение = 30 лет» [36, р. 77-78; 37, р. 308], то Нагиса-такэ (отец Дзимму и Ицусэ) должен был родиться около 215 г. [испр. хрон.]. А Хйко-хохо-дэми [он же Хоори] (отец Нагиса-такэ и дед Дзимму и Ицусэ) должен был появиться на свет около 185 г. Икэда Дзиндзё утверждает, что он на территории расквартирования войск в Хисаи обнаружил эпиграфическую надпись неизвестного происхождения, из содержания которой следует, что Хо-сусори (он же Хо-сусэри или Хо-сусуми, который по сказаниям был близнецом или двойняшкой Хйко-хохо-дэми [Хоори] – деда Дзимму [38, с. 159, 161]) умер в возрасте 47 лет в 50-й год цикла (*мидзуното-уси*)⁷ (т. е. в 233 г. [испр. хрон.]). Следовательно, Хо-сусори, а, значит, и его брат-близнец (двойня) – Хйко-хохо-дэми (Хоори) – должны были родиться **в 186 г.** [испр. хрон.].⁸

¹ 東遷 досл. «перенос столицы на восток» [22, с. 27, 28]

² 神倭伊波禮毘古命/神武①: 没年月日薨年: 丙子年、3月、11日、63薨年; 墓碑所在箇所等: 慈明禪寺、宮/橿原 [32, 33]. Каму-ямато-иварэ-бико-но *микото* / [государь] Дзимму, 1-й [в династии Ямато]: возраст в год смерти, месяц, день, год кончины: циклический год *хиноэ-нэ* (13-й год цикла), 3-я луна, 11-й день, 63 года на момент смерти; место расположения надгробного камня и прочее: буддийский храм Дзимэйдзэн-дзи, дворец-храм / Касивара [Пер. наш].

³ Это подтверждает сделанные нами ранее выводы о годе смерти Дзимму.

⁴ 316 г. – 63 года = 253 г.

⁵ 五瀬命/神武兄: 没年月日薨年: 戊午年、6月、3日、54薨年; 岩橋天王塚の近傍 [32, 33]. Ицусэ-но *микото* / старший брат [государя] Дзимму: возраст в год смерти, месяц, день, год кончины: циклический год *цүтиноэ-ума* (55-й год цикла), 6-я луна, 3-й день, 54 года на момент смерти; около могильного холма Ивахаси-тэннб-дзука [Пер. наш].

⁶ 298 г. – 54 года = 244 г.

⁷ 火闌降命: 没年月日薨年: 癸丑年、*月、*日47薨年; 墓碑所在箇所等: 久居駐屯地 [32, 33]. Ицусэ-но *микото* / старший брат [государя] Дзимму: возраст в год смерти, месяц, день, год кончины: циклический год *цүтиноэ-ума* (55-й год цикла), 6-я луна, 3-й день, 54 года на момент смерти; около могильного холма Ивахаси-тэннб-дзука [Пер. наш].

⁸ 233 г. – 47 лет = 186 г.

Таким образом, исходя из результатов ревизии древнеяпонской хронологии, это завоевание земель народа *хято* предками рода правителей Ямато могло произойти в начале III в. н. э. Что о событиях этого времени в юго-западной Японии рассказывают китайские династийные истории?

Историческая основа сказания о двух братьях

Китайские источники указывают: «Во времена [государей] Хуань-[ди] [и] Лин-[ди] (147-189 гг.) в государстве Во-(го) происходили великие замешательства (кит. *да-луань*¹): снова (кит. *гэн*) взаимно (друг на друга) нападали, [поэтому] сряду [несколько] лет не имели государя (кит. *чжэ*)»³ [Пер. наш] (Хоу-хань-шу, св. 115-й, Во, 147-189 гг.) [44, с. 35]. То же самое сказано в «Тун-дянь» (раздел «Во»)⁴. «Япония пришла в смятение, сражались друг с другом годами»⁵ (Саньго-чжи, Вэй-чжи, гл. 30, Во). «В конце ханьской династии японцы возмутились, беспрерывно нападали друг на друга» [47, с. 257] (Цзинь-шу, гл. 97, *вожэнь*; Цзинь-шу, св. 97-й, *сы-и, дунъи-пу, вожэнь*⁶). «В период [царствования императоров] Хуань-[ди] [и] Лин-[ди] (147-189 гг.) в этой стране [Во-го происходили] великие замешательства (кит. *да-луань* – Д. С.), поочередно друг на друга нападали [поэтому] сряду [несколько] лет не имели государя (кит. *чжэ*)»⁷ (Суй-шу, св. 81-й, Дунъи, Во-го; Суй-шу, гл. 81, V, 147-190 гг.).

Можно приблизительно вычислить время этой многолетней войны по данным корейских источников. В 158 г. (скорее всего, когда Япония находилась в состоянии мира) в Силла приезжало посольство от японцев (кор. *вэ-ин*)⁸. Следующее же посольство 173 г. было уже от «правительницы Вэ (кор. *Вэ-нёван*) Бимику»⁹ (Самкук-саги, летописи Силла, Адалла, 5-й год пр. (158 г.) [51, с. 91]; 20-й год пр. (173 г.) [51, с. 93]. Т. е., получается, что война шла в период между 158-173 гг., т. е. в **60-е гг. II в.** В результате, в начале 70-х гг. II в. (до 173 г.) в Северном Кюсю было создано новое объединение, получившее в китайских источниках название Нюй-ван-го (досл. «Государство женщины-государя»)¹⁰¹¹ с центром в Ематай-го¹² – одной из гражданских общин около северо-западного Кюсю [52, с. 159-160].

Однако китайские источники приводят ещё одну датировку. Так в «Тайпин-юй-лань» цитируется один из списков «Вэй-чжи»: «В [годы] Гуан-хэ (178-184 гг.) ханьского императора Лин-ди, [в] государстве Во-го были беспорядки (кит. *луань*)¹³, нападали друг на друга, не было покоя»¹⁴ [Пер. наш]. В «Лян-шу» сказано: «В [годы] Гуан-хэ (178-184 гг.) ханьского императора Лин-(ди), [в] государстве Во-(го) были беспорядки (кит. *луань*), нападали друг на друга сряду [несколько] лет»¹⁵ [Пер. наш] (Лян-шу, гл. 54, Во). В «Бэй-ши» сообщается: «В [годы] Гуан-хэ (178-184 гг.) императора Лин-(ди), [в] этой стране были беспорядки (кит. *луань*), поочередно

¹ 大亂(乱) кит. *да-луань* – «великие замешательства»; досл. «полнейший беспорядок» [39, IV, с. 275]; где 亂 кит. *луань* – *сущ.* 1) беспорядок... 2) смута, смятение; бунт, мятеж, война (*особенно: междоусобица*) [39, IV, с. 275].

² 主 кит. *чжэ* – 1) хозяин; 2) ...глава [государства]; государь; владыка [39, II, с. 167].

³ 「桓、靈間、倭國 大亂、更相 攻伐、歷^レ年 無^レ主。」 [40, с. 1707; 41, 2000, с. 822]; цит. по: [42, с. 64; 6, с. 147; 43, с. 82].

⁴ 「桓、靈間、倭國 大亂、更相 攻伐、歷^レ年 無^レ主。」 [45, с. 4993]. «[Во] времена [императоров] Хуань-[ди] и Лин-[ди] [в стране] Во-го (Японии) были великие беспорядки (великая смута). Снова друг на друга нападали (пошли войной). В течение ряда лет не имели государя» [Пер. наш].

⁵ [47, с. 247]; 「倭國 亂。相攻伐 歷年。」 [46, с. 547; 42, с. 64]. «[В стране] Во-го [были] беспорядки (смута, мятеж). Друг на друга нападали (пошли войной) в течение ряда лет» [Пер. наш].

⁶ 「漢末、倭人 亂、攻伐 不定。」 [48, с. 2173].

⁷ См.: [44, с. 94]; 「桓、靈之間、其國 大亂、遞相 攻伐、歷^レ年 無^レ主。」 [49, с. 1652].

⁸ 「五年、春、三月。<...> 倭人 來聘。」 «5-й год [правления Адалла, 158 г.], весна, 3-й месяц... Японцы (кит. *вожэнь*, кор. *вэ-ин*) пришли, прислав посла с визитом [в Силла]» [Пер. наш] [50, ч. 2, с. 1]; 聘 кит. *пін* – посылать посла с визитом (*в другое царство, княжество*) [39, III, с. 491].

⁹ 「二十年、夏、五月。倭女王 卑彌乎 遣^レ使 來聘。」 «Японская женщина-государь (вэ-нёван) [по имени] Бимику прислала посла прийти с визитом [в Силла]» [Пер. наш] [50, ч. 2, с. 2].

¹⁰ 女王國 кит. Нюй-ван-го – досл. «государство женщины-правителя».

¹¹ Подробнее см.: [52].

¹² См.: [13, с. 80; 53, с. 248; 54, с. 136; 55, п. 18; 56, с. 33; 43, с. 82; 57, с. 4; 58, с. 95; 59, п. 5; 60, п. 166].

¹³ 亂(乱) кит. *луань* – *сущ.* 1) беспорядок... 2) смута, смятение; бунт, мятеж, война (*особенно: междоусобица*) [39, IV, с. 275].

¹⁴ 「漢靈帝光和、倭國 亂、相攻伐、無定。」 [61, с. 3464]; цит. по: [42, с. 64; 62, с. 108].

¹⁵ 「漢靈帝光和、倭國 亂、相攻伐 歷年。」 [63, с. 730]; цит. по: [42, с. 64].

(кит. *ди*) нападали друг на друга»¹ [Пер. наш] (Бэй-ши, св. 94-й, Во-го). Исходя из этого, ряд исследователей предлагает датировать междоусобную войну годами *Гуан-хэ* (178-184 гг.)².

Вроде бы получается противоречие в датировках. Однако можно предположить, что здесь речь идет о двух разных событиях. Первое – «великие замешательства» (кит. *да-луань* – досл. «великая междоусобная война») в период между 158-173 гг., в результате которой возникло новое объединение Нюй-ван-го. Второе – «война годов *Гуан-хэ*» (178-184 гг.), когда на Кюсю противники Бимику подняли мятеж и начали междоусобную войну (кит. *луань* – «беспорядки»).

Зачинщиками «войны годов *Гуан-хэ*» могли выступить общины северо-западного побережья Кюсю и, прежде всего, прежний центр конфедерации Во-мян-ту-го – Иду-го (яп. Ито-куни) и его союзник – владение Ну-го (яп. На-куни). Вероятно, потерпев поражение, часть мятежников могла бежать во владение Тоума-го (отождествляемого с яп. Сацума-но куни)⁴ в Южном Кюсю. Это находит подтверждение в археологическом материале, где прослеживается проникновение культуры Северного Кюсю в Южный Кюсю в период *позднего яёй*. Керамика типа Сугу (Сугу – поселение на Северном Кюсю на территории На-куни, входившее в состав Нюй-ван-го – Д. С.) в период *позднего яёй* смогла проникнуть в южные районы, где под её влияние попала керамика типа *Осуми* префектуры Кагосима. Вероятно, мода на характерный для изделий Сугу широкий и плоский ободок горловины и, возможно, также на тщательную отделку глиняных валиков проникла даже в самые отдалённые районы острова Кюсю, в частности в Миядзаки, в **конце позднего яёй** [71, с. 159-160].

Кроме того, исследование распространения древнейших топонимов владения Ито-куни с элементом *-мару* (яп. *мару-тимэй*) и связанных с ними археологических объектов, проведённое Исии Ёсими, показало, что в **период позднего яёй (во II в.)** топонимы владения Ито-куни (кит. Иду-го) и соответствующие им поселения (археологические объекты) появились в северной части области Хюга, а в **первой половине III в.** – в южной части области Хюга [21, с. 54, 55, рис. 5], что может указывать на пути миграций из Северного Кюсю [22, с. 27, 28, 30, рис. 4].

Таким образом, археологический и топонимический материал даёт возможность предполагать установление связей Южного Кюсю с федерацией Нюй-ван-го в конце II – первой половине III вв. Это – также время возможного переселения в Химука беженцев из северо-западного Кюсю (района поселения Сугу в общине На-куни). Значит, эти переселенцы, прибывшие в Южное Кюсю, не могли быть беженцами из Куна-куни, потерпевшими поражение в войне в 247-248 гг.

Итак, основание владения предков династии Ямато в Южном Кюсю, описанное в японских источниках, как-то связано с «войной годов *Гуан-хэ*», о которой говорят китайские хроники [13, с. 108; 5, с. 168; 14, р. 7-8]. Получается, что предок династии Ямато по имени Ниниги, или по другой версии – Ама-но Кисэ [38, с. 163] (отец Хо-сусэри [Хо-сусэри или Хо-сусуми] и Хй-ко-хохо-дэми [Хоори]) – должен был появиться в Южном Кюсю (в Сацума) после окончания «войны годов *Гуан-хэ*» в 184 г., т. е. ок. 185 г. Там он в местности Ата (местность в уезде Хиоки префектуры Кагосима на полуострове Сацума, где обитали люди народа *хаято* [3, с. 220; 12, с. 93]) встретился с Ата-цу химэ (матерью Хй-ко-хохо-дэми [Хоори] и Хо-сусори) и вступил с ней в половую связь – в результате Хй-ко-хохо-дэми [Хоори] и Хо-сусори родились в Ата в **186 г.** [испр. хрон.]. Исходя из этого, время жизни Хй-ко-хохо-дэми должно было приходиться **на конец II – нач. III вв.**

Заморская страна и её локализация

Суть сказания о путешествии во дворец морского бога заключается в следующем: Хй-ко-хо-дэми (он же Хоори), совершив далёкое морское путешествие во дворец бога моря Ватацуми,

¹「靈帝光和中、其國亂、遞相攻伐。」[64, с. 2562]; цит. по: [65, с. 12].

²[42, с. 67; 65, с. 12]. О «великих замешательствах» см. также: [56, с. 30; 66, с. 83; 67, с. 130; 43, с. 82; 14, р. 7; 60, р. 120].

³大亂(乱) кит. *да-луань* – «великие замешательства»; досл. «полнейший беспорядок» [39, IV, с. 275].

⁴Они исходили из того, что, во-первых, в период династии Вэй (в III в. н. э.) первый иероглиф названия владения 投 читался как «тоу» или «тү» (др.-яп. *ту*, *дү*) [68, с. 30]. Во-вторых, учёные предполагали, что топоним 投馬 кит. Тоума (яп. *Тёма* / *Цума*) в китайских источниках есть ошибочная запись близкого по начертанию топонима 設馬 яп. Сэцума (др.-яп. Сэт-ма, кит. *Шэ-ма*) [68, с. 28; 60, р. 98; 69, с. 194] или «Сат-ма» (кит. *Ша-ма*) – же самое, что «Са-цума» [68, с. 28, 30; 70, с. 164; 53, с. 299].

взял в жены *Тоё-тама-химэ* – вторую дочь «ками» моря – правителя (яп. *ками*)¹ по имени *Тоё-тама-хико* [72, с. 288; 73, р. 148; 1, с. 126; 12, с. 93]. При помощи этого правителя Хико-хохо-дэ-ми подчиняет Ходэри-но *микото* – предка вождей народа *хаято* (обитавшего в Южном Кюсю), что означало подчинение всех *хаято* «младшему», т. е. позднее пришедшему народу [2, с. 566], в японской традиции называемому народом *тэнсон* (досл. «потомков небес[ных богов]»). После чего Хико-хохо-дэ-ми поселяется на завоёванных землях в Химука (Нихон-сёки, св. 2-й, Хико-хохо-дэ-ми; Кодзики, св. 1-й, гл. 33-35; Nihongi, II, 31-46 [74, р. 92-105]; Kojiki, I, XXXIX-XLII [73, р. 145-154]; Когосюи, Хико-хо [75, с. 6]; Kogoshūi, Hiko-ho [76, р. 30]; Ямато-химэ-но микото сэйки, Хико-нагиса-такэ [77, с. 195; 78, с. 28]).

Фигурирующие в сказании о двух братьях и морской удаче морской бог Вата-цуми, правитель Тоё-тама-хико и его дочь или сестра – Тоё-тама-химэ относились к клану, называемому «родом Вата-цуми» (досл. «правители моря», по мнению Д. Цугита²). В «Ямасиро-фудоки» родовое имя Тоё-тама-химэ прямо указано как «Вата-цуми» (др.-яп. Вата-туми: «...**Вата-цуми**[-но] Тоё-тама-химэ-но микото»³ (Ямасиро-фудоки, фрагмент «Святынище Мито-но *ясиро*»)).

Японский историк Мори Киёто считает, что Тоё-тама-хико был главой «племени бога моря» (племенным вождём «общины бога моря»)⁴, из которого происходили родственники по женской линии императорского дома. Примечательно, что морской бог Вата-цуми, правитель Тоё-тама-хико и его сестра Тоё-тама-химэ (называемые «кланом Вата-цуми») считались предками рода Адзуми-но *мурадзи* (др.-яп. *Адзуми-но мурази*)⁵, жившего на Кюсю. Точнее, Адзуми-но *мурадзи* являлись потомками Тоё-тама-химэ [6, с. 140; 84, с. 26; 8, с. 157]. А, значит, по женской линии они были родственниками предков государева рода Ямато. В генеалогических списках «Синсэн-сёдзи-року» «отец» Тоё-тама-химэ – Вата-цуми-но *ками* (досл. «Властелин [морской] равнины»⁶ [38, с. 408, п. 50], «Бог-Дух Моря»⁷ [3, с. 222], чьё имя записывалось иероглифами «Бог моря» или, как ещё можно истолковать, – «Бог [народа] *ама*»⁸ [4, с. 351; 3, с. 147, п. 81]), наряду с Тоё-тама-хико назван предком народа *ама*⁹ [8, с. 157], правителями которого были люди рода Адзуми (Татибана Морибэ истолковывает родовое имя «Адзуми» как «*ама-цу моти*» – досл. «владельцы рыбаков *ама*») [73, р. 48-49, п. 19]. Этнонимом *ама* именовались люди, жившие в древности на *морских побережьях* Японии и занимавшиеся добытием продуктов моря, а также мореплаванием [8, с. 157; 12, с. 58-61], и, кроме того, разведением собак. «[Род] Ама-но Ину-каи (др.-яп. Ама-но Ину-капи – досл. «кормильщики псов [из народа] *ама*»). Являются потомками морского бога Вата-цуми»¹⁰ [Пер. наш] (Синсэн-сёдзи-року, св. 15-й, [478] Ама-но Ину-каи).

Клан Адзуми-но *мурадзи* поклонялся трём морским богам (богам мореплавания), получивших позднее название «божества Сумиёси (Суминоэ)». Из содержания «Кодзики» и «Нихон-сёки» мы знаем (по мифам народа *ама*), что три морских божества были рождены в местности Татибана-но *водо* на равнине Аваки-хара в Химука Великим богом (др.-яп. *опо-ками*) области Химука по имени Идзанаги-но *микото* при совершении им обряда очищения (др.-яп. *опо-*

¹ 王 яп. *ками*, кит. *ван* – правитель, государь [4, с. 394].

² Как считает Д. Цугита, *вата* – старое слово «море», *цуми* от *цукасадо-ру* – «ведать», «править» [3, с. 222].

³ 「山城國風土記 曰: 久世郡、水渡社【祇社】。名 …和多都彌、豐玉比賣命。」 [79, с. 3; 80, с. 21; 81]; ср.: 「山城の國の風土記に曰はく、『久世の郡。水渡の社祇社。み名は …和多都彌豐玉比賣命(わたつみとよたまひめのみこと)なり。』」 [82]. «“Ямасиро-но куни-но фудоки” говорит: уезд Куэсэ, святилище Мито-но *ясиро* (святилище земных богов). Имя [почитаемого предка] ... *Ватацуми*-но Тоё-тама-химэ-но *микото*» [Пер. наш].

⁴ Из «дома бога [яп. *ками*] моря», где термин «*ками*» может означать «божество» (神), «правительство, власти» (上), «правителя области» (守) [4, с. 429, 46, 178; 83, с. 224].

⁵ О этнической группе *адзуми* см.: [12, с. 75-79, 97-99].

⁶ 綿積神命 яп. *Вата-цуми-но ками-но микото*. Примечательно, что часть теонима – «*вата-*» (в имени Вата-цуми), возможно, восходит к корейскому слову «*пата*», означающему «море», что может указывать на корейские корни предков рода Адзуми-но *мурадзи* [38, с. 408, п. 50].

⁷ 海神 яп. *уми-но ками* – бог-дух моря [4, с. 351].

⁸ Где 海人 яп. *ама* – рыбак [4, с. 351].

⁹ Подробнее о народе *ама* см.: [12].

¹⁰ [478] 右京、神別、地祇：海犬養。海神 綿積命ノ也。[85, с. 236] ср.: 海犬養 (あまのいぬかひ)。海神 綿積命の後なり。[86].

парати; яп. *ō-harai*) после посещения могилы умершей жены¹, когда он, совершая очищение, *трижды* омывался в водах реки.² Ритуал омовения Идзанаги включает (1) ныряние на дно, (2) плавание под водой и (3) плавание на поверхности воды [12, с. 82]. Мацумура Такэо указывает, что подобное омовение в *три этапа* было принято у людей рода *ама* в качестве очищения [8, с. 157; 12, с. 85]. Китайские источники описывают подобный обряд, существовавший на Кюсю в III в. «После погребения всей семьей идут в воду и омываются, как бы упражняются в мытье» [47, с. 246] (Саньго-чжи, Вэй-чжи, гл. 30, Во). «После погребения вся семья входит в воду, обмывается и очищает себя, чтобы отстранить несчастье» [47, с. 256] (Цзинь-шу, гл. 97, Вожэнь).

Имена божеств Сумиёси таковы: Соко-цу *вата-цуми*³, Нака-цу *вата-цуми*⁴ и Ува-цу *вата-цуми*⁵, т. е. совпадают с именем бога-предка клана Адзуми. «Эти три столпа (божества) – бог Вата-цуми-но *ками* – есть божество, которому поклоняются (яп. *ицуку*, др.-яп. *итуку*)⁶ как своему предку-богу [люди] клана Адзуми-но *мурадзи*»⁷ (Кодзики, св. 1-й, Идзанаги). Исследователи иногда говорят, что здесь речь идёт об одном божестве, ведающем морем, которое фигурирует в трёх образах: бога морского дна, бога морской середины (средних вод) и бога поверхности моря [3, с. 243]. Более того, сын данного *тройного* божества Вата-цуми – Уцуси-хи-гана-саку также почитался как предок рода Адзуми-но *мурадзи* [1, с. 52-53; 3, с. 50; 84, с. 26]. В 30-м свитке «Синсэн-сёдзи-року» он (как предок клана Адзуми-но *мурадзи*), вероятно, назван именем Уцуси-нага-но *микото*⁸ (Синсэн-сёдзи-року, св. 30-й, [1150] Адзуми-но *мурадзи*). В «Синсэн-сёдзи-року» добавлено: «Адзуми-но *мурадзи*. Являются потомками Хо-таками-но *микото* – сына Вата-цуми-но *ками*-но *микото*»⁹ [Пер. наш] (Синсэн-сёдзи-року, св. 19-й, [678] Адзуми-но *мурадзи*). Исида Итирō полагает, что женщины данного клана «вступали» в священный брак с этими божествами [84, с. 26], видимо, будучи их жрицами. Из «Сумиёси-ки» известно, что одним из мест культа *тройного* божества Сумиёси было святилище Сумиёси-но *ясиро* в уезде На-ка провинции Тикудзэн¹⁰ (Сумиёси-ки, Введение). Уезд На-ка – это и есть бывший округ На-но *агата*, земли которого в III в. принадлежали владению **На**-но *куни* (кит. Ну-го, находившемуся на территории нынешнего города Фукуока).

Поэтому клан Адзуми-но *мурадзи* по происхождению принадлежал к одной из этнических групп **народа ама**, жившей на островах и побережье северо-западного Кюсю, правителями которой являлись предки рода Адзуми-но *мурадзи* – Тоё-тама-хйко и Тоё-тама-химэ. Проблемой являлось то, где точно располагалась «община бога моря». Ясно, что она должна была находиться где-то в районе морского побережья Северного Кюсю. Но где – источники умалчивали.

Описание пути в страну морского бога в «Кодзики» и «Нихон-сёки» очень расплывчато и очень мифологизировано. Источники сообщают, что доплыть до дворца Тое-тама-хйко юноше Хйко-хохо-дэми помогал человек по имени Нагаса – «хозяин» (яп. *нуси*, т. е. вождь) местности

¹ См.: [3, с. 49-50, 207; 1, с. 52; 73, р. 46; 74, р. 27, 31].

² См.: [3, с. 27; 1, с. 52; 73, р. 46; 74, р. 27, 31; 12, с. 81, 82].

³ 底津綿津見神 яп. Соко-цу Вата-цуми-но *ками* – «Бог-Дух Морского Дна»; где *соко* – «дно», *цу* – родительный падеж; *вата* – «море» (в древнеяпонском языке); *ми* – «дух» или, может быть, сокращение от *уми* «море» [3, с. 257-258; 1, с. 50, 51].

⁴ 中津綿津見神 яп. Нака-цу Вата-цуми-но *ками* – «Бог-Дух Средних Вод [Моря]», или «Бог-Средний Дух Моря»; где *нака* – «середина» (по мифу – «среднее морское течение», «средние воды»); *цу* – родительный падеж, 綿 *вата* – «море»; *ми* – «дух», можно истолковать и как *уми* – «море» [3, с. 243; 1, с. 52].

⁵ 上津綿津見神 яп. Уэ-цу Вата-цуми-но *ками* – «Бог-Дух Морской Поверхности»; где *ува* – «поверхность», *цу* – родительный падеж; *ми* – «дух» [3, с. 268]; см.: [3, с. 49-50; 1, с. 52; 74, р. 27, 31].

⁶ 伊都久 др.-яп. *итуку*, яп. *ицуку* – в тексте записано фонетически, что означает запись сакрального термина; комментаторы истолковывают *ицуку* как «служба по исполнению обрядов божеству» [1, с. 52; 52, п. 2].

⁷ 「此三柱 綿津見神者、阿曇連等之祖神以伊都久神也。」 [1, с. 52; 12, с. 81, 82-83].

⁸ [1150] 河内国、未定雑姓:「安曇連。于都斯奈賀命之後也。」 [85, с. 345]; ср.:「安曇連(あづみのむらじ)。于都斯奈賀命(うつしながのみこと)の後なり。」 [86]. [1150] провинция Кавати, неустановленного [происхождения] разные родовые имена: «[Люди рода] Адзуми-но *мурадзи*. Являются потомками Уцуси-нага-но *микото*» [Пер. наш].

⁹ [678] 河内国、神別、地祇:「安曇連。綿積神命、兒穗高見命之後也。」 [85, с. 268]; ср.:「安曇連(あづみのむらじ)。綿積神命(わたつみのかみのみこと)の兒、穂高見命(ほたかみのみこと)の後なり。」 [86].

¹⁰ 「筑前國 那珂郡 住吉社」 [87, с. 13]. Святилище Сумиёси-но *ясиро* уезда На-ка провинции Тикудзэн [Пер. наш]. См.: [12, с. 80].

Ата с титулом Сипоту-води (совр.-яп. *Сиюцу-одзи* – досл. «старец-старейшина солончаков»¹). Вожди Ата считались потомками бога Идзанаги [38, с. 160] и были, вероятно, его жрецами. Учитывая предположение о том, что под общиной Ата в Сацума может скрываться упоминаемое в китайских источниках владение III в. н. э. Тоума-го (др.-яп. Тома / Тума-куни, совр.-яп. [Са]цума-куни), имевшей связи с северо-западным Кюсю, можно предполагать, что обращение Хико-хохо-дэми к главе местности Ата в Сацума-куни (кит. Тоума-го) за помощью в его путешествии могло означать просьбу показать путь в государство Нюй-ван-го.

Местом отбытия в путешествие в одной из книг, цитируемых в источниках, назван пункт Вода в местности Татибана (яп. Татибана-но водо²) [38, с. 173]. В других разделах «Кодзики» и «Нихон-сёки» это место определено следующим образом: «равнина Аваки-хара у устья реки (яп. водо – или: маленькой гавани) Татибана в Химука [на острове] Цукуси [Кюсю]» [Пер. наш].³ Располагалась эта гавань (у устья реки) на территории нынешнего города Миядзаки в префектуре Миядзаки [89; ср.: 1, с. 49, п. 15; 3, с. 49]. Следовательно, «устье реки [в] Татибана» – это могло быть устье современной реки *Оёдо* в нынешнем городе Миядзаки. Видимо, в бухте Татибана-но водо находилась стоянка кораблей, и начинались морские пути в другие районы Кюсю. Люди *ама*, жившие в древности на морских побережьях Японии, занимались также мореплаванием и кораблестроением [12, с. 55, 58-59, 60, 61]. Поэтому только *ама* могли переправить Хико-хохо-дэми в нужное место.

Как сообщается в «Нихон-сёки», из Татибана-но водо до дворца Тоё-тама-хико нужно было плыть восемь дней [38, с. 173]. Если сравнить эти данные со сведениями китайских источников о расстояниях между общинами Нюй-ван-го, то наиболее близким окажется «путь водой в десять дней» из Тоума-го до Ематай-го [13, с. 76, 77].

Через восемь дней Хико-хохо-дэми (Хоори) оказался в «стране морского бога». Некоторые подробности в описании событий пребывания Хико-хохо-дэми в землях «общины морского бога» и во дворце Тоё-тама-хико не оставляют сомнений, что события происходили на суше, а не в подводном царстве, как это пытались представить поздние пересказчики данной легенды. Из песен Хико-хохо-дэми (Хоори) и Тоё-тама-химэ, обращённых друг к другу, известно: когда этот юноша поселился во дворце Тоё-тама-хико, Хико-хохо-дэми и его жена жили на острове (яп. *сима*).⁴ Об этом поёт Хико-хохо-дэми в своей песне:

«Чтобы ни случилось в жизни моей,
Мне никогда не забыть мою милую,
С которой вместе мы спали
На острове⁵, куда садятся чайки,
В дальней дали моря⁶!» [38, с. 172]

¹ 鹽土老翁 др.-яп. *сипоту-води*, совр.-яп. *сиюцу-одзи* – досл. «старейшина-старец солончаков» [88, с. 78]; 鹽土 др.-яп. *сипоту*, совр.-яп. *сиюцу*; кит. *яньтү* – солончаковые почвы, солончаки [39, II, с. 287]; ниже написано: 「老翁。此云鳥臑。」 («Старик» (яп. *рōб*). Это передается [по-древнеяпонски] как *во-ди*» [88, с. 78]; 老翁 др.-яп. *води*, совр.-яп. *одзи*; кит. *лāовэнь* – 1) старик... [39, IV, с. 313]; см.: [38, с. 427, п. 62]; 老 яп. *рō* / *оу*, кит. *лāо* – ...сущ. ...3) старейшина... 4) уважаемый человек... [39, IV, с. 311]; 翁 яп. *ō* / *окина*, кит. *вэнь* – сущ. 1)... старец... [39, III, с. 117]. В русском переводе его имя истолковывается как «Дух-Хозяин Прилива» – божество, ведающее приливными морскими течениями [38, с. 427, п. 62]. В «Кодзики» его титул звучит как «Сию-цүти-но kami» 塩椎神 яп. *Сию-цүти-но kami* [1, с. 126]; «*сию*» 塩 «соль» (сокр. вм. 鹽 [39, II, с. 281]) истолковывается как 潮 яп. *сיו* – 1) морское течение; прилив [и отлив]; 2) морская вода [4, с. 370] + 椎 *цүти* (истолковывают как «молот» или: «щуп» – притяжательный падеж [= показателю Р. п. の] + «ти» (靈) «дух»; или сокращение от *мити* – «путь», отсюда *сיו-цү ти* – «морские пути»); поэтому *Сию-цүти-но kami* истолковывается как «Божество, ведающее приливными течениями», а имя переводится как «Бог-Дух Морских вод», «Бог-Дух Морских Путь» [1, с. 126, п. 2; 3, с. 90, 256].

² 橘の小戸 яп. *Татибана-но водо* – досл. «Малый вход Татибана» [88, с. 97-98]; в одном из списков «Нихон-сёки» топоним *Водо* записан в таком варианте: 少戸 [88, с. 98, п.]. В русском и английском переводе: «Малые ворота» [38, с. 128; 74, р. 31, п. 8]; где 戸 яп. *до*, кит. *хү* – 1) дверь (одностворчатая)... 4) отверстие, вход [39, III, с. 383].

³ 「竺紫,日向之橘小門之阿波岐」 яп. *Цукуси Химука-но Татибана-водо-но Аваки-хара* [1, с. 48; 74, р. 26]; где 小門 яп. *водо* истолковывается комментаторами как 小港 «маленькая гавань» [1, с. 49, п. 15] или как «устье реки» [3, с. 49; 73, р. 44].

⁴ По «Кодзики»: они спали «на острове» 「斯麻瀨」 яп. *сима-ни* (записано фонетически) [1, с. 136]; перевод: 「島に」 яп. *сима-ни* – досл. «на острове» [1, с. 137]. Ср.: «Пока моя жизнь длится, / Не забыть мне моей любимой, / С которой мы спали вместе / На острове, где ночуют / Птицы моря – дикие утки» [3, с. 95]. См.: [6, с. 101].

⁵ Записано фонетически: 志磨 яп. *сима* – остров [88, с. 96].

⁶ Записано фонетически: 飢企 яп. *оки* – морская даль (沖) [88, с. 96].

Исходя из содержания песни, **остров** находился не поблизости, а где-то **далеко** посреди моря. В связи с этим, следует обратить внимание на то, что, по мнению профессора Иноуэ, коренными землями обитания народа *ама* (досл. «морских людей») были острова Цусима⁷. Фурута Такэхико полагает, что в начале нашей эры существовала страна *Ама-куни* (в легендах – «Небесная страна», а фактически «Морская страна народа рыбаков *ама*»)⁸, *центральная часть* которой должна была располагаться на островах **Цусима** и **Ики**. Под контролем людей *ама* оказались также территории современных городов Фукуока и Маэбару (земли будущих территориальных общин **На-куни** и **Ито-куни**) [91].

Можно полагать, что вопрос о местонахождении дворца Ватацуми, в котором царствовали Тоё-тама-хико и Тоё-тама-химэ, может быть решён так – это **местность Тоё-тама** в южной части Северного острова **Цусима**.

Следует обратить внимание на то, что совсем недавно – в 2000 г. в центральной части островов Цусима (к северу от городка Тоётама-мати) – в районе Ямбэ городка Минэ-мати (административного района Минэ на западном побережье Северного острова Цусима) были обнаружены остатки крупного поселения периода *яёй*, которое предположительно являлось резиденцией правителя (кит. *вана*, яп. *кими*) владения Дуйма-го (яп. Цусима-куни) II-III вв., описанного в китайских источниках. Это поселение занимает 7 000-8 000 кв. м. (Ямбэ имеет площадь 40 тысяч кв. м.) [92].



Рис. 1. Локализация местности Тоётама и района Ямбэ на островах Цусима.

На землях селения обнаружены остатки трёх-четырёх зданий типа *такаюки* (с высоким полом на сваях), двух жилищ типа *татэана* (полужемлянок), свыше ста отверстий от столбов, большое количество захоронений позднего *яёй*, сопровождающихся погребальным инвентарём из бронзы, сосуды периода *яёй* (и более поздняя керамика *суэ* периода *кофун*), керамика корейского происхождения (число керамических фрагментов достигает 10 тыс. штук), железные рыболовные крючки и топоры) [92].

⁷ 海人 яп. *ама* – досл. «морские люди» [90].

⁸ 天國 яп. *Ама-куни* – досл. «Небесная страна» и 海國 яп. *Ама-куни* – досл. «Морской страны народа рыбаков *ама*» [91]; см.: [10, p. 132].

Китайские хроники так описывают острова Цусима периода II–III вв., когда их должен был посетить Хйко-хохо-дэми в своём путешествии во дворец Ватацуми. Источник 80-х гг. III в. «Вэй-люэ» сообщает: из владения Куя в Южной Корее (ныне Кымхэ-Пусан) «... сначала, переправившись через одно море [протяжённостью] свыше 1000 *ли*, пребываешь в Дуйма-го (яп. Цусима-куни). Их старший чиновник называется *бигоу* (яп. *хику*, *хико* / *бико*), [его] помощник называется *бину* (яп. *хину*, *хина*). Не имеют хороших рисовых полей (кит. *тянь*), [поэтому] на юге [на острове Кюсю] и на севере [в Южной Корее] за ткани (или: за ханьские монеты)¹ закупают зерно (кит. *дэй*)²...»³ [Пер. наш] (Тайпин-юй-лань, цитата из «Вэй-люэ»). То же самое сказано в цитате из «Вэй-люэ» в «Хань-юань»⁴ (Хань-юань, Фань-и, Вого-пу, «Вэй-люэ»). Другой китайский источник конца III в. рассказывает о Цусима более подробно. Из Куя в Южной Корее «... сначала, переправившись через одно море [протяжённостью] свыше 1000 *ли*, пребываешь в Дуйма-го (яп. Цусима-куни). Их старший чиновник называется *бигоу* (яп. *хику*, *хико* / *бико*), [его] помощник называется *бинумули* (яп. *хинубори*, *хинамори*). Место, [где они] живут, [является] отдельным островом со стороны, [протяжённостью], возможно, свыше 400 *ли*. Качество почвы и расположение участков (кит. *тү-дэй*)⁵ [таково] – [это] горная [и] недоступная [местность], много глухих лесов, дороги подобны и звериным тропам (досл. «тропам птиц и зверей»).⁶ [Населения] имеется свыше тысячи дворов. Нет хороших рисовых полей. Едят морепродукты, чтобы поддерживать своё существование собственными средствами (кит. *цзы-хó*)⁷. Садясь на корабли, на юге и на севере на рынках закупают зерно»⁸ [Пер. наш] (Саньго-чжи, Вэй-чжи, цз. 30). В «Тайпин-юй-лань» сказано: «Прибываешь в Дуйма-го (яп. Цусима), дворов⁹ тысяча с лишком, [живут] деревнями (кит. *ли*, яп. *сато*). Старший чиновник называется *бигоу* (яп. *хику*, *хико* / *бико*), [его] помощник называется *бинумули* (яп. *хинубори*, *хинамори*). Место, [где они] живут, [является] отдельным островом со стороны, [протяжённостью] свыше 400 *ли*. [В их] землях много гор и лесов. Нет хороших рисовых полей. Едят морепродукты, чтобы поддерживать своё существование собственными средствами (кит. *цзы-хó*). Садясь на корабли, на юге и на севере на рынках закупают зерно»¹⁰ [Пер. наш] (Тайпин-юй-лань, Вэй-чжи, Вожэнь). Отрывок этого описания повторен в «Цзинь-шу»: «[В их] землях много гор и лесов. Нет хороших рисовых полей. Едят морепродукты...»¹¹ [Пер. наш] (Цзинь-шу, св. 54-й, Вожэнь).

Семья Вата-цуми

По источникам, Тоё-тама-хйко выступал в двух ипостасях: (1) то как *отец* Тоё-тама-химэ (и в этом случае он отождествляется с морским богом Вата-цуми-но *ками*): «Вдруг оказался перед ним дворец бога моря Тоё-тама-пико...»¹² (Нихон-сёки, св. 2-й, <10.1>); «Бог моря Вата-цуми – Тоё-тама-хико-но *ками*...»¹³ [Пер. наш] (Синсэн-сёдзи-року, св. 15-й, [477] Адзуми-но *сукунэ*); (2) то рассматривается исследователями как *брат* Тоё-тама-химэ и «сын» [т. е., видимо – жрец] бога Ватацуми [95]. При этом Тоё-тама-хйко носил титул «*кими*» (кит. *ван* – «монарх,

¹ 布 кит. *бү* – *суц.* 1) ткань, полотно... 2) холст... 4) *ист.* монета (первоначально медная, в форме лопаточки, дин. Хань)... *гл.* распространяться по (на)... [39, III, с. 290].

² 糴 кит. *дэй* – *гл.* заготовлять (ввозить) зерно; закупать (ввозить) хлеб; закупка зерна; покупка риса. – [39, II, с. 366].

³ 「始度一海千餘里、至對馬國。其大官曰卑拘、副曰卑奴。無良田、南北布糴...」 [61, с. 3464]; шит. по: [93, с. 59].

⁴ 「始度一海千餘里、至對馬國。其大官曰卑拘、副曰卑奴。無良田、南北布(市)糴。」 [94].

⁵ 土地 кит. *тү-дэй* – 1) качество почвы и расположение участка; измерять землю; кит. *түдэй* – 1) земля; грунт; почва... 2) территория (напр. страны) [39, II, с. 99].

⁶ 禽鹿經 кит. *цзинь-лү цзин*; где 禽鹿 кит. *цзинь-лү* – *вм.* 禽獸 кит. *цзиньшюу* – 1) птицы и звери; животные... 2) зверь; звериный... [39, III, с. 334].

⁷ 自活 кит. *цзы-хó* – содержать себя, поддерживать своё существование собственными средствами, обеспечивать самого себя [39, II, с. 631].

⁸ 「始度一海千餘里、至對馬國、其大官曰卑拘、副曰卑奴母離。所居絕島、方可四百餘里。土地山險、多深林、道路如禽鹿經。有千餘戶。無良田、食海物、自活。乘船南北布糴...」 [46, с. 545].

⁹ Если это «戸千餘里» только не ошибка вместо: «一海千餘里» «одно море [протяжённостью] свыше 1000 *ли*».

¹⁰ 「至對馬國、戸千餘里。大官曰卑拘、副曰卑奴母離。所居絕島、方四百餘里。地多山林。無良田、食海物、自活。乘船南北布糴...」 [61, с. 3464].

¹¹ 「地多山林。無良田、食海物。」 [48, с. 2172].

¹² [38, с. 166]; 「忽到海神豐玉彥之宮。」 [88, с. 88]; см.: [74, p. 96].

¹³ [477] 右京、神別、地祇: 「安曇宿祢。海神綿積豐玉彥神...」 [85, с. 236]; ср.: 「海神綿積豐玉彥神(わたつみとよたまひこのかみ)...」 [86].

государь») [88, с. 89; 38, с. 167], являясь правителем своей общины-государства. С другой стороны, по «Кодзики»¹ и некоторым версиям «Нихон-сёки» (версии 10.0; 10.1; 10.2) [38, с. 164, 167, 168], Тоё-тама-химэ считалась «дочерью» морского бога Вата-цуми-но *ками*. В «Ямато-химэ-но микото сэйки» она названа второй (т. е. младшей) дочерью «морского отрока»² (яп. *дō*, кит. *тун*³)⁴ (комментаторы читают фразу как «дочь Вата-цуми»⁵). Видимо, Тоё-тама-химэ являлась *верховой жрицей* бога моря Вата-цуми, поэтому она и названа его «дочерью». Т. е., она была ребёнком, рождённым своей матерью, якобы, от данного божества, с которым эта женщина находилась в «священном браке». Об этом же говорит Исида Итирō, указывавший, что женщины клана Адзуми-но *мурадзи* вступали в «священный брак» с божествами Вата-цуми [84, с. 26]. В одной версии «Нихон-сёки» (в русском переводе: <10.2>) эта женщина – мать (яп. *иро-ха*) принцессы Тоё-тама-химэ упомянута вместе со своим «мужем» – «отцом-богом», которым был бог моря.⁶ Про сестру Тоё-тама-химэ – Тама-ёри-химэ (в начале 3-го свитка) также сказано, что она «младшая⁷ дочь (др.-яп. *ото-мусумэ*)⁸ морского отрока (яп. *дō*, кит. *тун*)⁹»¹⁰ [Пер. наш] (комментаторы опять же читают фразу как «младшая дочь Вата-цуми»¹¹)¹² (Нихон-сёки, св. 2-й, Хико-хохо-дэми; Ямато-химэ-но микото сэйки, Хико-нагиса-такэ, Каму-ямато-иварэ-бико).

Таким образом, источники периодически путают бога моря Вата-цуми и Тоё-тама-хико – то называя Тоё-тама-хико титулом «Вата-цуми», то применяя в отношении бога (яп. *ками*) Вата-цуми титул «*ками*» (кит. *ван*)¹³. Подобная ситуация, когда брат был одновременно и отцом (если признать эту путаницу не случайной), могла возникнуть только в результате кровосмесительного брака, в случае если сын вступил в связь со своей матерью (для сохранения власти внутри рода в случаях с браками с верховными жрицами [52, 98, 99]), в результате чего могла родиться девочка – и дочь, и, в то же время, сестра.

Кроме того, из «Синсэн-сёдзи-року» известно, что у Тоё-тама-хико (или Вата-цуми) был сын – *Хо-таками-но микото* (др.-яп. *По-таками*), приходившийся жрице Тоё-тама-химэ братом (и, возможно, племянником). Хо-таками стал предком двух родов – Адзуми-но *сукунэ*¹⁴ и Охоси *ама-но мурадзи* (др.-яп. *Опоси ама-но мурази*)¹⁵ (Синсэн-сёдзи-року, св. 15-й, [477] Адзуми-но *сукунэ*, [479] Охоси *ама-но мурадзи*). В 19-м свитке «Синсэн-сёдзи-року» добавлено: «Адзуми-но *мурадзи*. Являются потомками Хо-таками-но *микото* – сына Вата-цуми-но *ками-но микото*»¹⁶ [Пер. наш] (Синсэн-сёдзи-року, св. 19-й, [678] Адзуми-но *мурадзи*). Более того, в

¹ 「海神之女」 яп. *уми-но ками-но* [мусу]мэ – досл. «дочь морского бога» [1, с. 134, 135; 3, с. 92, 94].

² О возможной связи культа Вата-цуми с «отроками и отроковицами» Сюй Фу, прибывшими на Кюсю в конце III в. до н. э. см.: [96, с. 178, 181-182].

³ 童 яп. *дō* / *варабэ*, кит. *тун* – *суц.* 1) подросток, отрок... [39, II, с. 211].

⁴ 「【豊玉^レ、海童、二女也。】」 [78, с. 28]; см.: [77, с. 195].

⁵ 「海童(わたつみ)の女」 [97].

⁶ 父神 яп. *фу-син* – отец-бог [88, с. 91; 38, с. 169, 170].

⁷ В «Ямато-химэ-но микото сэйки»: Тама-ёри-химэ названа старшей дочерью Вата-цуми 「【玉依^レ、海童之大女也。】」 [78, с. 28]; см.: [77, с. 196].

⁸ 小女 др.-яп. *ото-мусумэ*, яп. *сёдзё*, кит. *сяо-нйой* – ...2) младшая дочь, девочка... [39, IV, с. 781].

⁹ 童 яп. *дō* / *варабэ*, кит. *тун* – *суц.* 1) подросток, отрок... 4) девственник, девственница; холостой, незамужняя [39, II, с. 211].

¹⁰ 「【豊玉^レ、海童ノ二女也。】」 [78, с. 28]; см.: [77, с. 195].

¹¹ 「海童(ワタツミ)之小女也。」 яп. *Вата-цуми-но ото-мусумэ нари* [88, с. 111].

¹² [38, с. 168]. Ср.: в переводе на современный японский язык Тоё-тама-химэ названа просто дочерью Ватацуми: 「豊玉姫で、海童(わたつみ)の女」 [97].

¹³ 王 яп. *ками*, кит. *ван* – государь, правитель, повелитель [88, с. 89; 38, с. 167].

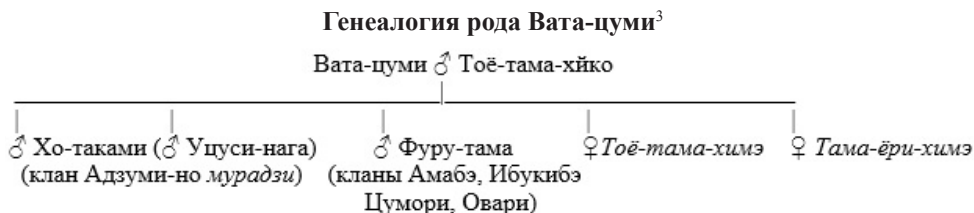
¹⁴ [477] 右京、神別、地祇: 「安曇宿禰。海神 綿積 豊玉彦神、子 穗高見命之後也。」 [85, с. 236]; ср.: 「安曇宿禰(あづみのすくね)。海神綿積豊玉彦神(わたつみとよたまひこのかみ)の子、穂高見命(ほたかみのみこと)の後なり。」 [86]. [477] Правая [половина] столицы, *симбэцу* (потомки богов), земные божества: «[Люди рода] Адзуми-но *сукунэ*. Являются потомками Хо-таками-но *микото* – сына бога моря Ватацуми-но Тоё-тама-хико-но *ками*» [Пер. наш].

¹⁵ [479] 右京、神別、地祇: 「凡海連。同神、男 穂高見命之後也。」 [85, с. 236]; ср.: 「凡海連(おほしあまのむらじ)。同じき神の男、穂高見命の後なり。」 [86]. [479] Правая [половина] столицы, *симбэцу* (потомки богов), земные божества: «[Люди рода] Опоси *ама-но мурази* (совр.-яп. Охоси *ама-но мурадзи*). Являются потомками Хо-таками-но *микото* – сына того же бога [моря Ватацуми-но Тоё-тама-хико-но *ками*]» [Пер. наш].

¹⁶ [678] 河内国、神別、地祇: 「安曇連。綿積神命、兄 穂高見命之後也。」 [85, с. 268]; ср.: 「安曇連(あづみのむらじ)。綿積神命(わたつみのかみのみこと)の兄、穂高見命(ほたかみのみこと)の後なり。」 [86]. [678] Провинция Кавати, *симбэцу* (потомки богов), земные божества: «[Люди рода] Адзуми-но *мурадзи*. Являются потомками Хо-таками-но *микото* – сына бога Ватацуми-но *ками-но микото*» [Пер. наш].

«Кодзики» сказано, что у Вата-цуми был сын – **Уцуси-хи-гана-саку**, который также почитался как предок рода Адзуми-но *мурадзи* [1, с. 52-53; 3, с. 50; 84, с. 26]. В 30-м свитке «Синсэн-сёдзи-року» он (как предок клана Адзуми-но *мурадзи*), вероятно, назван именем **Уцуси-нага-но микото**¹ (Синсэн-сёдзи-року, св. 30-й, [1150] Адзуми-но *мурадзи*). Хотя «Синсэн-сёдзи-року» говорит о Хо-таками-но *микото* и Уцуси-нага-но *микото* как о разных людях, существует точка зрения, что это один и тот же человек [100]. Младшим братом Хо-таками-но *микото* был **Фуру-тама-но микото**, ставший дальним предком кланов Ямато-удзи, Цумори-удзи, Овари-удзи.²

Таким образом, исследователи считают (если принять отождествление Хо-таками и Уцуси-нага), что у Тоё-тама-хёко было четыре ребёнка – два сына: Хо-таками (он же: Уцуси-нага), Фуру-тама, и две дочери: Тоё-тама-химэ, Тама-ёри-химэ [101]:



Тоё-тама-хёко и Тоё-тама-химэ, будучи братом и сестрой (и, возможно, отцом и дочерью), совместно управляли своей общиной. Тоё-тама-хёко как государь (др.-яп. *кими*) [88, с. 89], выполнял функции управления, осуществляя судебные и военные полномочия [88, с. 89; 38, с. 167]. Рабыня-служанка (яп. *ни*) при Тоё-тама-химэ называла Тоё-тама-хёко «наш государь» (др.-яп. *ва-га кими*).⁴ Такая система двоевластия (*диархии*), называемая японскими исследователями системой *хёко-химэ*, по сведениям китайских, корейских и японских источников, была характерна для многих южно-японских общин-государств.⁵ Поэтому древнеяпонские сказания о Тоё-тама-хёко и Тоё-тама-химэ, правивших «на далёком острове», отражали реальную ситуацию с организацией власти в виде *диархии* верховной жрицы-правительницы и мужчины-соправителя (яп. *химэ-хико*) в юго-западной Японии в I-III вв., что подтверждается китайскими и корейскими летописями [52, с. 161-162].

Таким образом, клан Адзуми-но *мурадзи* по происхождению принадлежал к одной из этнических групп народа *ама*, правителями которой являлись предки рода Адзуми-но *мурадзи* – Тоё-тама-хёко и Тоё-тама-химэ (родовое имя Вата-цуми) из местности **Тоё-тама** на островах Цусима (коренных землях народа *ама*) [90].

Дворец Вата-цуми

Именно сюда, в «Страну морского бога Ватацуми» – в местность Тоё-тама на островах Цусима и приплыл Хёко-хохо-дэми. Ситуация развивалась следующим образом. Когда Хёко-хохо-дэми прибыл на место, то там «было [то, что] можно было понять⁶ как маленький островок⁷ (яп. *во-бама* – досл. «небольшое песчаное побережье»⁸)... («Островок» [яп. *нагиса*⁹]: это пере-

¹ [1150] 河内国、未定雑姓:「安曇連。于都斯奈賀命之後也。」[85, с. 345]; ср.:「安曇連(あづみのむらじ)。于都斯奈賀命(うつしながのみこと)の後なり。」[86]; см.: [100]. [1150] Провинция Кавати, неустановленного [происхождения] разные родовые имена: «[Люди рода] Адзуми-но *мурадзи*. Являются потомками Уцуси-нага-но *микото*» [Пер. наш].

² 「穂高見命の弟の振魂命は、倭氏・津守氏・尾張氏の遠祖にあたり…」[100]. «Младший брат Хо-таками-но *микото* [по имени] Фуру-тама-но *микото* является дальним предком кланов Ямато-удзи, Цумори-удзи, Овари-удзи» [Пер. наш].

³ Составлено по: [101, 102, 100, 85, 86].

⁴ 「我王」др.-яп. *ва-га кими* – «наш государь» [88, с. 98; 38, с. 174; 1, с. 128, 129; 3, с. 91, 202, п. 337; 72, с. 288; 73, р. 148].

⁵ Подробнее см.: [52, с. 161-162; 103, с. 158-160].

⁶ 怜 яп. *рэй*, кит. *лйн* – понять, уразуметь [39, II, с. 755].

⁷ 「有^レ可怜 小汀。」[88, с. 85]; где 汀 яп. *тэй*, кит. *тйн* – ... 2) плёс, отмель; наносный остров; островок [39, II, с. 1041].

⁸ Такое чтение дают комментаторы текста [88, с. 88, 98]. В. Г. Астон перевёл как *strand* – берег, прибрежная полоса [104, II, с. 551]. – См.: [74, р. 93]. 浜 яп. *хама* – 1) песчаное побережье, песчаный берег; 2) берег моря, морской берег; 3) рыбацкая деревушка, рыбацкий посёлок [105, II, с. 425].

⁹ 汀 яп. *тэй* / *миэва*, *нагиса* – прибрежная полоса [воды]; берег; кромка берега [4, с. 344; 105, I, с. 592, 594]. Ср. русский перевод: «доплыл до прекрасного берега» [38, с. 164].

даётся [по-японски] как *хама* [песчаное побережье]»¹ [Пер. наш]. Далее события в источниках описаны так. «... Доплыл Пикоподэми-но *микото* до прекрасного берега... пошел, куда глаза глядят. Вдруг [видит] – перед ним дворец (яп. *мия*² – Д. С.)» [88, с. 85; 38, с. 123]. Видимо, под «песчаным побережьем» (яп. *хама*) подразумевалась бухта Ватацуми местности Тоё-тама на Цусима (см. рис. 2, 3; карта и фото из: [90]).



Рис. 2. Бухта Ватацуми на карте.



Рис. 3. Общий вид бухты Ватацуми.

В «Кодзики» резиденция правителя Тоё-тама-хико описана так: «...дворец, подобно рыбьей чешуе (яп. *ироко*³ – Д. С.) построен – это Вата-цуми-но *ками* – Бога-Духа Моря дворец (яп.

¹ 「小汀。...汀。此云波麻。」 [88, с. 85].

² 宮 яп. *мия* – 1) [синтоистский] храм; [императорский] дворец [4, с. 183]. См.: [88, с. 85; 38, с. 123, 408, п. 50].

³ 「魚鱗所造之宮屋」 [1, с. 126] яп. *ироко-но гото цукурэру мия* – «дворец подобно рыбьей чешуе построен» [3, с. 201, п. 333].

гѳоку – «дворцовые здания»¹ – Д. С.). Когда (священных – Д. С.) ворот (яп. *ми-кадо*² – Д. С.) ... достигнешь...»³. Относительно строительства зданий способом «ироко» комментаторы указывают, что так назывался способ возведения зданий в порядке расположения чешуек рыбы [1, с. 127, п. 7], т. е. крыши дворцов поднимались уступами, подобно рыбьим чешуйкам [2, с. 574]. Подобный способ строительства существовал и в более позднее время.⁴

Сам дворец описан следующим образом: «[У] этого дворца башенные выступы стены⁵ и зубцы городской стены⁶ были правильно размещены»⁷ [Пер. наш]. «Башни [и] здания (яп. *тай-у*)⁸» [дворца были] изящны (яп. *рэйрѳ*)¹⁰.¹¹ Ворота¹², [а] перед [ними] – колодец» [Пер. наш] [88, с. 85; ср.: 38, с. 164]. В другой анонимной книге, цитируемой в «Нихон-сѳеки», дворец описан так: «... дворец (храм) (яп. *мия*) *ками* моря Тоѳ-тама-пико. [У] этого дворца имелись сторожевые парные вышки на крепостной стене [над городскими воротами] (яп. *дзѳ-кѳу*)¹³, [которые были] высоки (яп. *сѳ*)¹⁴ [и] великолепны (яп. *ханаяка*).¹⁵ Башни и террасы (яп. *рѳтай* – *тѳ*: высокие палаты, терема)¹⁶ роскошны и величественны.¹⁷ За воротами есть колодец»¹⁸ [Пер. наш]. Другая книга добавляет: «Перед воротами был красивый колодец».¹⁹

¹ 宮屋 яп. гѳоку, кит. гѳншѳ – 1) дворцовые здания; [царский] дворец... [39, II, с. 542]. См.: [1, с. 126].

² 御門 яп. *микѳдо* – досл. «государевы ворота»; арх. японский император, *высок*. микѳдо. – см.: [105, I, с. 596; 83, с. 365].

³ [3, с. 91]. 「魚鱗所造之宮屋。其綿津見神之宮者也。到^レ神御門...」 [1, с. 126].

⁴ Так, в «Уцухо-моногатари» (в разделе «Фудзивара-но *кими*») было сказано, что дворцовые сооружения стояли в порядке «ироко» [2, с. 574].

⁵ Комментаторы истолковывают иероглиф 雉 кит. *чжѳй*, *чжѳй* – «башенный выступ» как *такаѳѳуки* – «обеденный маленький и низкий одноногий столик» [88, с. 85; 105, II, с. 235].

⁶ Комментаторы читают иероглиф 堞 кит. *дѳ* – «зубцы городской стены» по-японски как *химѳзаки* – «низкая бамбуковая ограда» [88, с. 85; 105, II, с. 472].

⁷ 「其宮也 雉堞 整頓。」 [88, с. 85]; где 雉 кит. *чжѳй*, *чжѳй* – *суц.* ...4)* городская стена; башенный выступ стены; 雉堞 яп. *тиѳѳѳ*, кит. *чжѳй-дѳ* – парапет городской стены, зубцы [39, II, с. 348]; 堞 яп. *тѳѳ*, кит. *дѳ* – зубцы городской стены [39, III, с. 706]; 整頓 яп. *сѳйтѳн*, кит. *чжѳѳн-дѳнѳн*, *чжѳѳн-дѳнѳн* – 1) упорядочивать... 2) правильно размещать; выстраивать (напр. войска)... выстраиваться в линию (о войсках); располагать[ся] в порядке... [39, II, с. 230]. Ср. с русским переводом: «Дворец тот обнесѳ высокой изгородью...» [38, с. 164].

⁸ Комментаторы истолковывают иероглифы 臺 *тай-у* как *такадѳ* «высокий храм / зал» [105, I, с. 208] или как *утѳна-я* «чертог-дом» [105, II, с. 372]. – См.: [88, с. 85].

⁹ 臺 *тай-у*, кит. *тѳй-ѳѳ*; где 臺 яп. *тай*, кит. *тѳй* – *суц.* 1) земляная терраса; земляной уступ; плато... 2) платформа, помост... 5) башня (напр. городских ворот); вышка; высокое здание; 6) *уст*. императорский двор; центральный правительственный аппарат; приказ (*орган*) центрального аппарата... [39, II, с. 139]; 宇 яп. *ю*, кит. *ю* – *суц.* 1) ... крыша; дом, здание; 2) жилище... [39, III, с. 81].

門 яп. *кадо* – ворота [88, с. 85].

¹⁰ 玲瓏 яп. *рэйрѳ*, кит. *лѳнлѳн* – ...2) светлый, ясный, прозрачный; 3) тонкий, хитроумный, искусный, изящный [39, II, с. 754]. Ср.: 八面玲瓏 яп. *хатимѳн-рэйрѳ* – 1) ~но прекрасный, откуда ни посмотри... [105, II, с. 453]. В русском переводе: «сияет» [38, с. 164].

¹¹ 「臺宇 玲瓏。」 [88, с. 85].

¹² 門 яп. *кадо* – ворота [88, с. 85].

¹³ 城闕 яп. *дзѳ-кѳу*, кит. *чѳн-цѳдѳ* – 1) сторожевая вышка на городской стене; 2) ворота [императорского] дворца; 3) дворец; 4) столица; где 城 др.-яп. *кѳй*, яп. *дзѳѳ*, кит. *чѳн* – *суц.* 1) крепостная (городская) стена; 2) город [39, IV, с. 257]; комментаторы истолковывают как *каки* – «ограда, забор, изгородь» [88, с. 88]; см.: [105, I, с. 324]; 闕 яп. *кѳѳу*, кит. *цѳдѳ* – *суц.* 1) парные вышки у ворот дворца... 2) ворота (храма, дворца) (城闕 городские ворота)... 3) дворец... двор... [39, II, с. 148].

¹⁴ 崇 яп. *сѳ*, кит. *чѳн* – 1) высокий; величественный...; 崇城 яп. *сѳ-дзѳѳ*, кит. *чѳн-чѳн* – 1) высокая крепостная (городская) стена; 2) *обр.* император [39, IV, с. 792].

¹⁵ 華 яп. *ка* / *ханаяка*, кит. *хуѳ* – *прил.* 1) цветущий, покрытый цветами; разукрашенный, узорный, покрытый орнаментом; пышный, роскошный, великолепный; 2) сверкающий, блестящий; разноцветный, красочный... 4) прекрасный, красивый; изящный [39, II, с. 896].

¹⁶ 樓臺 яп. *рѳтай*, кит. *лѳутѳй* – ...2) башни и террасы (*обр.* в *знач.*: богатое высокое здание, высокие палаты); где 樓 яп. *рѳ*, кит. *лѳу* – *суц.* 1) башня, вышка; двухъярусный дом; многоэтажное здание; 2) терем; вышка, башенка, надстройка в виде башни... 4) терем [39, IV, с. 1024].

¹⁷ 壯麗 яп. *сѳрѳй*, кит. *чжѳуѳнлѳн* – блестящий, пышный; роскошный, великолепный; прекрасный; превосходный; величественный [39, II, с. 94].

¹⁸ 「海神豊玉彦之宮。其宮 也^レ城闕 崇華。樓臺 壯麗。門外 有^レ井。」 [88, с. 88]; ср. русский перевод: «...дворец бога моря Тоѳ-тама-пико. Ворота высоки, изукрашены, и башни великолепны высятся. Перед воротами колодец» [38, с. 166].

¹⁹ 「一書 曰: 門前 有^レ一好井。」 [88, с. 91]; ср.: [38, с. 168]; относительно выражения *好井* яп. *симидзу* – «красивый колодец» в «Вамѳсѳѳ» записано: 「妙美井」 [38, с. 91].

Данное описание дворца Тоё-тама-хико в японских источниках полностью совпадает с китайскими описаниями резиденций правителей юго-западной Японии II-III вв. н. э. Так, дворец правительницы Нюй-ван-го – Бимиху (яп. Химико), располагавшийся во владении Ематай-го (яп. Яматай-куни, или по списку «Вэй-чжи» в «Тайпин-юй-лань»: *Емай-го*, др.-яп. *Ямави-куни*)¹ выглядел следующим образом. «Дворовые помещения (кит. *гўний*)², где [она] постоянно жила, наблюдательные вышки (кит. *лўу*)³ [и] дозорные вышки по бокам выездных ворот (кит. *гуань*)⁴, крепостные стены (кит. *чэн*)⁵ [и] укрепления (кит. *чжэ* – палисады; частокол)⁶ [были] крепко устроены»⁷ [Пер. наш] (Саньго-чжи, Вэйчжи, цз. 30, *вожэнь*). Дворец «с башнями и павильонами; стены и палисады были строго устроены» [47, с. 248] (Саньго-чжи, Вэй-чжи, гл. 30). То же самое сказано в «Хоу-хань-шу»⁸, «Тайпин-юй-лань»⁹ и «Тун-дянь»¹⁰ (Хоу-хань-шу, св. 115, Дуньи-ле-чжуань, 75, Во¹¹; Тайпин-юй-лань, Вэй-чжи *вожэнь-цзюань*; Тун-дянь, *дуньи*, Во-го). «Эта [женщина] – государь имела дворцовые здания (кит. *гўний*) [с] наблюдательными вышками (кит. *лўугуань* – теремами – надстройками в виде башенок [кит. *лўу*] и дозорными вышками по бокам выездных ворот [кит. *гуань*]), [с] крепостными стенами (кит. *чэн*) [и] укреплениями (кит. *чжэ* – частоколом)...»¹² [Пер. наш] (Суй-шу, св. 81-й, Дуньи, Во-го¹³). Эта фраза дословно повторена в «Бэй-ши» (в разделе «ле-чжуань, Во»).¹⁴ «Дворовые здания (кит. *гўний*), где [жила Бимиху], были постоянно [окружены] воинами, несущими караул»¹⁵ [пер. наш] (Лян-шу, св. 54-й, Во-го).

«Хоу-хань-шу» и «Тун-дянь», говоря о юго-западной Японии, сообщают о существовании «городов» (поселений с укреплениями по периметру): «Имеют города [обнесенные стеной] (кит. *чэн* – Д. С.) и окружают тыном (кит. *чжэ* – Д. С.) дома» (пер. Н. В. Кюнера [47, с. 342])¹⁶ (Хоу-хань-шу, гл. 115, VIII (Во); Хоу-хань-шу, св. 115, Дуньи-ле-чжуань, 75, Во; Тун-дянь, Во). Раскопки в Ёсиногари (местности в нескольких десятках километров к югу от залива Хаката на Северном Кюсю – территории владения Ну-го) установили, что на невысоком холме площадью свыше 30 гектаров было укрепленное поселение I-III вв., обнесенное двойным рвом, земляным валом с деревянным частоколом. Вдоль частокола на некотором расстоянии друг от друга возвышались 12-метровые наблюдательные вышки [27, с. 33-34]. Раскопки в Ёсиногари подтвердили точность сведений, содержащихся в китайских династийных источниках [27, с. 33].

¹ В основном списке «Вэй-чжи»: 邪馬壹 к и т. *Йемаи*, яп. *Ямави*; в списке «Вэйчжи», цитируемом в «Тайпин-юй-лань» и других источниках вместо 壹 и употреблен близкий по начертанию иероглиф 臺 *тай* – 1) земляная терраса... 2) помост, пьедестал... 5) башня (напр., городских ворот); вышка; 6) *уст.* императорский двор; центральный правительственный аппарат [39, II, с. 139]; см.: [93, с. 63; 106, с. 58; 107, с. 25, 163, п. 2; 13, с. 289, п. 5; 58, с. 95].

² 宮屋 кит. *гўний* – 1) дворцовые здания; [царский] дворец... [39, II, с. 542].

³ 樓 кит. *лўу* – *суц.* 1) башня, вышка; двухъярусный дом; многоэтажное здание; 2) терем; вышка, башенка, надстройка в виде башни... 4) терем [39, IV, с. 1024].

⁴ 觀 кит. *гуань* – *суц.* ...5) *стар.* дозорные вышки (башни) по бокам выездных ворот [39, IV, с. 460]; 樓觀 кит. *лўугуань* – 1) большой (многоэтажный) дом; наблюдательная вышка... [39, IV, с. 1024].

⁵ 城 кит. *чэн* – *суц.* 1) крепостная (городская) стена; 2) город [39, IV, с. 257].

⁶ 柵 кит. *чжэ* – 1) изгородь, забор, ограда, палисад, частокол; 2) крепость, укрепление [39, III, с. 342].

⁷ 「居處 宮室、樓觀、城柵 嚴設。」 [46, с. 547].

⁸ 「居處 宮室、樓觀、城柵。」 [40, с. 1707; 41, с. 822].

⁹ 「其居處 宮室樓觀、城柵 ... 嚴設。」 [61, с. 3464].

¹⁰ 「居處 宮室、樓觀、城柵 嚴設。」 [45, с. 4994].

¹¹ Ср.: «Дворцовые помещения, где пребывала [государыня], башни и терема, стены и палисады...» (перевод Н. В. Кюнера) [47, с. 342]. Ср.: [44, с. 35; 108, р. 7; 109, р. 7]; см.: [110, с. 13; 42, с. 75; 67, с. 130; 111, с. 66; 5, с. 132].

¹² 「其王 有^レ宮室、樓觀、城柵。」 [49, с. 1652].

¹³ Ср.: «Сия владетельница (Бимиху – Д. С.) имела дворец, огороженный тыном (частоколом – Д. С.)...» (Суй-шу, гл. 81, V) [44, с. 94].

¹⁴ 「其王 有^レ宮室、樓觀、城柵。」 [64, с. 2562].

¹⁵ 「居處 宮室、常有 兵、守衛。」 [63, с. 730].

¹⁶ Н. Я. Бичурин перевёл это место следующим образом: «Имеют города, обнесённые тыном, и дом[а]» [44, с. 34]; см.: [13, с. 104]. 「有^レ城柵屋室。」 [40, с. 1707; 41, с. 822; 45, с. 4995].

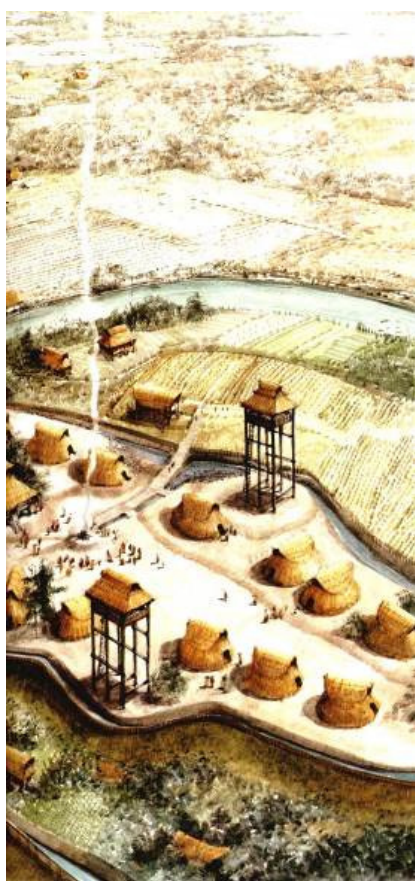
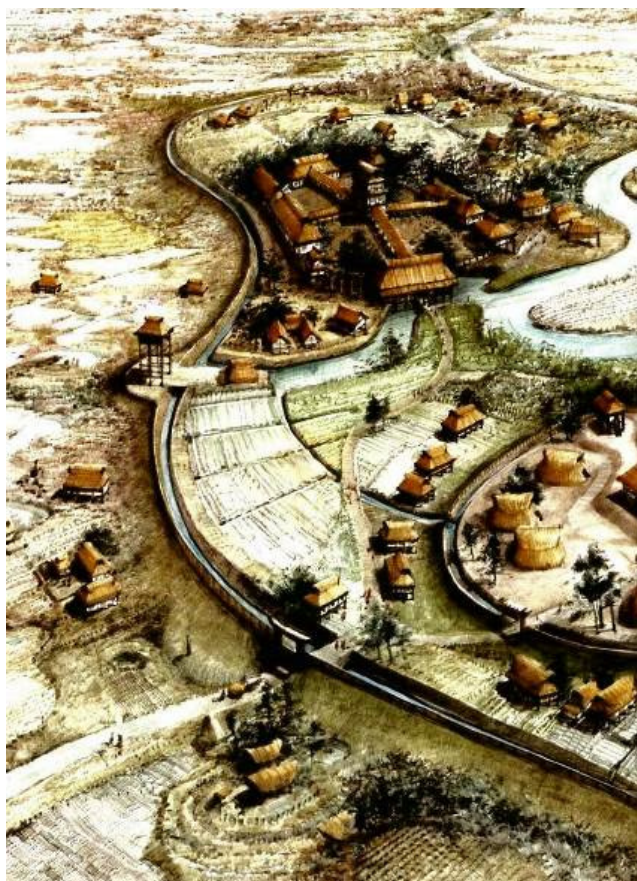


Рис. 4. Городище Ёсиногари (реконструкция):
в левой верхней части – изображён дворцовый комплекс [112].



Рис. 5. Общий вид реконструированных дворцовых сооружений в Ёсиногари [113].



Рис. 6. Реконструированные здания и наблюдательная вышка в Ёсиногари [114].

Заключение

Получается, что поздняя часть сказания о двух братьях рассказывала о путешествии предка рода правителей Ямато из южного Кюсю в «заморскую страну» народа *ама*, дворец правителя которых – дворец-храм правителя Тое-тама-хйко и его соправительницы – верховной жрицы Тоё-тама-химэ находился в местности Тоё-тама на островах Цусима (называемых в китайских источниках III в. владением Дуйма-го). Правитель Тоё-тама-хйко заключил союз с общиной Ата области Сацума-но кун (Тоума-го китайских источников). Союз был скреплён династическим браком одного из сыновей главы общины Ата (Хйко-хохо-дэми по японским сказаниям) и Тоё-тама-химэ (дочери правителя Тоё-тама-хйко). Некоторое время новый зять жил во дворце Тоё-тама-хйко, а потом вернулся в Южный Кюсю. При поддержке могущественного тестя Хйко-хохо-дэми со своими людьми подчинил народ *хаято* в Сацума, чьими вождями были люди из рода Вобаси-но кими из Ата.

Таким образом, группа сказаний о путешествии Хйко-хохо-дэми в страну Тоё-тама-хйко (находившуюся на далёком острове) является смутным воспоминанием общинников Южного Кюсю о контактах с населением островов Цусима и общинами северо-западного Кюсю III в. Дворец «морского kami» (букв. «уми-но kami» – досл. «главы [повелителя] моря» [38, с. 408, п. 50]), названного в «Нихон-сёки» также титулом *кими* [88, с. 98; 38, с. 174], описанный в сказании – отражение представлений населения Южного Кюсю о дворцовых сооружениях во владении Дуйма-го (на островах Цусима), входившего в состав государства Нюй-ван-го (существовавшего с конца II – по середину III вв.).

Литература

1. Кодзики 古事記. – Токио 東京: Сёгаккан 小学館, 2001. – 464 с. (Серия «Нихон котэн бунгаку дзэн-сё» 日本古典文学全集) (на япон. яз.).

2. Пинус Е. М. Японский миф о рыбаке и охотнике (по древнейшему памятнику «Кодзики», VIII в.) // Кодзики: Записи о деяниях древности: свиток 1-й. – СПб.: Кристалл, 2000. – С. 559-579.
3. Кодзики: Записи о деяниях древности, свиток 1-й / Пер. Е. М. Пинус. – СПб.: Шар, 1994. Т. 1. – 320 с.
4. Фельдман-Конрад Н. И. Японско-русский учебный словарь иероглифов. – М.: Русск. яз., 1977. – 680 с.
5. Кудзира Киёси 鯨 清. Нихон-коку-тандзё-но надзо 日本国誕生の謎. – Токио 東京: Нихон бунгэйся 日本文芸社, 1978. – 268 с. (на япон. яз.)
6. Мори Киёто 森 清人. Нихон синси 日本新史. – Токио 東京: Кинсэйся 錦正社, 1962. – 366 с. (на япон. яз.)
7. Горегляд В. Н. Мифы древней Японии // Кодзики: Записи о деяниях древности. – СПб.: Шар, 1994. Т. 1. – С. 7-26.
8. Ермакова Л. М. Речи богов и песни людей: ритуально-мифологические истоки японской литературной эстетики. – М.: Вост. лит., 1995. – 272 с.
9. Исида Эйитиро. Мать Момотаро. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 1998. – 215 с.
10. Akima Toshio. The myth of the Goddess of the Undersea World and the Tale of Empress Jingū's subjugation of Silla // Japanese journal of religious studies. – 1993, № 20/2-3. – pp. 95-185. (на англ. яз.)
11. Золотарев А. М. Родовой строй и первобытная мифология. – М.: Наука, 1964. – 328 с.
12. Косарев В. Д., Соколов А. М. Ама Японии и другие «народы моря». От истоков до XXI века. – СПб.: МАЭ РАН, 2017. – 680 с.
13. Воробьев М. В. Япония в III-VII веках. – М.: Наука, 1980. – 344 с.
14. Hashimoto Masukichi. Ancient Japan studied in the light of Far Eastern history // Хасимото Масукити. Тōё-си-дзё-ёри митару нихон дзё-ко-си кэнкё. – Токио: Тōёбунко, 1956. – pp. 1-7. (на англ. яз.)
15. Иноуэ Каору 井上 董. Нихон кодай-но сэйсаку то сюкё 日本古代の政治と宗教. – Токио 東京: Ёси-кава кобункан 吉川弘文館, 1961. – 287 с. (на япон. яз.)
16. Ермакова Л. М. Три типа ритуальных текстов древней Японии // Религии древнего Востока. – М.: Вост. лит., 1995. – С. 259-301.
17. The Cambridge history of Japan: Ancient Japan. Vol. 1. – Cambridge-New York: Cambridge University Press, 1993. – 602 p. (на англ. яз.)
18. Ито Ёсиаки 伊東 義彰. Дзимму-га кита мити 神武が来た道. – Хигаси-ōсака 東大阪: Фурута сигаку-но кай 古田史学の会, 2005. – 68 с. (на япон. яз.)
19. Фурута Такэхико 古田 武彦. Дзимму-каё-ва ики-каэтта 神武歌謡は生き返った [Электронный ресурс]. URL: www.furutasigaku.jp/jfuruta/jimmuj.html (дата обращения: 28.07.2017). (на япон. яз.)
20. Metevelis Peter [пец. на]: Hiraizumi Kiyoshi 平泉澄. The Story of Japan. Vol. 1: History from the Founding of the Nation to the Height of Fujiwara Prosperity / Trans. by Sey Nishimura and committee. – Ise City: Seisei Kikaku, 1997. – VIII + 219 + xi pages. // Asian folklore studies. – 1998. Vol. 57/2. – pp. 363-366. (на англ. яз.)
21. Исии Ёсими 石井 好. Онкё кōгаку-но кантэн-кара мита дзёдай тимэй (Ито-но Мару-тимэй)-но дэмпа-но кэнкё 音響工学の観点からみた上代地名(伊都の丸地名)の伝播の研究 // Кэнкё киё 研究紀要 (Тōкё торицу кōкū кōгё кōто сэммон гаккō дэнси кōгакука 東京都立航空工業高等専門学校電子工学科). – 1999, № 36. – С. 49-64. (на япон. яз.)
22. Исии Ёсими 石井 好. Дзёдай тимэй дэмпа-ни кан-суру сүти дзиккэн: Тōсэн-сэцу-но сэйтōсэй 上代地名伝播に関する数値実験: 東遷説の正当性 // Кэнкё киё 研究紀要 (Тōкё торицу кōкū кōгё кōто сэммон гаккō дэнси кōгакука 東京都立航空工業高等専門学校電子工学科). – 2000, № 37. – С. 27-38. (на япон. яз.)
23. Kanzaki Ivan Hisao. San kan seibatsu: The Yamato invasion of Korea and the origins of the Japanese nation. – Annapolis, Maryland: United States Naval Academy, 16 December 2002. – 10 p. (на англ. яз.)
24. Мацумото Сэйтё 松本 清張. Сэйтё-цүси 清張通史. – Токио 東京: Кōданся 講談社, 1977. Т. 2. – 280 с. (на япон. яз.)
25. Арутюнов С. А. Дзимму-тэнно: мифический вымысел и историческая реконструкция // Сибирь, Центральная и Восточная Азия в средние века. – Новосибирск, 1975. – С. 9-12.
26. Светлов Г. Е. Путь богов: синто в истории Японии. – М.: Мысль, 1985. – 240 с.
27. Светлов Г. Е. Колыбель японской цивилизации: история, религия, культура. – М.: Искусство, 1994. – 271 с.
28. Иофан Н. А. Культура древней Японии (до VIII века н. э.). – М.: Наука, 1974. – 261 с.

29. Дзимму-тōсэй-ва синдзицу ка 神武東征は真実か [Электронный ресурс]. URL: <http://www.geocities.jp/niginiginomiko/jinnmutousei.htm> (дата обращения: 27.09.2017). (на япон. яз.)
30. Суровень Д. А. Основание государства Ямато и проблема Восточного похода *Каму-ямато-иварэ-бико* // Историко-юридические исследования российского и зарубежных государств. – Екатеринбург: Изд-во УрГЮА, 1998. – С. 175-198.
31. Суровень Д. А. К вопросу о времени основания династии Ямато и царствования государя Дзимму // Genesis: исторические исследования. – 2015, № 3. – С. 136-220.
32. Икэда Дзиндзō. Кодай-си / гогэн / кёрюкасэки кэнкюка, кодай Ямато-о кангаэру кайкайин 池田 仁三. 古代史/語源/恐竜化石研究家、古代大和を考える会会員 [Электронный ресурс]. URL: <http://www11.ocn.ne.jp/~jin/JIN.html> (дата обращения: 09.08.2016). (на япон. яз.)
33. Кофун то рёсю – 1 古墳と陵主 – 1 [Электронный ресурс]. URL: <http://www11.ocn.ne.jp/~jin/RYSO1.htm> (дата обращения: 09.08.2016). (на япон. яз.)
34. Икэда Дзиндзō 池田 仁三. Гадзō-кайсэки-ни ёттэ хаммэй-сита кофун-бохи. Ч. 1. 画像解析によって判明した古墳墓碑 上. – Токио 東京: Сэйрин-дō 青林堂, 2013. – 192 с. (на япон. яз.)
35. Икэда Дзиндзō 池田 仁三. Гадзō-кайсэки-ни ёттэ хаммэй-сита кофун-бохи. Ч. 2. 画像解析によって判明した古墳墓碑 下. – Токио 東京: Сэйрин-дō 青林堂, 2013. – 196 с. (на япон. яз.)
36. Reischauer Robert Karl. Early Japanese history. – Princeton-London: Princeton University Press, 1937. – Part A. – IX, 405 p. (на англ. яз.)
37. Cary Frank [редактор]: Reischauer Robert Karl. Early Japanese history (c. 40 B.C. – A.D. 1167). Princeton: Princeton University Press, 1937. Part A. – IX, 405 pages. // Monumenta Nipponica. – 1941. Vol. 4, № 1. – pp. 307-310. (на англ. яз.)
38. Нихон-сёки: Анналы Японии. – СПб.: Гиперион, 1997. Т. 1. – 496 с.
39. Большой китайско-русский словарь. – М.: Наука, 1983. Т. 1. – 552 с. Т. 2. – 1100 с. Т. 3. – 1104 с. Т. 4. – 1062 с.
40. Хоу-хань-шу 後漢書. – Шанхай 上海: Хань-юй дацзюань чубаньшэ 漢語大詞典出版社, 2004. Т. 3. – С. 1697-1708. (Серия «Эр ши сы ши цюань и» 二十四史全譯). (на кит. яз.)
41. Хоу-хань-шу 後漢書. – Пекин 北京: Чжун-хуа шуцзюй 中華書局, 2000. – 1023 с. (на кит. яз.)
42. Ямао Юкихиса 山尾 幸久. Нихон кодай бкэн-кэйсэй сирон 日本古代王権形成史論. – Токио 東京: Иванами сётэн 岩波書店, 1983. – 486 с. (на япон. яз.)
43. Сиодзава Кимиро 塩沢 君夫. Кодай сэнсэй кокка-но кōдзō 古代専制国家の構造. – Токио 東京: Отя-но мидзу сёбō 御茶の水書房, 1958. – С. 1-121. (на япон. яз.)
44. Бичурин Н. Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. – М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1950. Т. 2. – 336 с.
45. Тун-дянь 通典. – Пекин 北京: Чжун-хуа шуцзюй 中華書局, 1988. – 5766 с. (на кит. яз.)
46. Саньго-чжи 三國志. – Шанхай 上海: Хань-юй дацзюань чубаньшэ 漢語大詞典出版社, 2004. Т. 2. – С. 532-549. (Серия «Эр ши сы ши цюань и» 二十四史全譯). (на кит. яз.)
47. Кюнер Н. В. Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. – М.: Изд. вост. лит., 1961. – 391 с.
48. Цзинь-шу 晉書. – Шанхай 上海: Хань-юй дацзюань чубаньшэ 漢語大詞典出版社, 2004. Т. 4. – С. 2169-2173. (Серия «Эр ши сы ши цюань и» 二十四史全譯). (на кит. яз.)
49. Суй-шу 隋書. – Шанхай 上海: Хань-юй дацзюань чубаньшэ 漢語大詞典出版社, 2004. Т. 2. – С. 799-1721. (Серия «Эр ши сы ши цюань и» 二十四史全譯). (на кит. яз.)
50. Самкук саги, св. 1-й – 50-й 三國史記. 卷第1-50. – Сеул 京城: Чосон сахак-хве 朝鮮史学会, 1928. – 510 с. (на кор. яз.)
51. Самкук-саги, летописи Силла // Ким Бусик. Самкук саги. – М.: Изд-во вост. лит., 1959. Т. 1. – С. 71-201.
52. Суровень Д. А. Возникновение раннерабовладельческого государства в Японии (I век до н. э. – III век н. э.) // Проблемы истории, филологии, культуры. – М.-Магнитогорск: Ин-т археологии РАН – МГПИ, 1995. Вып. 2. – С. 150-175.
53. Нихон дзэнси 日本全史. – Токио 東京: Тōкё-дайгаку сюппанкай 東京大学出版会, 1958. Т. 1. – 321 с. (на япон. яз.)
54. Сано Ямато 佐野 大和. Нихон-но акэбоно 日本のあけぼの. – Токио 東京: Сёхō сётэн 小峰書店, 1959. – 282 с. (на япон. яз.)

55. Japan: its land, people and culture. – Tokyo: Printing Bureau, Ministry of Finance, 1958. – 43, 1077 p. (на англ. яз.)
56. Хиго Кадзуо 肥後 和男. Ямато-то сйтэ-но Яматай 大和として邪馬臺 // Кодайси-кэнкю: Яматай-коку 古代史研究: 邪馬台国. – Токио 東京, 1956. – С. 1-44. (на япон. яз.)
57. Маки Кэндзи 牧 健二. Дай-ни-сан-сэйки-ни окэру вадзин-но саякай 第二・三世紀における倭人の社会 // Сириэн 史林. – Киото 京都, 1962. Т. 45. № 2. – С. 1-36. (на япон. яз.)
58. Маки Кэндзи 牧 健二. «Вэйчжи-вожэнь-цзюань»-сэйкай-но дзёкэн 『魏志倭人伝』正解の条件 // Сириэн 史林. – Киото 京都, 1970. Т. 53. № 5. – С. 81-116. (на япон. яз.)
59. Ishii Ryosuke. A history of political institutions in Japan. – Tokyo: Japan Foundation, 1980. – 172 p. (на англ. яз.)
60. Young John. The Location of Yamatai: a case study in Japanese historiography 720-1945. – Baltimore: The Johns Hopkins press, 1958. – 189 p. (на англ. яз.)
61. Тайпин-юй-лань 太平御覧. – Пекин 北京: Чжунхуа шуцзюй 中華書局, 1995. Т. 4. – С. 3455-3474. (на кит. яз.)
62. Сигэмацу Акихиса 重松 明久. «Вэйчжи-вожэнь-цзюань»-о мэгуру ни-сан-но мондай 魏志倭人伝をめぐる二、三の問題 // Нихон-рэкиси 日本歴史. – 1973. № 301. – С. 100-116. (на япон. яз.)
63. Лян-шу 梁書. – Шанхай 上海: Хань-юй дацзюань чубаньшэ 漢語大詞典出版社, 2004. – С. 705-733. (Серия «Эр ши сы ши цзюань и» 二十四史全譯). (на кит. яз.)
64. Бэй-ши 北史. – Шанхай 上海: Хань-юй дацзюань чубаньшэ 漢語大詞典出版社, 2004. Т. 4. – С. 1997-2712. (Серия «Эр ши сы ши цзюань и» 二十四史全譯). (на кит. яз.)
65. Бураку-си-ни кансуру сёгётэки кэнкё 部落史に関する総合的研究. – Токио 東京: Янагихара сётэн 柳原書店, 1956. Т. 1. – 508 с. (на япон. яз.)
66. Саэки Юсэй 佐伯 有精. Кодай кокка-но кэйсэй 古代国家の形成 // Нихон-рэкиси 日本歴史. – 1969, № 254. – С. 73-85. (на япон. яз.)
67. Миура Ёнин 三浦 洋人. Хадака нихон-си はだか日本史. – Токио 東京: Сайкё синся 彩光新社, 1958. – 271 с. (на япон. яз.)
68. Уэмура Сэйдзи 植村 清二. Яматай-коку, Куна-коку, Тоума-коку 邪馬臺国・狗奴国・投馬国 // Сига-ку-дзасси 史学雑誌. – 1955. Т. 64. № 12. – С. 19-30. (на япон. яз.)
69. Wedemeyer A. Japanische Frühgeschichte (bis 5 Jh.n.). – Tokyo: Dt. Gesellsch. f. Natur- u. Völkerkunde Ostasiens, 1930. – XVI, 346 s. (на немец. яз.)
70. Арутюнов С. А. Этническая история Японии на рубеже нашей эры // Труды Института этнографии: Восточно-азиатский этнографический сборник. – М.: Изд-во АН СССР, 1961. – С. 137-175.
71. Киддер Дж. Э. Япония до буддизма: Острова, заселённые богами. – М.: ЗАО Центрполиграф, 2003. – 286 с.
72. Кодзики 古事記. – Токио 東京: Асахи симбун сьякан 朝日新聞社刊, 1968. Т. 1. – 410 с. (Серия «Нихон котэн дзэнсё» 日本古典全集). (на япон. яз.)
73. Kojiki: Records of ancient matters / Transl. by B. H. Chamberlain. – Tokyo: Charles E. Tuttle Company, 1982. – 503 p. (на англ. яз.)
74. Nihongi: Chronicles of Japan from the earliest times to A.D. 697 / Transl. by W. G. Aston. – London: Allen, 1956. Part 1. – 407 p. (на англ. яз.)
75. Когосёи 古語拾遺 // Гунсё руйдзё 群書類従. Вып. 16. – Токио 東京: Кэйдзай дзасси-ся 経済雑誌社, 1902. – С. 1-19. (на япон. яз.)
76. Kogoshūi: Gleanings from Ancient Stories / Transl. by Genchi Katō and Hikoshirō Hoshino. – Tokyo: Meiji Japan Society, 1926. – pp. 15-54. (на англ. яз.)
77. Ямато-химэ-но микото сэйки = Житие Ямато-химэ-но микото / Пер. Л. М. Ермаковой // Синто: путь японских богов. – СПб.: Гиперион, 2002. Т. 2. – С. 194-210.
78. Ямато-химэ-но микото сэйки 倭姫命世紀 // Ямато-химэ-но микото сэйки кё 倭姫命世紀考 // Бан Нобутомо дзэнсё 伴信友全集. – Токио 東京: Коку-сё канкё-кай 国書刊行会, 1909. Т. 5. – С. 27-118. (на япон. яз.)
79. Ямасиро-но куни-но фудоки ицубун 山城國風土記逸文 // Кофудоки ицубун кёсё 古風土記逸文考證. – Токио 東京: Дай-нихон дзусё кабусики-сякай 大日本圖書株式会社, 1903. Т. 1. – С. 1-5. (на япон. яз.)
80. Ямасиро-но куни-но фудоки ицубун 山城國風土記逸文 // Кофудоки ицубун кёсё 古風土記逸文考証. – Токио 東京: Тэйкоку кёику-кай сюппамбу 帝国教育会出版部, 1936. – С. 1-48. (на япон. яз.)

81. Ямасиро-но куни-но фудоки ицубун 山背國風土記逸文 // Син-нихон котэн бунгаку дзэнсё «фу-доки» 新日本古典文學全集『風土記』[Электронный ресурс]. URL: <http://miko.org/~uraki/kuon/furu/text/fuudo/itubun/itubun01.htm#yamasiro>. (дата обращения: 17.07.2018). (на япон. яз.)
82. Ямасиро-но куни-но фудоки ицубун 「山城國風土記」逸文 [Электронный ресурс]. URL: <http://homepage2.nifty.com/toka3aki/geography/fudoits1.html> (дата обращения: 28.03.2016). (на япон. яз.)
83. Японско-русский словарь. – М.: Русск. яз., 1984. – 696 с.
84. Исида Итирō 石田 一浪. Синва то рэкиси 神話と歴史. – Токио 東京: Синтёся 新潮社, 1960. – 54 с. (на япон. яз.)
85. Синсэн-сёдзи-року, в 3-х ч. 新撰姓氏録 // Саэки Арикиё 佐伯有清. «Синсэн-сёдзи-року»-но кэнкё. Хомбун-хэн 新撰姓氏録の研究 本文篇. – Токио 東京: Ёсикава кобункан 吉川弘文館, 1962. – С. 149-350. (на япон. яз.)
86. Синсэн-сёдзи-року, в 30-ти свитках 新撰姓氏録. 全三十卷 // 佐伯有清『新撰姓氏録の研究 本文篇』(Саэки Арикиё. Исследование «Синсэн-сёдзи-року». Основной текст. Токио: Ёсикава кобункан, 1962) [Электронный ресурс]. URL: <http://www.h4.dion.ne.jp/~munyu/sujroku.html> (дата обращения: 28.03.2016). (на япон. яз.)
87. Сумиёси-ки 住吉記 // *Курита Хироси* 栗田 寛. Сумиёси-дзиндзя дзиндай-ки кōсё 住吉神社神代記考証 // Рицури-сэнсэй дзаттё 栗里先生雜著 / Под ред. Курита Цутому 栗田勤. – Токио 東京: Ёсикава кобункан 吉川弘文館, 1901. Т. 1. Ч. 2. – С. 1-93. (на япон. яз.)
88. Нихон-сёки 日本書紀 (из серии «Кокуси-тайкэй» 国史大系). – Токио 東京: Ёсикава кобункан 吉川弘文館, 1957. Ч. 1. Т. 1. – 417 с. (на япон. яз.)
89. Эда-дзиндзя 江田神社 [Электронный ресурс]. URL: <http://miyazaki.daa.jp/eda/index.htm> (дата обращения: 14.04.2017). (на япон. яз.)
90. Ватацуми-дзиндзя 和多都美神社 [Электронный ресурс]. URL: http://www.inoues.net/club/wajinden_no_tabi3-2.html (дата обращения: 28.03.2016). (на япон. яз.)
91. Furuta Takehiko. The truth of Descent from Heaven [Электронный ресурс]. URL: <http://www.furutasigaku.jp/efuruta/kourine/kourine.html> (дата обращения: 28.03.2016). (на япон. яз.)
92. Майнити-симбун 毎日新聞. – 28.10.2000. (на япон. яз.)
93. Мицуки Тарō 三木 太郎. «Тайпин-юй-лань»-сёин «Вэйчжи-вого-цзюань»-ни цуйтэ『太平御覽』所引『魏志倭人伝』について // Нихон-рэкиси 日本歴史. – 1977, № 349. – С. 57-73. (на япон. яз.)
94. Хань-юань, Фань-и-бу (Во-го-пу)『翰苑』蕃夷部 (倭國条)[Электронный ресурс]. URL: <http://www.ceres.dti.ne.jp/~alex-x/kanseki/kanen-wa.html> (дата обращения 24.04.2018). (на кит. яз.)
95. Химука-синва камигами-но кэйдзу 日向神話(ひむか神話)神々の系図 [Электронный ресурс]. URL: <http://miyazaki.daa.jp/himuka/sinwa01.htm> (дата обращения: 09.07.2016). (на япон. яз.)
96. Суровень Д. А. Древнекитайская легенда об островах небожителей и история географического открытия Японских островов китайцами // Китай: история и современность: материалы VI Международной научно-практической конференции (г. Екатеринбург, 20-21 ноября 2012 г.). – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2013. – С. 154-183.
97. Ямато-химэ-но микото сэйки 倭姫命世紀 [Электронный ресурс]. URL: <http://nire.main.jp/rouman/sinwa/yamatohime.htm> (дата обращения: 18.05.2017). (на япон. яз.)
98. Суровень Д. А. Проблема периода «восьми правителей» и развитие государства Ямато в царствование Мимаки (государя Судзина) // Известия Уральского государственного университета. Серия: Гуманитарные науки. Вып. 2. – Екатеринбург: УрГУ, 1999, № 13. – С. 89-113.
99. Суровень Д. А. Брачные связи государя Ō-сацзаки (Нинтоку) и внутривнутриполитическая борьба в Ямато в конце 10-х – первой половине 20-х годов V века // Вестник Челябинского государственного университета. Политические науки. Востоковедение. Вып. 12. – 2012, № 12 (266). – С. 87-102.
100. Адзуми-удзи – Адзуми-удзи 阿曇氏・安曇氏 [Электронный ресурс]. URL: <http://homepage2.nifty.com/amanokuni/azumi.htm> (дата обращения: 19.05.2017). (на япон. яз.)
101. Ямато-удзи 倭氏 [Электронный ресурс]. URL: <http://www.max.hi-ho.ne.jp/m-kat/nihon/13-14yamatosi.htm> (дата обращения 25.07.2017). (на япон. яз.)
102. Иппан дзиндай кэйдзу II 一般神代系図 II // Накатоми-удзи – Ō-накатоми-удзи кō (фуку-ми: Урабэ-удзи) 中臣氏・大中臣氏考(含:卜部氏) [Электронный ресурс]. URL: <http://www17.ocn.ne.jp/~kanada/1234-7-23.html> (дата обращения: 19.05.2017). (на япон. яз.)

103. Суровень Д. А. Сведения японских источников о подготовке правительницей Дзингу Корейского похода в Силла 346 г.: Окинага-тараси-химэ в юго-западной Японии // Известия Уральского федерального университета. Серия 2: Гуманитарные науки. – 2013, № 2 (114). – С. 150-167.
104. Большой англо-русский словарь. – М.: Русск. яз., 1979. Т. 1. – 824 с.; Т. 2. – 863 с.
105. Большой японско-русский словарь. – М.: Русск. яз. – Живой язык, 2000. Т. 1. – 824 с.; Т. 2. – 920 с.
106. Уэда Масааки 上田 正明, Мори Кōити 森 浩一, Ямада Мунэмуцу 山田 宗睦. Нихон кодай-си 日本古代史. – Токио 東京: Тикума сёбо 筑摩書房, 1980. – VIII, 334 с. (на япон. яз.)
107. Пасков С. С. Япония в раннее средневековье. – М.: Наука, 1987. – 198 с.
108. Sources of the Japanese tradition. – New York-London: Routledge and Kegan Paul, 1965. Vol. 1. – XXVI, 928 p. (на англ. яз.)
109. Japan in the Chinese dynastic histories: Later Han through Ming Dynasties / Translated by Ryusaka Tsunoda. – South Pasadena: P. D. and I. Perkins, 1951. – 187 p. (на англ. яз.)
110. Нихон-но кэнгоку 日本の建国. – Токио 東京: Тōкё-дайгаку сюппанкай 東京大学出版會, 1957. – 246 с. (на япон. яз.)
111. Маэдзава Тэрумаса 前澤 輝政. Яёи-функёбо то кофун-но сёсюцу 弥生墳丘墓と古墳の創出 // Нихон-рэйкиси 日本歴史. – 1990, № 501. – С. 52-70. (на япон. яз.)
112. Магический Восток [Электронный ресурс]. URL: <http://ligis.ru/librari/3387.htm> (дата обращения: 09.07.2018).
113. Ёсиногари рэкиси кōэн 吉野ヶ里歴史公園 [Электронный ресурс]. URL: http://www.geocities.jp/kayoko_room/yoshinogari.htm (дата обращения: 09.07.2018). (на япон. яз.)
114. Yoshinogari, Situs Kuno Bersejarah di Prefektur Saga [Электронный ресурс]. URL: <https://japanesestation.com/yoshinogari-situs-kuno-bersejarah-di-prefektur-saga/> (дата обращения: 09.07.2018). (на итал. яз.)

References

1. *Kojiki* [Records of ancient matters]. Tokyo, Shōgakkan, 2001, 464 p. (“*Nihon koten bungaku zenshū*” [The complete series of Japanese classical literature]). (In Japanese lang.)
2. Pinus E. M. *Yaponskij mif o rybake i oxotnike (po drevnejshemu pamyatniku “Kodziki”, VIII v.)* [The Japanese myth about the fisherman and the hunter (on the most ancient monument “Kojiki”, 8th century)]. In: *Kodziki: Zapisi o deyanijah drevnosti: svitok I-j* [Kojiki: Records of ancient matters]. Saint Petersburg, Kristall, 2000, pp. 559-579.
3. *Kodziki: Zapisi o deyanijah drevnosti, svitok I-j* [Kojiki Records of ancient matters, scroll 1st]. Per. E. M. Pinus. Saint Petersburg, Shar, 1994, vol. 1, 320 p.
4. Fel’dman-Konrad N. I. *Yaponsko-russkij uchebnyj slovar’ ieroglifov* [Japanese-Russian educational dictionary of hieroglyphs]. Moscow, Russk. yaz., 1977, 680 p.
5. Kujira Kiyoshi. *Nihon-koku-tanzyō-no nadzo* [Mystery of birth of the Japanese state]. Tokyo, Nihon bungeisha, 1978, 268 p. (In Japanese lang.)
6. Mori Kiyoto. *Nihon shinshi* [New history of Japan]. Tokyo, Kinseisha, 1962, 366 p. (In Japanese lang.)
7. Goreglyad V. N. *Mify drevnej Yaponii* [Myths of ancient Japan]. In: *Kodziki: Zapisi o deyanijah drevnosti* [Kojiki: Records of ancient matters]. Saint Petersburg, Shar, 1994, vol. 1, pp. 7-26.
8. Ermakova L. M. *Rechi bogov i pesni lyudej: ritual’no-mifologicheskie istoki yaponskoj literaturnoj estetiki* [Speeches of gods and song of people: ritual and mythological sources of the Japanese literary esthetics]. Moscow, Vost. lit., 1995, 272 p.
9. Isida Ejitiro. *Mat’ Momotaro* [Mather Momotaro]. Saint Petersburg, Peterburgskoe Vostokovedenie, 1998, 215 p.
10. Akima Toshio. The myth of the Goddess of the Undersea World and the Tale of Empress Jingū’s subjugation of Silla. In: Japanese journal of religious studies. 1993, No. 20/2-3, pp. 95-185. (In Eng. lang.)
11. Zolotarev A. M. *Rodovoj stroj i pervobytnaya mifologiya* [Patrimonial system and primitive mythology]. Moscow, Nauka, 1964, 328 p.
12. Kosarev V. D., Sokolov A. M. *Ama Yaponii i drugie “narody morya”. Ot istokov do XXI veka* [Ama of Japan and another “people of the sea”. From beginning to the 21st century]. Saint Petersburg, MAE RAN, 2017, 680 p.

13. Vorob'ev M. V. *Yaponiya v III-VII vekah* [Japan in 3rd-7th centuries]. Moscow, Nauka, 1980, 344 p.
14. Hashimoto Masukichi. Ancient Japan studied in the light of Far Eastern history. In: Hashimoto Masukichi. *Tōyō-shi-zyō-yori mitaru nihon zyō-ko-shi kenkyū* [Ancient Japan studied in the light of Far Eastern history]. Tokyo, Tōyōbunko, 1956, pp. 1-7. (In Eng. lang.)
15. Inoue Kaoru. *Nihon kodai-no seisaku to shukyō* [Japanese ancient politics and religion]. Tokyo, Yoshikawa kobunkan, 1961, 287 p. (In Japanese lang.)
16. Ermakova L. M. *Tri tipa ritual'nyh tekstov drevnej Yaponii* [Three types of ritual texts of ancient Japan]. In: *Religii drevnego Vostoka* [Religions of ancient East]. Moscow, Vost. lit., 1995, pp. 259-301.
17. The Cambridge history of Japan: Ancient Japan. Vol. 1. Cambridge, New York, Cambridge University Press, 1993, 602 p. (In Eng. lang.)
18. Ito Yoshiaki. *Jimmu-ga kita michi* [The way where Jimmu came to]. Higashi-ōsaka, Furuta shigaku-no kai, 2005, 68 p. (In Japanese lang.)
19. Furuta Takehiko. *Jimmu-kayo-wa iki-kaetta* [The Jimmu songs and ballads revived] [Web resource]. URL: www.furutasigaku.jp/jfuruta/jimmuj.html (accessed July 28, 2017). (In Japanese lang.)
20. Metevelis Peter [review]: Hiraizumi Kiyoshi. The Story of Japan. Vol. 1: History from the Founding of the Nation to the Height of Fujiwara Prosperity. Trans. by Sey Nishimura and committee. Ise City, Japan, Seisei Kikaku, 1997, VIII + 219 + XI pages. In: Asian folklore studies. 1998, vol. 57/2, pp. 363-366. (In Eng. lang.)
21. Ishii Yoshimi. *Onkyō kōgaku-no kanten-kara mita jōdai timei (Ito-no Maru-timei)-no dempa-no kenkyū* [Study of the spread of the antiquity's place name (the Maru place name of Ito) which is watched from the viewpoint of sound engineering]. In: *Kenkyū kiyō (Tōkyō toritsu kōkū kōgyō kōto semmon gakkō denshi kōgakuka)* [Study bulletin: Tokyo Metropolitan College of Aeronautical Engineering, electronics department]. 1999, No. 36, pp. 49-64. (In Japanese lang.)
22. Ishii Yoshimi. *Jōdai timei dempa-ni kan-suru sūchi jikken: Tōsen-setsu-no seitōsei* [A numerical value experiment about the antiquity's place name spread: Legitimacy of the legend on transfer of the capital to the East]. In: *Kenkyū kiyō (Tōkyō toritsu kōkū kōgyō kōto semmon gakkō denshi kōgakuka)* [Study bulletin: Tokyo Metropolitan College of Aeronautical Engineering, electronics department]. 2000, No. 37, pp. 27-38. (In Japanese lang.)
23. Kanzaki Ivan Hisao. San kan seibatsu: The Yamato invasion of Korea and the origins of the Japanese nation. Annapolis, Maryland, United States Naval Academy, 2002, 10 p. (In Eng. lang.)
24. Matsumoto Seichō. *Seichō-tsūshi* [History of expert Seichō]. Tokyo, Kōdansha, 1977, vol. 2, 280 p. (In Japanese lang.)
25. Arutyunov S. A. *Jimmu-tenno: mificheskij vymysel i istoricheskaya rekonstrukciya* [Jimmu-tenno: mythical fiction and historical reconstruction]. In: *Sibir', Central'naya i Vostochnaya Aziya v srednie veka* [Siberia, Central and East Asia in the Middle Ages]. Novosibirsk, 1975, pp. 9-12.
26. Svetlov G. E. *Put' bogov: sinto v istorii Yaponii* [Way of gods: Shintoism in the history of Japan]. Moscow, Mysl', 1985, 240 p.
27. Svetlov G. E. *Kolybel' yaponskoj civilizacii: istoriya, religiya, kul'tura* [Cradle of the Japanese civilization: history, religion, culture]. Moscow, Iskusstvo, 1994, 271 p.
28. Iofan N. A. *Kul'tura drevnej Yaponii (do VIII veka n. e.)* [The culture of ancient Japan (before 8th century AD)]. Moscow, Nauka, 1974, 261 p.
29. *Jimmu-tōsei-wa sinjitsu ka* [Is East campaign of Jimmu true?] [Web resource]. URL: <http://www.geocities.jp/niginiginomiko/jinnmutousei.htm> (accessed September 27, 2017). (In Japanese lang.)
30. Suroven' D. A. *Osnovanie gosudarstva Yamato i problema Vostochnogo poxoda Kamu-yamato-ivare-biko* [Foundation of the Yamato state and problem of East campaign of Kamu-yamato-iware-biko]. In: *Istoriko-yuridicheskie issledovaniya rossijskogo i zarubezhnyh gosudarstv* [Historical-legal researches of Russian and foreign states]. Ekaterinburg, Izd-vo UrGYuA, 1998, pp. 175-198.
31. Suroven' D. A. *K voprosu o vremeni osnovaniya dinastii Yamato i czarstvovaniya gosudarya Dzimmu* [To a question of time of the foundation of Yamato dynasty and reign of Emperor Jimmu]. In: *Genesis: istoricheskie issledovaniya* [Genesis: historical researches]. 2015, No. 3, pp. 136-220.
32. Ikeda Jinzō. *Kodai-shi / gogen / kyōryūkaseki kenkyūka, kodai Yamato-o kangaeru kaikaiin* [Ancient history / etymology / dinosaur fossil student, member of meeting thinking about ancient Yamato] [Web resource]. URL: <http://www11.ocn.ne.jp/~jin/JIN.html> (accessed August 9, 2016). (In Japanese lang.)
33. *Kofun to ryōshu – I* [Old burial mound and owner of burial mound-I] [Web resource]. URL: <http://www11.ocn.ne.jp/~jin/RYS1.htm> (accessed August 9, 2016). (In Japanese lang.)

34. Ikeda Jinzō. *Gazō-kaiseki-ni yotte hammei-shita kofun-bohi. 1.* [The old burial mound gravestone which became clear by image analysis. Part 1]. Tokyo, Seirin-dō, 2013, 192 p. (In Japanese lang.)
35. Ikeda Jinzō. *Gazō-kaiseki-ni yotte hammei-shita kofun-bohi. 2.* [The old burial mound gravestone which became clear by image analysis. Part 2]. Tokyo, Seirin-dō, 2013, 196 p. (In Japanese lang.)
36. Reischauer Robert Karl. *Early Japanese history.* Princeton, London, Princeton University Press, 1937. Part A, IX, 405 p. (In Eng. lang.)
37. Cary Frank [review]: Reischauer Robert Karl. *Early Japanese history* (c. 40 B.C. – A.D. 1167). Princeton: Princeton University Press, 1937. Part A, IX, 405 p. In: *Monumenta Nipponica.* 1941, vol. 4, No. 1, pp. 307-310. (In Eng. lang.)
38. Nixon-syoki: *Annaly Yaponii* [Annales of Japan]. Saint Petersburg, Giperion, 1997, vol. 1, 496 p.
39. *Bol'shoj kitajsko-russkij slovar'* [Big Chinese-Russian dictionary]. Moscow, Nauka, 1983. Vol. 1, 552 p. Vol. 2, 1100 p. Vol. 3, 1104 p. Vol. 4, 1062 p.
40. *Hou-han-shu* [History of Han dynasty]. Shanghai, Han-yü da-cidian chubanshe, 2004, vol. 3, pp. 1697-1708. ("Er shi si shi quan yi" [Full translation of 24 dynastic histories]). (In Chinese lang.)
41. *Hou-han-shu* [History of Han dynasty]. Beijing, Zhong-hua shujū, 2000, 1023 p. (In Chinese lang.)
42. Yamao Yukihisa. *Nihon kodai ōken-keisei shiron* [Essay on history of formation of Japanese ancient monarchic power]. Tokyo, Iwanami shoten, 1983, 486 p. (In Japanese lang.)
43. Shiozawa Kimio. *Kodai sensei kokka-no kōzō* [Structure of the ancient despotic state]. Tokyo, Otya-no midzu syobō, 1958, pp. 1-121. (In Japanese lang.)
44. Bichurin N. Ya. *Sobranie svedenij o narodax, obitavshix v Srednej Azii v drevnie vremena* [A collection of information about the people living in Central Asia in ancient times]. Moscow, Leningrad, Izd-vo AN SSSR, 1950, vol. 2, 336 p.
45. *Tong-dian* [Encyclopedias of customs]. Beijing, Zhong-hua shujū, 1988, 5766 p. (In Chinese lang.)
46. *Sanguo-zhi* [History of Three states period]. Shanghai, Han-yü da-cidian chubanshe, 2004, vol. 2, pp. 532-549. ("Er shi si shi quan i" [Full translation of 24 dynastic histories]). (In Chinese lang.)
47. Kyuner N. V. *Kitajskie izvestiya o narodah Yuzhnoj Sibiri, Central'noj Azii i Dal'nego Vostoka* [Chinese reports of the people of Southern Siberia, Central Asia and Far East]. Moscow, Izd. vost. lit., 1961, 391 p.
48. *Jin-shu* [History of Jin dynasty]. Shanghai, Han-yü da-cidian chubanshe, 2004, vol. 4, pp. 2169-2173. ("Er shi si shi quan i" [Full translation of 24 dynastic histories]). (In Chinese lang.)
49. *Sui-shu* [History of Sui dynasty]. Shanghai, Han-yü da-cidian chubanshe, 2004, vol. 2, pp. 799-1721. – ("Er shi si shi quan i" [Full translation of 24 dynastic histories]). (In Chinese lang.)
50. *Samkuk sagi, scroll 1st – 50th* [History of Three [Korean] states period]. Seul, Choson sahak-hve, 1928, 510 p. (In Korean lang.)
51. *Samkuk-sagi, letopisi Silla* [History of Three [Korean] states period, Main records of Silla]. In: *Kim Busik. Samkuk sagi* [History of Three [Korean] states period]. Moscow, Izd-vo vost. lit., 1959, vol. 1, pp. 71-201.
52. Suroven' D. A. *Vozniknovenie rannerabovladel'cheskogo gosudarstva v Yaponii (I vek do n. e. – III vek n. e.)* [Emergence of the early slaveholding state in Japan (the 1st century BC – 3rd century AD)]. In: *Problemy istorii, filologii, kul'tury* [Problems of history, philology, culture]. Moscow, Magnitogorsk, In-t arxeologii RAN, MGPI, 1995, Iss. 2, pp. 150-175.
53. *Nihon zenshi* [General history of Japan]. Tokyo, Tōkyō-daigaku shuppankai, 1958, vol. 1, 321 p. (In Japanese lang.)
54. Sano Yamato. *Nihon-no akebono* [The beginning of Japan]. Tokyo, Shōhō shoten, 1959, 282 p. (In Japanese lang.)
55. *Japan: its land, people and culture.* Tokyo, Printing Bureau, Ministry of Finance, 1958, 43 p. + 1077 p. (In Eng. lang.)
56. Higo Kazuo. *Yamato-to site-no Yamatai* [Yamatai as Yamato]. In: *Kodaishi-kenkyū: Yamatai-koku* [An ancient history study: Yamatai-koku]. Tokyo, 1956, pp. 1-44. (In Japanese lang.)
57. Maki Kenji. *Dai-ni-san-seiki-ni okeru wajin-no shakai* [Society of Wajin in the 2nd-3rd century]. In: *Shirin* [Forest of history]. Kyoto, 1962, vol. 45, No. 2, pp. 1-36. (In Japanese lang.)
58. Maki Kenji. *"Weizhi-woren-quan"-seikai-no jōken* [Conditions of correct understanding of "Weizhi-woren-quan"]. In: *Shirin* [Forest of history]. Kyoto, 1970, vol. 53, No. 5, pp. 81-116. (In Japanese lang.)
59. Ishii Ryosuke. *A history of political institutions in Japan.* Tokyo, Japan Foundation, 1980, 172 p. (In Eng. lang.)

60. Young John. The Location of Yamatai: a case study in Japanese historiography 720-1945. Baltimore, The Johns Hopkins press, 1958, 189 p. (In Eng. lang.)
61. *Taipin-yü-lan* [The most high approved review of Taiping [eras]. Beijing, Zhong-hua shujū, 1995, vol. 4, 4427 p. (In Chinese lang.)
62. Shigematsu Akihisa. “*Wei-zhi-woren-quan*”-o meguru ni-san-no mondai [Two or three problems over the “Wei-zhi woren quan”]. In: *Nihon-rekishi* [History of Japan]. 1973, No. 301, pp. 100-116. (In Japanese lang.)
63. *Liang-shu* [History of Liang dynasty]. Shanghai, Han-yü da-cidian chubanshe, 2004, pp. 705-733. (“*Er shi si shi quan i*” [Full translation of 24 dynastic histories]). (In Chinese lang.)
64. *Bei-shi* [History of Northern dynasties]. Shanghai, Han-yü da-cidian chubanshe, 2004, vol. 4, pp. 1997-2712. (“*Er shi si shi quan i*” [Full translation of 24 dynastic histories]). (In Chinese lang.)
65. *Buraku-shi-ni kansuru sōgōteki kenkyū* [General study on history of village]. Tokyo, Yanagihara shoten, 1956, vol. 1, 508 p. (In Japanese lang.)
66. Saeki Yusei. *Kodai kokka-no keisei* [The formation of ancient state]. In: *Nihon-rekishi* [History of Japan]. 1969, No. 254, pp. 73-85. (In Japanese lang.)
67. Miura Yōnin. *Hadaka nihon-shi* [Nude Japanese history]. Tokyo, Saikō shinsha, 1958, 271 p. (In Japanese lang.)
68. Uemura Seiji. *Yamatai-koku, Kuna-koku, Touma-koku* [States Yamatai, Kuna, Touma]. In: *Shigaku-zasshi* [Historical study magazine]. 1955, vol. 64, No. 12, pp. 19-30. (In Japanese lang.)
69. Wedemeyer A. *Japanische Frühgeschichte (bis 5 Jh.n.)* [Japanese early history (till the 5th century)]. Tokyo, Dt. Gesellsch. f. Natur-u, Völkerkunde Ostasiens, 1930, XVI, 346 p. (In German lang.)
70. Arutyunov S. A. *Etnicheskaya istoriya Yaponii na rubezhe nashej ery* [Ethnic history of Japan at a turn of our era]. In: *Trudy Instituta etnografii: Vostochno-aziatskij etnograficheskij sbornik* [Works of Institute of Ethnography: East Asian ethnographic collection]. Moscow, Izd-vo AN SSSR, 1961, pp. 137-175.
71. Kidder Dzh. E. *Yaponiya do buddizma: Ostrova, zaselyonnye bogami* [Japan before Buddhism: The islands occupied by gods]. Moscow, ZAO Centrpoligraf, 2003, 286 p.
72. *Kojiki* [Records of ancient matters]. Tokyo, Asahi shimbun shakan, 1968, vol. 1, 410 p. (“*Nihon koten zenshū*” [The complete series of Japanese classic]). (In Japanese lang.)
73. *Kojiki*: Records of ancient matters. Transl. by B. H. Chamberlain. Tokyo, Charles E. Tuttle Company, 1982, 503 p. (In Eng. lang.)
74. *Nihongi*: Chronicles of Japan from the earliest times to A.D. 697. Transl. by W. G. Aston. London, Allen, 1956, part 1, 407 p. (In Eng. lang.)
75. *Kogoshūi* [Gleanings from Ancient Stories]. In: *Gunsho ruizyō* [Group book collection by categories]. Iss. 16. Tokyo, Keizai zasshi-sha, 1902, pp. 1-19. (In Japanese lang.)
76. *Kogoshūi*: Gleanings from Ancient Stories. Transl. by Genchi Katō and Hikoshirō Hoshino. Tokyo, Meiji Japan Society, 1926, pp. 15-54. (In Eng. lang.)
77. *Yamato-xime`no mikoto se`jki* [Annals of life of lady Yamato-hime]. Perevod L. M. Ermakovoj. In: *Sinto: put`yaponskih bogov* [Shintoism: way of the Japanese gods]. Saint Petersburg, Giperion, 2002, vol. 2, pp. 194-210.
78. *Yamato-hime-no mikoto seiki* [Annals of life of lady Yamato-hime]. In: *Yamato-hime-no mikoto seiki kō* [Research of Annals of life of lady Yamato-hime]. In: *Ban Nobutomo zenshū* [The complete works of Ban Nobutomo]. Tokyo, Koku-sho kankō-kai, 1909, vol. 5, pp. 27-118. (In Japanese lang.)
79. *Yamashiro-no kuni-no fudoki itsubun* [Lost text of Yamashiro province topographical records]. In: *Kofudoki iczubun kōs`yo* [Textual research of ancient topographical records lost texts]. Tokyo, Dai-nihon zusho kabusiki-shakai, 1903, vol. 1, pp. 1-5. (In Japanese lang.)
80. *Yamashiro-no kuni-no fudoki itsubun* [Lost text of Yamashiro province topographical records]. In: *Kofudoki itsubun kōshō* [Textual research of ancient topographical records lost texts]. Tokyo, Teikoku kyōiku-kai shuppambu, 1936, pp. 1-48. (In Japanese lang.)
81. *Yamashiro-no kuni-no fudoki itsubun* [Lost text of Yamashiro province topographical records]. In: *Shin-nihon koten bungaku zenshū “fudoki”* [Topographical records in New Japan complete works of classical literature] [Web resource]. URL: <http://miko.org/~uraki/kuon/furu/text/fuudo/ itubun/ itubun01.htm#yamasiro> (accessed July 17, 2018). (In Japanese lang.)
82. *Yamashiro-no kuni-no fudoki itsubun* [Lost text of Yamashiro province topographical records] [Web resource]. URL: <http://home-page2.nifty.com/toka3aki/geography/fudoits1.html> (accessed March 28, 2015). (In Japanese lang.)

83. *Yaponsko-russkij slovar'* [Japanese-Russian dictionary]. Moscow, Russk. yaz., 1984, 696 p.
84. Ishida Ichirō. *Shinwa to rekishi* [Myth and the history]. Tokyo, Shinchōsha, 1960, 54 p. (In Japanese lang.)
85. *Shinsen-shōji-roku* [Newly collected surname records]. In: Saeki Arikiyo. "*Shinsen-shōji-roku*"-no kenkyū. *Hombun-hen* [Study of "Shinsen-shōji-roku". Main text]. Tokyo, Yosikawa kobunkan, 1962, pp. 149-350. (In Japanese lang.)
86. *Shinsen-shōji-roku*, in 30 scrolls [Newly collected surname records]. In: Sae'ki Arikiyo. "*Shinsen-shōji-roku*"-no kenkyū. *Hombun-hen* [Study of "Shinsen-shōji-roku". Main text]. Tokyo, Yosikawa kobunkan, 1962 [Web resource]. URL: <http://www.h4.dion.ne.jp/~munyu/sujroku.html> (accessed March 28, 2016). (In Japanese lang.)
87. *Sumiyoshi-ki* [Records of Shinto shrine Sumiyoshi]. In: Kurita Hiroshi. *Sumiyoshi-jinja jindai-ki kōshō* [Research of records on the gods era from Sumiyoshi Shinto shrine]. In: *Ritsuri-sensei zaccho* [Different works of teacher Ritsuri]. Ed. by Kurita Tsutomu. Tokyo, Yoshikawa kobunkan, 1901, vol. 1, part 2, pp. 1-93. (In Japanese lang.)
88. *Nihon-shoki* [Annals of Japan] ("*Kokushi-taikei*" [Big series of National history]). Tokyo, Yoshikawa kobunkan, 1957, part 1, vol. 1, 417 p. (In Japanese lang.)
89. *Eda-jinja* [Eda Shinto shrine] [Web resource]. URL: <http://miyazaki.daa.jp/eda/index.htm> (accessed April 14, 2017). (In Japanese lang.)
90. *Watatsumi-jinja* [Watatsumi Shinto shrine] [Web resource]. URL: http://www.inoues.net/club/wajinden_no_tabi3-2.html (accessed March 28, 2016). (In Japanese lang.)
91. Furuta Takehiko. The truth of Descent from Heaven [Web resource]. URL: <http://www.furutasigaku.jp/efuruta/kourine/kourine.html> (accessed March 28, 2016). (In Japanese lang.)
92. *Mainichi-simbun* [Daily newspaper]. October 28, 2000. (In Japanese lang.)
93. Mitsuki Tarō. "*Taipin-yū-lan*"-shoin "*Weizhi-woguo-quan*"-ni tsuite [About citations of "Weizhi-woguo-quan" in "Taipin-yū-lan"]. In: *Nihon-rekishi* [History of Japan]. 1977, No. 349, pp. 57-73. (In Japanese lang.)
94. *Han-yuan, Fan-yi-bu (Wo-guo-pu)* ["Han-yuan", Barbarians, (Japan)] [Web resource]. URL: <http://www.ceres.dti.ne.jp/~alex-x/kanseki/kanen-wa.html> (accessed April 24, 2018). (In Chinese lang.)
95. *Himuka-shinwa kamigami-no keizu* [Genealogy of Himuka myth's gods] [Web resource]. URL: <http://miyazaki.daa.jp/himuka/sinwa01.htm> (accessed July 09, 2016). (In Japanese lang.)
96. Suroven' D. A. *Drevnekitajskaya legenda ob ostrovah nebozhitelej i istoriya geograficheskogo otkrytiya Yaponskih ostrovov kitajczami* [Ancient Chinese legend of immortals islands and history of geographical discovery of the Japanese islands by Chinese]. In: *Kitaj: istoriya i sovremennost': materialy VI Mezhdunarodnoj nauchno-prakticheskoy konferencii (g. Ekaterinburg, 20-21 noyabrya 2012 g.)* [China: history and modernity: materials of the VI International Scientific and Practical Conference (Ekaterinburg, November 20-21, 2012)]. Ekaterinburg, Izd-vo Ural. un-ta, 2013, pp. 154-183.
97. *Yamato-hime-no mikoto seiki* [Annals of life of lady Yamato-hime] [Web resource]. URL: <http://nire.main.jp/rouman/sinwa/yamatohime.htm> (accessed May 18, 2017). (In Japanese lang.)
98. Suroven' D. A. *Problema perioda "vos'mi pravitelej" i razvitie gosudarstva Yamato v czarstvovanie Mimaki (gosudarya Sudzina)* [Problem of "eight rulers period" and development of the Yamato state during Mimaki (Emperor Sujin) reign]. In: *Izvestiya Ural'skogo gosudarstvennogo universiteta: gumanitarnye nauki. Vyp. 2* [News of Ural State University: The humanities. Iss. 2]. Ekaterinburg, UrGU, 1999, No. 13, pp. 89-113.
99. Suroven' D. A. *Brachnye svyazi gosudarya Ō-sadzaki (Nintoku) i vnutripoliticheskaya bor'ba v Yamato v konce 10-x – pervoj polovine 20-x godov V veka* [Marriage relations of Emperor Ō-sazaki (Nintoku) and internal political struggle in Yamato at the end of the 10s – the first half of the 20s of the 5th century]. In: *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta. Politicheskie nauki. Vostokovedenie. Vyp. 12* [Bulletin of Chelyabinsk State University. Political science. Oriental studies. Iss. 12.]. 2012, No. 12 (266), pp. 87-102.
100. *Azumi-uji – Azumi-uji* [Azumi clans] [Web resource]. URL: <http://homepage2.nifty.com/amanokuni/azumi.htm> (accessed May 19, 2017). (In Japanese lang.)
101. *Yamato-uji* [Yamato clan] [Web resource]. URL: <http://www.max.hi-ho.ne.jp/m-kat/nihon/13-14/yamatosi.htm> (accessed July 25, 2017). (In Japanese lang.)
102. *Ippan jindai keizu II* [General genealogy of Gods Age II]. In: *Nakatomi-uji – Ō-nakatomi-uji kō (fukumi: Urabe-uji)* [Nakatomi clan – Ō-nakatomi clan (including: Urabe clan)] [Web resource]. URL: <http://www17.ocn.ne.jp/~kanada/1234-7-23.html> (accessed May 19, 2017). (In Japanese lang.)

103. Suroven' D. A. *Svedeniya yaponskih istochnikov o podgotovke pravitel'nicej Dzingu Korejskogo pohoda v Silla 346 g.: Okinaga-tarasi-xime` v yugo-zapadnoj Yaponii* [Data of the Japanese sources on preparation by Empress Jingu of the Korean campaign in Silla of 346 AD: Okinaga-tarashi-hime in southwest Japan]. In: *Izvestiya Ural'skogo federal'nogo universiteta. Seriya 2: Gumanitarnye nauki* [News of Ural Federal University. Series 2: The humanities]. 2013, No. 2 (114), pp. 150-167.
104. *Bol'shoj anglo-russkij slovar'* [Big English-Russian dictionary]. Moscow, Russk. yaz., 1979. Vol. 1, 824 p. Vol. 2, 863 p.
105. *Bol'shoj yaponsko-russkij slovar'* [Big Japanese-Russian dictionary]. Moscow, Russk. yaz., Zhivoj yazyk, 2000. Vol. 1, 824 p. Vol. 2, 920 p.
106. Ueda Masaaki, Mori Kōichi, Yamada Munemutsu. *Nihon kodai-shi* [Ancient history of Japan]. Tokyo, Tikuma shobo, 1980, VIII, 334 p. (In Japanese lang.)
107. Paskov S. S. *Yaponiya v rannee srednevekov'e* [Japan during early Middle Ages]. Moscow, Nauka, 1987, 198 p.
108. Sources of the Japanese tradition. New York, London, Routledge and Kegan Paul, 1965, vol. 1, XXVI, 928 p. (In Eng. lang.)
109. Japan in the Chinese dynastic histories: Later Han through Ming Dynasties. Translated by Ryusaka Tsunoda. South Pasadena, 1951, 187 p. (In Eng. lang.)
110. *Nihon-no kengoku* [The founding of a country of Japan]. Tokyo, Tōkyō-daigaku shuppankai, 1957, 246 p. (In Japanese lang.)
111. Maezawa Terumasa. *Yayoi-funkyūbo to kofun-no sōshutsu* [Creation of Yayoi tumulus and the old burial mound]. In: *Nihon-rekishi* [History of Japan]. 1990, No. 501, pp. 52-70. (In Japanese lang.)
112. *Magicheskij Vostok* [Magic East] [Web resource]. URL: <http://ligis.ru/librari/3387.htm> (accessed July 9, 2018)
113. *Yoshinogari rekishi kōen* [Yoshinogari historical park] [Web resource]. URL: http://www.geocities.jp/kayoko_room/yoshinogari.htm (accessed July 9, 2018). (In Japanese lang.)
114. Yoshinogari, Situs Kuno Bersejarah di Prefektur Saga [Web resource]. URL: <https://japanesestation.com/yoshinogari-situs-kuno-bersejarah-di-prefektur-saga/> (accessed July 9, 2018). (In Italian lang.)

DOI 10.25587/SVFU.2018.11.16942
УДК 398.8(=512.1)

Д. А. Курбанова
Министерство культуры Туркменистана

НАРОДНАЯ ПЕСНЯ – ВАЖНЕЙШИЙ КОМПОНЕНТ ЭПИЧЕСКОГО СКАЗИТЕЛЬСТВА ТУРКМЕН

Аннотация. Складывавшийся на протяжении тысячелетий духовный и культурный потенциал туркменского народа воплотился в творениях народного творчества, произведениях музыкального и художественного искусства. Яркую страницу в богатом наследии туркмен представляет живая эпическая традиция, носителями которой являются *бахши-дестанчи*. До сегодняшнего дня во всех уголках Туркменистана слушатели с большим воодушевлением воспринимают выступления эпических сказителей, в репертуаре которых сохранились многочисленные народные дестаны, а также главы монументальной героической эпопеи «Гёроглы».

Цель статьи – проследить исторические предпосылки зарождения и пути формирования эпических жанров туркмен. Представленный в работе историко-хронологический метод исследования позволяет воссоздать общую панораму развития туркменского эпического сказительства, дать характеристику сказительского искусства в его современном бытовании, а также выявить значение народной песни, являющейся движущей силой туркменских эпосов и дестанов. Эпическая песня концентрирует в себе весь контекст жанра. Суть эпического интонирования проступает в мелодике народной песни и исполнительских особенностях *бахши-дестанчи*. Отличительная для каждой локальной школы манера исполнения эпоса придает искусству туркменских сказителей стилистическое разнообразие и обогащает его самобытными красками. Стиль каждого *дестанчи* глубоко индивидуален, вместе с тем, он прочно связан с незыблемыми исполнительскими традициями. При всем стилевом многообразии структурная основа песен, их месторасположение в сказании и драматургическое развитие, а также традиционные прозаические формулы и поэтические повторы-клише, специфические гортанные украшения исполнителей свидетельствуют о близости устной традиции различных эпических школ. Преемственность основных компонентов музыки и стиля влияет на наследование музыкального напева от наставника, что также говорит о прочной опоре сказителя на складывавшуюся столетиями традицию. Она не препятствует проявлению индивидуального начала, но удерживает исполнителя в четко ограниченном русле. Поэтому, исполнение эпоса считают его воссозданием в пределах музыкально-стилевой традиции. Как видим, развитие эпической песни, а также живое бытование туркменского эпоса движет и поддерживает традиция. Пока есть традиция, существует и эпическое наследие туркмен.

Ключевые слова: эпос, эпическое искусство, легенда, дестан, сказитель, озан, *бахши*, *дестанчи*, народная песня, музыкальная драматургия, шелковый путь.

Dj. A. Kurbanova

The folk song as the most important component at the Turkmen epic art

Abstract. The spiritual and cultural potential of the Turkmen people, which has been developing for thousands of years, has been embodied in the works of folk art and music. A living epic tradition represented by *bakhshi-destanchi* is a bright page in the rich heritage of the Turkmen people. Until today, in all corners of Turkmenistan,

КУРБАНОВА Джамиля Азимовна – канд. искусствоведения, начальник Управления нематериального культурного наследия Министерства культуры Туркменистана, Ашхабад, Туркменистан.

E-mail: j_kurbanova@mail.ru

KURBANOVA Djamilya Azimovna – Candidate of Art, Head of Department of Intangible Cultural Heritage, Ministry of Culture of Turkmenistan, Ashgabat, Turkmenistan.

E-mail: j_kurbanova@mail.ru

listeners feel very enthusiastic about the performances of epic storytellers. Their repertoire includes numerous folk destans, as well as the chapters from the monumental heroic epic “Gorogly”.

The purpose of the article is to trace the historical background of the origin and formation of Turkmen epic genres. The historical and chronological research methodology recreates the general panorama of the development of the Turkmen epic storytelling, characterizes this art in its modern existence, and identifies the importance of folk songs, which are the driving force of Turkmen epics and destans. The epic song focuses on the whole context of the genre. The essence of epic intonation comes through the folk melodies and features of *bakhshi-destanchi* performance. The distinctive style of local schools' epic performance enriches the art of Turkmen storytellers with stylistic diversity and original colors. The style of each *destanchi* is deeply personal; however, it is closely connected to the sacred performance traditions. With all stylistic diversity, the structural basis of the songs, their location in the legend and dramatic development, as well as traditional prose formulas and poetic repetitions-clichés, performers' specific faecal decorations indicate the proximity of various schools to the oral epic traditions. The continuity of the main components of music and style affects the inheritance of the musical tune from their master, which also speaks of the century-old traditional basis of the narrator. It does not prevent the manifestation of the individual beginning, but it keeps the performer in a clearly limited channel. Therefore, the performance of the epic is its reconstruction within the musical and stylistic tradition. As you can see, the development of the epic song, as well as the living existence of the Turkmen epic, moves and supports the tradition. While there is a tradition, the Turkmen epic heritage continues to exist.

Keywords: epic, epic art, legend, *destan*, narrator, *ozan*, *bagshy*, *destanchy*, folk song, musical dramaturgy, Silk Road.

Введение

Эпическое искусство туркмен, требующее от исполнителей высокого профессионального мастерства, нередко сравнивают с театром одного актера. Хороший голос, феноменальная память, незаурядные актерские данные и способность воздействовать на аудиторию – вот далеко не полный перечень «умений», необходимых сказителю для воссоздания древнейших эпических памятников народного искусства. Статус профессионала обязывал народных певцов создавать песни такого содержания и качества, от которых слушатель получал бы эстетическое удовлетворение. В стремлении к этому постоянно совершенствовалось мастерство *бахши* в плане средств музыкальной выразительности, поэтического языка и исполнительства. Движущей силой повествования туркменских эпических жанров является народная песня, представляющая собой итог многовекового развития музыкально-поэтического творчества народа.

Целью данного исследования является обзор основных исторических вех, происходящих на территории Туркменистана с древнейших времен до нашего времени, повлиявших на происхождение и эволюцию эпических жанров туркменского народа. Представляя собой синкретическое искусство, музыкально-поэтическое наследие туркмен исследуется с различных точек зрения учеными историками, этнографами, искусствоведами, фольклористами, лингвистами, музыковедами. В частности, вопросы происхождения и структуры эпических жанров детально рассмотрены в научных работах виднейших туркменских и зарубежных исследователей литературоведов В. М. Жирмунского [1, 2], М. Косяева [3], Б. А. Каррыева [4, 5, 6], Б. Мамедязова [7, 8], Х. Короглы [9, 10, 11], К. Райхла [12], Р. Мустакова [13], Н. Гуллаева [14], Г. Ыльясовой [15], Р. Пирджанова [16], Р. Маметгулыева [17]. Исторические аспекты, связанные с этногенезом народа и формированием эпического творчества широко представлены в работах историков А. Джикиева [18], С. Г. Агаджанова [19, 20, 21], В. М. Массона [22, 23], Г. А. Пугаченковой [24, 25], Х. Юсупова [26], С. Джумалиева [27], В. И. Сариниди [28]. Ряд исследований посвящен вопросам взаимосвязи эпоса и религии, назовем труды В. Н. Баилова [29, 30], Е. Турсунова [31]. Большая научная работа проделана музыковедами в области изучения музыкально-поэтических аспектов и проблем мастерства исполнения эпических жанров туркмен, среди работ исследования Н. Абубакировой [32], Ш. Гуллыева [33, 34], А. Ахмедова [35], Д. А. Курбановой [36, 37, 38] и др.

Уже один только перечень авторов позволяет представить ту масштабность научных исследований, которые проводятся в области изучения народной эпической традиции. Однако,

несмотря на обилие имеющегося материала, каждый из них направлен на раскрытие определенной области научного исследования. В нашей работе, опираясь на имеющиеся историко-этнографические сведения, осуществляется попытка воссоздать общую панораму исторического пути, пройденного предками туркмен, для выявления процессов зарождения и формирования основных жанров туркменского эпического сказительства. Представленный в работе историко-хронологический метод исследования позволяет дать не только характеристику сказительского искусства туркмен, но и выявить значение народной песни, являющейся движущей силой туркменских эпосов и дестанов. Именно песня концентрирует в себе контекст жанра и суть эпического интонирования.

Исторические предпосылки формирования жанра туркменской эпической песни

Каждый народ обладает своим самобытным методом художественного отображения окружающего мира. Содержание для эпических творений древние люди заимствовали из преданий, внося в них собственные верования и убеждения. Происхождение эпоса восходило, как правило, к реальным историческим событиям, которые впоследствии, обрастая всевозможными вымыслами, превращались в легенду. На протяжении веков народ сам, являясь одновременно главным действующим лицом и зрителем эпоса, желаям все новых приключений и героических подвигов, приводил к изменениям его содержания и формы, отбирал и сохранял то, что являлось для него наиболее ценным.

С глубокой древности Туркменистан называют «перекрестком семи дорог». Исторически Средняя Азия всегда была узлом, в котором скрещивались крупнейшие на Азиатском материке художественные культуры [25, с. 3]. Географическое расположение государства на стыке многочисленных цивилизаций повлияло на развитие ремесел и культуры, музыкальных традиций народа, предопределило его духовный облик и генетический код, как носителя определенного набора жизненных ценностей и нравственных установок. Своеобразие природно-ландшафтной среды, многовековой дефицит водных ресурсов в условиях пустынь наложили отпечаток на хозяйственную и на культурную деятельность туркмен.

Извлекаемые археологами из недр земли уникальные материалы позволяют условно воссоздать картину жизни народов, населявших Туркменистан в прошлом. Известно, что уже до нашей эры на территории от восточного побережья Каспийского моря и до гор Тянь-Шаня возникали, развивались и приходили в упадок многочисленные города и государства. Процветающие оазисы с развитой хозяйственной и культурной жизнью не раз становились объектами иноземного захвата [39, с. 90].

История цивилизаций, существовавших в прошлом на туркменской земле, насчитывает более 5 тыс. лет. Впервые люди стали заселять территорию Туркменистана в эпоху неолита. Здесь сложилась одна из самых ранних на Востоке Джейтунская культура землевладельцев и скотоводов [28, с. 54]. Говоря о том, что прародина туркмен располагалась на нынешней территории Туркменистана, в священной земле которого покоится прах тысячи поколений наших предков, мы подразумеваем, что здесь в течение тысячелетий сохранялся единый расовый тип.

Известно, что Александр Македонский после завоевания Средней Азии основал здесь ряд городов и военных поселений, в которые переселили около 14 тысяч греков. На территории Туркменистана им были созданы такие крупные города, как Александрия Македонская в Мургабском оазисе и Александрополь. Завоеватель всячески поощрял браки между своими воинами и греческими переселенцами с прекрасными представительницами завоеванных областей [40, с. 14-17]. «Может возникнуть вопрос, какое отношение имеют современные туркмены к богатой культуре времен и народов, которые в прошлом жили на территории древней Парфии, или позднее, в раннем средневековье в Мерве, Серахсе, Нисе? Ведь в них население говорило не по-тюркски, а на одном из восточноиранских языков. Несмотря на это языковое различие, мы все же можем с полным правом сказать, что туркмены имеют к ним прямое отношение наследников, и не только потому, что занимают территорию, на которой когда-то в древности жили творцы этой культуры. Дело в том, что и сами эти люди, и современные туркмены в своем отдаленном прошлом имеют общие этнические элементы. С точки зрения этногенеза и тех, и других, массагеты, дахи, аланы в качестве компонентов входят в состав как оседлых народов, живущих в восточных районах Хорасана, так и в состав туркменского народа» [41, с. 34].

В конце IV в. до н. э. после походов Александра Македонского завоеванные страны перешли к преемникам – Селевкидам. В середине III в. до н. э. возникло Парфянское царство, одно из мощнейших государств античного мира, с центром в крепости Ниса. Выполнявшая функцию столицы Парфии Старая Ниса, городище, возведенное царем Митридатом во II в. до н. э., занимает отдельную страницу в историческом наследии туркменского народа. Именно здесь вождь местного племени парнов Арсак провозгласил рождение нового государства, после чего арсакиды правили Парфией на протяжении почти 500 лет. В Нису свозились драгоценности и династические реликвии со всех областей империи. В раскопках городища обнаружено немало предметов, украшений, произведений искусства, свидетельствующих о величине и славе древней Парфии. Среди них – непревзойденные по красоте и изяществу исполнения нисийские ритоны – широко распространенные в античном мире рогообразные сосуды, изготовленные из слоновой кости и служившие для культовых возлияний [25].

Начиная с третьего тысячелетия до н. э. древние государственные образования Алтын-депе, Маргуш, Парфия в значительной степени определяли характер политической и культурной жизни региона в центре Азии. В степных и пустынных областях складывались ранние кочевые племена [23, с. 186]. В середине первого тысячелетия до н. э. туркменская земля оказалась в составе Ахеменидов с господствующей религией зороастризмом. Эпоха Сасанидов началась в 224 г. н. э., после того, как персидские цари разгромили Парфию и захватили территорию южного Туркменистана. Всё ощутимее становилось влияние степной империи тюрков. Столкновения тюркоязычных кочевников-скотоводов с оседлыми земледельцами – носителями иранских наречий – способствовало формированию туркменской нации. В середине VII в. в Туркменистан вторглись арабы, привнесшие ислам. Став частью Арабского халифата, а затем, находясь в составе государств Тахиридов и Саманидов, народы Туркменистана выступили участниками выдающегося культурного синтеза. Именно тогда сложился достигший невиданных расстояний Шелковый путь, пролежавший через средневековые туркменские города Мерв, Амуль, Гургандж, Серахс, Абиверд, Нису, Дехистан [28, с. 55-56].

Памятники Туркменистана во многом связаны с феноменом Великого Шелкового пути. Первые караванные трассы, проложенные по пустынной территории еще во II тысячелетии до н. э., в дальнейшем служили мостом, объединявшим Европу с Азией. Главными товарами, привлекавшими китайских купцов в Азии, были кони, продукция из стекла, драгоценные камни и ювелирные украшения, виноград и семена хлопчатника. Китай в свою очередь привлекал иноземных торговцев своими тканями, чаем, фарфором, золотом, бумажной продукцией. Но поскольку основным товаром торговли был шелк, торговая трасса получила название Великого Шелкового пути [11, с. 15]. Крупнейшим центром торговли на территории Туркменистана был город Амуль (Туркменабад), расположенный на берегу р. Амударья. Отсюда караванная трасса шла в Афганистан и Индию, Хорезм и Мерв. Завоевавшие мировую известность шелковые ковры древнего Мерва попадали в Герат (Афганистан), Куны-ургенч (Хорезм), Нишапур (Иран), Дехистан через Хазар (Каспийское море) в страны арабского мира. Важными пунктами торговой трассы считались также города Абиверд, Серахс и Ургенч. Расположенный на севере Туркменистана древний Ургенч был в тесных контактах не только со странами Среднего Востока, но и всего европейского региона. Об этом свидетельствует найденная в Новгороде посуда, изготовленная и расписанная в Ургенче [42]. В VI-VII вв. объединение многочисленных племен на территории Азии привело к образованию могущественных империй (Тюркский каганат, государство Караханидов), давших свою культуру, язык и письменность многим народам Востока.

Авторы различных исторических времен, ученые, историки, географы, путешественники оставили свои многочисленные воспоминания об историческом прошлом туркменского народа. На основе богатого общетюркского наследия туркменский народ создал собственные культурные традиции. «Огузами в Средней Азии именовались тюркоязычные, преимущественно кочевые племена, жившие наиболее компактно в Прикаспии, низовьях Сыр-Дарьи и Приаралье. Туркменами называлась лишь часть населения, которая ассимилировалась с европоидным, преимущественно ираноязычным населением» [19, с. 6]. Махмуд Кашгари в XI в. относил туркмен к огузам, которые как этническая группа впервые упоминаются в древнетюркских рунических

памятниках VIII в. в Центральной Азии [11, с. 5]. «В этногенезе туркмен основную роль играли древние местные и тюркоязычные племена, древние тюрки и затем туркмены-огузы; заметный след в этом процессе оставили арабо-монгольские нашествия. Начиная с X в. (а то и раньше) все туркменские племена объединяло самоназвание туркмен» [18, с. 8]. Как известно, народ всегда старше своего имени. В любом случае, время появления самоназвания «туркмен» является лишь отдельной эпохой, эпизодом в многовековой истории сложения и формирования туркменского народа.

XI век ознаменован рождением сельджукской империи, ведущей свое начало от великого предка Огузхана. Пережившие монгольскую оккупацию и агрессию Тамерлана туркмены так и не покорились завоевателям. Древний Мерв – крупнейший во всей Средней Азии археологический заповедник, включенный в Список Всемирного наследия ЮНЕСКО. Мерв, Маргиана, Маргуш – наименования одной и той же страны, производные от р. Мургаб, осенившей своими живительными водами рождение целой страны и народа, ее населявшего. Сегодня Маргуш причисляется к самым ранним очагам древневосточной цивилизации, живые корни которой и ныне питают крону самобытной культуры туркмен. «Туркменистан, и, в первую очередь, плодородная и густонаселенная в прошлом долина реки Мургаб, наряду с Месопотамией, Египтом и Китаем, является пятым центром мировой цивилизации» [28, с. 331].

В найденных на территории Маргуша изделиях из глины и кости, в скульптуре, настенной живописи обнаруживается тесное сплетение местных традиций, связанных с обычаями и верованиями коренных обитателей, с творческим усвоением и синтезированием впоследствии ряда других, привнесенных извне традиций и влияний (ирано-ахеменидской, сако-скифской, эллинистической, буддистской и др.). Этот синтез можно наблюдать на примере образцов изобразительного и монументального творчества. Останки некогда грандиозных дворцов и храмов Маргианы дают основания предполагать о наличии у местного населения высокого уровня знаний в области строительного искусства, о свободном владении ими основ математики, геометрии, астрономии и др. точных наук. Искусство страны Маргуш зримо характеризует и великолепная коллекция произведений древних ювелиров, мастерски работавших с золотом, серебром, бронзой, полудрагоценными камнями и слоновой костью. «Эта коллекция, которой позавидуют самые крупные музеи Европы и Америки – достояние туркменского народа. Поразительно, но многие элементы культуры Маргианы эпохи бронзы, отстающей от нас на пять тысяч лет, сохранились в генетической памяти туркмен, в их национальных традициях и обрядах, в их неповторимом декоративно-прикладном искусстве. Это ли не самое убедительное материальное свидетельство глубочайших исторических корней нации, ее органической связи с этой благодатной землей?» [28, с. 332].

Отсутствие письменности затрудняет попытку заглянуть в духовный мир древних маргушцев. Их мышление долгое время было метафорическим, мифы и ритуалы оставались практически единственной формой познания окружающего мира. Обнаруженные в древней дельте реки Мургаб зороастрийские храмы, связанные с ритуальными приношениями воде и огню, дают веские основания предполагать, что страна Маргуш в свое время была не только центром, но и родоначальницей самой древней из мировых религий – зороастризма. Культ огнепоклонничества предполагал четкое выполнение ритуальных действий. Религиозное исполнительство в эпоху неолита влекло за собой постепенное обособление привилегированной группы профессиональных хранителей культовых традиций от рядовых членов общины. Если для палеолита было характерно совместное исполнение обрядов, то в неолите началось разделение на тех, кто совершал ритуальные действия, и тех, кто их воспринимал. Закрепление сакральных функций за профессионалами вело к ослаблению художественного аспекта действий: их зашифрованности, недоступности непосвященным, насыщению специальными таинственными и устрашающими атрибутами [41, с. 228].

Священной книгой зороастризма служил свод норм и законов «Авеста». Ее текст дошел до нас лишь в виде небольшой части, состоящей из 5 книг, включающих в себя главы с гимнами-песнопениями (*гатами*). В одной из частей «Авесты» – «Гимне Митре» – упоминается Мерв, точнее Мервский оазис [43, с. 57]. Здесь описывается следующая ситуация: «Рано утром с самыми первыми лучами солнца бог Митра поднимается на гору Хара и рассматривает оттуда

земли, населенные арийцами. В числе этих земель упоминается и Моуру (Мерв, Маргиана)». Исследователи считают, что здесь показана реальная картина распространения тех восточно-иранских племен, которые восприняли проповедь Заратуштры [44, с. 10].

Задачей гимнических распевов было воздействие магическим словом, содержанием текстов. Со временем главную роль в магической практике люди начинали приписывать не действиям, а словесной формуле, заклинанию, религиозным песнопениям. При этом магические значения слов сохранялись и передавались через поколения на основе тех же механизмов, которые действуют при передаче магической обрядности. Обычай употреблять в зороастрийских церемониях песнопения, смысл которых постепенно терялся и для слушающих, и для произносящих, был крайне распространен [45, с. 25]. Нетрудно предположить о наличии музыки, являвшейся сопроводительной частью культовых обрядов. В этот период невозможно говорить о музыке как культуре, она не имела профессиональных черт, отсутствовала ее фиксация. В то же время намечались первые попытки музыкального исполнительства, которые развивались и изменялись с преобразованиями самой жизни. Если для палеолита было характерно совместное исполнительство, то в неолите началось разделение на тех, кто совершал ритуальные действия, и тех, кто их воспринимал. Сакральные функции все больше закреплялись за профессионалами.

Роль и значение Старого Мерва в мировой истории соответствует тому впечатлению, которое оставляют величавые руины этого города [22, с. 41]. В письменных источниках сохранилось немало легенд, повествующих о жизни Древнего Мерва. Одни из них связаны с легендарными героями (Тохамурт), другие – с историческими личностями (Искандер Зу-л-Карнейн). Но во всех преданиях присутствует истина: городское население на месте Мерва сложилось задолго до появления армий Александра Македонского, и народы, населявшие эту землю, жили интенсивной культурной жизнью, обладали развитым музыкальным искусством. Именно тогда возникли основные жанры народной музыки, имеющие место и в современном фольклоре. Являясь крупнейшим центром, МERV впитывал в себя влияние различных культурных традиций, в особенности эллинистической и восточной. Наиболее осязаемое воздействие античности происходило в период походов Александра, войска которого сопровождали греческие музыканты со своими инструментами. Впоследствии многие из них осели на территории Средней Азии. До сих пор в туркменском фольклоре бытуют легенды, связанные с древнегреческими личностями. Так, Платону приписывается создание *дута*, а с именем Искандера Зу-л-Карнейна связана легенда о происхождении *тюдюка*. Известна легенда о Пифагоре, который, подражая движению небесных светил, сочинил первые мелодии и стал создателем музыкального искусства. Влияние греческих философов будет прослеживаться и в дальнейшем в музыкально-теоретических трактатах средневековых ученых Мерва.

В культуре Древнего Мерва сосуществовали и взаимно обогащались различные художественные традиции и религии. Наряду с зороастризмом, основной религией парфянского Мерва, здесь одновременно существовали буддизм, секты христианского вероисповедания. В городе с развитой международной торговлей работали целые группы профессионалов-переводчиков, и уже в парфянское время здесь стали переводить на языки иранской группы рукописи индийских и греческих философов и ученых. Парфянский МERV был не только процветающей столицей Маргианы, но и важным узлом на международной трассе Великого шелкового пути. В средние века МERV, где проживал халиф Мамун, был в определенный период столицей всего арабского халифата, крупным культурным центром с десятками библиотек, в которых трудились выдающиеся ученые Востока. Столица Сельджукской империи становится сосредоточием культурной жизни Востока, куда съезжались многие музыканты для обучения и творческих соревнований. Якут и Энвери, Абу-Саид ас-Самани, Омар Хайям, Алишер Навои, Бабур и мн. др. выдающиеся личности того времени считали богатейшие книгохранилища Мерва лучшими в мире. По широте охвата явлений и глубине разработок, а также в количественном отношении сочинения ученых-энциклопедистов, посвященные вопросам музыки, не имеют аналогов во всем последующем развитии.

Среднеазиатские мыслители делили музыкальную науку на теоретическую и практическую, вычленив отдельно учение о гармонии и ритмах. Учитывая силу эмоционального воздействия музыки на души людей, они изучали ее также с точки зрения психологии и этики. Ученые были

убеждены в том, что мелодии, способные выражать душевное состояние исполнителя, могут также влиять на душевное состояние слушателей. Музыка, по их мнению, была лекарством, способным изменить не только настроения, но и характеры людей. В этом они следовали античной традиции, в которой музыка понималась как искусство врачевания человеческих страстей, лекарство для души и тела. Основу их терапии составляло слушание музыки в определенное время дня и месяца.

В период формирования классовости в музыкальной культуре Мерва происходило обособление музыки на дворцовую и народную. Постепенно из народной массы стали выделяться профессиональные музыканты, функция которых заключалась в обслуживании дворцового быта. История сохранила имя одного из первых народно-профессиональных музыкантов Мервского оазиса – певца и сказителя Баба Гамбара. При дворе Сасанидов на фоне придворных исполнителей ярко выделялась и фигура непревзойденного музыканта, выходца из Мерва – Барбада, с именем которого связывают первые «опыты» по систематизации музыкального искусства. В основе классификации Барбада использовал древние астрологические представления. Все лады были организованы им в группы, соответствующие цикличности явлений – дням недели, месяца, года. Музыкальная система Барбада оказала влияние на развитие культуры последующих веков. Барбад создал огромное число произведений различного характера, воспевающих могущество шаха, красоту природы, любовь. В составленном в 1205 г. персидском словаре «Хафткулзум» («Семь морей») приводится 30 названий песен, исполняемых музыкантом из Мерва. Его искусство, известное всему Востоку и воспетое впоследствии в классической литературе, подтверждает значимость Мерва не только как важного пункта торговой трассы, но и крупнейшего очага музыкальной культуры.

Особого расцвета в культурном и политическом отношении Мерв достиг в период правления султана Санджара. Правитель вошел в историю как незаурядная личность, обладающая необычайным темпераментом и широчайшим кругозором. В эпоху его правления в Мерве сосредоточились крупнейшие книгохранилища Среднего Востока. Уделяя особое внимание планировке города, султан Санджар создал мощные ирригационные системы, внес много интересного в архитектурный облик Мерва, а также осуществил реконструкции в государственном правлении. Сохранилось немного памятников архитектуры того периода, но даже на примере величественного мавзолея, строительство которого было предпринято султаном Санджаром в 40-х гг. XII в., можно судить о высоком художественном вкусе его создателя. На сегодняшний день мавзолей султана Санджара является вершиной строительного искусства Великих Сельджуков.

Археологические находки, запечатлевшие многообразие форм музыкального искусства, широкое распространение инструментария и многочисленные виды исполнительства, позволяют говорить о том, что музыка занимала важное место в жизни Сельджукидов. Именно при сельджукских султанах особого развития достигает музыкальная культура и изобразительное искусство. Заметный след в развитии музыкальной культуры оставили средневековые певцы и инструменталисты Ауфи, Мовлам Кутб-ад-дин Сарахсы, Решид-ад-дин Ватват, Абид Сабири, Абул-Вафи, а также Масуды Мервези, Азали Серви, Бузургмихр ибн Бехтегани. Исторический трактат «Малая книга о музыке» Ахмеда ас-Сарахсы поведал о существовании некогда в Мары известного певца, *чангчы* и *туйдукчи* Абдуллы Хасан Лукера, который своим талантом вывел музыкальную культуру Востока на недостижимую высоту [14]. Неоценимый вклад в развитие теоретических основ музыкального искусства внес Абдурахман Джами (XV в.), автор знаменитого «Трактата о музыке», раскрывший удивительный мир *мукамов* и вопросы формообразования народных песен и инструментальных произведений [46].

Вне зависимости от господствующих политических объединений в сфере жизни восточных музыкантов издавна сложилась традиция обмена художественными ценностями. Поэты, художники, певцы и инструменталисты привлекались ко двору то одного, то другого властелина, принося с собой привычную художественную манеру. Установившиеся культурные контакты определяли возникновение общих для разных народов форм и жанров искусства, музыкального инструментария. «Напрасно было бы пытаться установить приоритет какого-нибудь одного народа в создании и развитии отдельных видов музыкальных инструментов. Наиболее совершенные из них – результат многовекового развития. Культура народного инструментализма уже

в эпоху среднеазиатской античности представляла собой сложное и разностороннее явление, созданное усилиями многих народов» [47, с. 9].

После варварского уничтожения сельджукского Мерва войсками Чингиз хана, государственность и общественный строй на землях Туркменистана полностью распались. Культура Мерва постепенно начала угасать. Этот процесс отразился и на музыкальной эстетике региона. От Парфянской империи остались только руины крепостей, дворцов и храмов в Древнем Мерве, Старой Нисе и др. античных поселениях южной части Туркменистана, а также множество прекрасных произведений искусства.

Роль и структура песен в эпическом наследии туркмен

На протяжении четырех столетий население Туркменистана жило в виде обособленных друг от друга племен, во главе которого стояли местные вожди и предводители. «Процесс расселения туркмен в Туркменистане был довольно длительным и сложным. И лишь на протяжении XVIII-XIX вв. он получил то завершение, которое мы наблюдаем в настоящее время. При этом расселении туркмены не только сражались с коренными обитателями заселяемой ими области, но и друг с другом, причем одно туркменское племя оттесняло другое и заставляло его покидать прежде занятые области. Туркмены до последнего времени вели полукочевой образ жизни. Их главным занятием было скотоводство и, где это возможно, земледелие» [48, с. 36].

Немаловажную роль в развитии духовной культуры туркмен сыграла музыка. Развитие музыки как самостоятельного вида искусства открывало новые перспективы. Наряду с фольклорным исполнительством начал формироваться новый пласт – профессиональная музыка бесписьменной традиции. Выделение из фольклорной традиции носителей профессиональных народных исполнителей – *бахши* – представляет собой результат многотысячелетнего развития культуры в целом. Как достоверно отмечают исследователи, туркмены тот или иной период своей истории определяли не именами шахов и эмиров, а именами прославленных поэтов и музыкантов [49, с. 17-19]. Одновременно с процессом становления исполнительского искусства народных певцов происходило жанровое формирование исполнительского репертуара.

Десятки талантливых сказителей – *бахши-дестанчи* – вдохновенным исполнением героических эпосов и дестанов выражали в музыке свои эмоции, помыслы и чувства. Их искусство передавалось от поколения к поколению путем многовековой исполнительской практики. В эпическом творчестве нашли отражение национальные черты, высокие духовные, нравственные и патриотические идеалы народа. В отличие от других жанров народного творчества, исполнение песен туркменскими *бахши* не связано с бытовыми обрядами и церемониями. *Бахши* поют обо всем, в любое время, при любых обстоятельствах. Их песни, самые различные по содержанию, звучат на семейных торжествах и всенародных праздниках. Профессия *бахши* древняя и почтенная. Благодаря певцам и музыкантам, которые на слух запоминали многие песни и дестаны, творения народного искусства передавались от поколения к поколению и в неизменном виде дошли до наших дней.



Рис. 1. Махтумкули Гарлыев (Дашогузская исполнительская школа).

Туркменские сказители являются продолжателями творческих традиций огузских *озанов*, наиболее ранние образцы искусства которых относятся к периоду тюркских каганов. В эпосе туркмен отображен мир кочевников, в котором жили тюркские племена с момента появления на исторической арене вплоть до настоящего времени. Эпоха ранних кочевников явилась временем зарождения собственно эпического сказительства. В этот период появляются архаические сказки, зачатки произведений героического эпоса. Устные музыкально-поэтические традиции имеют место у всех тюркских народов. Песня сопровождала исполнение магических обрядов, совершавшихся родовым коллективом для того, чтобы обеспечить роду благополучие в войне, охоте или в коллективных трудовых процессах. Исполнение фольклорных произведений в целях охотничьей магии сохранило следы процесса перехода от исполнения коллективного фольклора к передаче этой функции специализированным исполнителям. Отсюда обычное в первобытном обществе совмещение профессии певца и колдуна-шамана. В прошлом среди тюркских народов был широко распространен обычай исполнять перед сражением музыкальные произведения, песни и сказывать эпос о славных деяниях предков. Так, в туркменских дестанах герои перед встречей с сильным врагом обязательно играют на *дугаре* для того, чтобы привлечь к месту сражения духов-покровителей, которые должны помочь герою во время схватки.

Постепенно вера в то, что духи, получив удовольствие от музыки, в благодарность делают охоту удачной, а посевы урожайными, трансформировалась в представление о том, что певческий и поэтический дар снисходит на людей по воле духов. С пережитками подобной веры было связано представление о поэтическом вдохновении как о чудесном пророческом даре, порожденном внушением свыше. «Бахши в глазах населения обладал чудотворной силой. В прошлом у туркмен было поверье, будто певцам и музыкантам покровительствуют сверхъестественные существа – “вездесущие” эрены, сказочные святые, персонажи домусульманских, шаманистских легенд, языческой мифологии» [5, с. 132]. В туркменском языке сохранилось слово *багыш* ‘дар; пожертвование’, от которого происходит глагол *багышламак* ‘дарить, посвящать; прощать’. По предположениям исследователей, исполнителей обряда *багыш* ‘жертвоприношение’ с использованием музыки и пения называли *багышчы*, которое затем превратилось в *бахши* [34, с. 109].



Рис. 2. Акджагуль Мурадова – женщина *дестанчи* (Дашогузская исполнительная школа).

До наших дней дошли многие исторические свидетельства о тюркском эпосе. Одним из древнейших текстов, повествующих о происхождении тюркских племен огузов, считается древнеуйгурская рукопись «Сказание об Огуз Кагане» («Огузнаме»). Легенды о героических огузах послужили основой для создания многих памятников народного творчества. Первые примеры героической поэзии содержатся в словаре среднетюркского языка «Диван лугатат-Тюрк» Махмуда Кашгари, составленном в 1073 г. Лексические комментарии автора перемежаются цитатами из народного творчества, что подтверждает популярность героической поэзии среди тюркоязычных племен Средней Азии в ранний период их истории. Своего расцвета мир эпоса достиг во времена монгольских завоеваний в XIII-XIV вв., в дни наиболее могущественной степной империи.

Яркими историческими событиями и научными открытиями ознаменован период средневековья, получивший в восточной культуре название «Мусульманский ренессанс» [50, с. 7]. Выдающимся памятником средневекового огузского эпоса является «Книга моего деда Коркута» («Горкут ата»). В отличие от поэтических текстов «Огузнаме», цикл сказаний о Деде Коркут написан прозой с включением стихотворных строк. «Со средневековыми огузами в этническом и языковом отношении связаны три современных тюркоязычных народа – туркмены, азербайджанцы и турки. Для всех этих народов эпические сказания, отложившиеся в “Книге Коркута”, представляют художественное отражение их исторического прошлого. Книга эта является записью и литературной обработкой эпических сказаний, слагавшихся и передававшихся у этих народов в устно-поэтической традиции с IX по XV вв. Этот замечательный памятник древней национальной культуры является в своем роде единственным отражением народного поэтического творчества тюркоязычных народов в столь отдаленную историческую эпоху» [2, с. 11].

Горкут ата – певец (*озан*) огузов. Он принимает участие во многих эпизодах как мудрец, советник и прорицатель, но, прежде всего, как сказитель, сочиняющий сказания и передающий их последующим поколениям. В эпосе «Горкут ата» исполнительское искусство святого старца и магическая сила его песен ассоциируется с камланиями шамана [11, 48]. По преданиям, Коркут был первым шаманом, он открыл миру великое и прекрасное чудо – музыку. До сегодняшнего дня туркменские музыканты почитают Коркута наряду с другими покровителями – Ашык Айдыном Пиром и Баба Гамбаром. В народных преданиях образы Коркута и Баба Гамбара имеют много общего: оба являются покровителями певцов и шаманов, и тот, и другой изобрели музыкальные инструменты, воспользовавшись советами шайтанов, оба считаются бессмертными [1, с. 163; 29, с. 62].

Наряду с монументальной эпопеей «Книга моего деда Коркута» центральным жанром эпического наследия туркмен является эпос «Гёроглы». Героический эпос отражает судьбу всего народа. Цикличность эпоса тюркских народов, повествующего о деяниях героя от рождения и до смерти, является следствием генетической связи героического эпоса с одами в честь павших героев. В эпических песнях рассказывается биография героя, слушатели знакомятся с основными эпизодами жизни батыра. Если мы встречаемся с героем, когда ему 18 лет, певец хотя бы вкратце перечисляет основные события жизни героя до этого времени. «Характерной особенностью эпического жанра у народов Средней Азии и Казахстана является широкоплановость композиции и многостроинность сюжета. У многих народов этого региона созданы свои национальные версии героического эпоса “Гёроглы”, имеющие самобытную композицию и самостоятельную сюжетную линию. Эти версии вобрали в себя многочисленные исторические события из жизни среднеазиатских народов, окончательная циклизация их продолжалась в течение нескольких столетий» [7, с. 101]. Эпос является произведением многих народов и поколений, варианты отличаются друг от друга сюжетом, способами художественного выражения. Существуют тесные родственные связи между туркменским героическим эпосом «Гёроглы», азербайджанским «Кёроглы», таджикским «Гуруглы» и версиями др. народов.

«Первые полученные сведения о Короглу говорят о его принадлежности к племенной группе “Текели”. Это указание представляет большой интерес в том плане, что побуждает изучить происхождение и путь, проделанный этим племенем. Этническая характеристика этой группы

в точности соответствует личности героя» [51, с. 12]. Исторические факты о Гёроглы домыслились столькими деталями, что это привело к созданию грандиозного эпического полотна. Едва возникнув, легенда о Гёроглы, благодаря исключительной личности главного действующего лица – сына могилы, поэта-певца, воина, выходца из народной среды – стала пользоваться известностью среди многих народов Востока. Сюжет вышел за границы территории и распространился во всех направлениях. В наиболее полном виде эпос распространялся народными певцами-сказителями. Поэтому песенные разделы произведения относительно стабильны, тогда как повествовательные части, оценка которых зависит от рассказчика, подвергаются изменениям и зависят от этнической группы, которая сохраняет и развивает то, что более всего подходит ее мышлению.

Как и «Горкут ата», эпос «Гёроглы» предстает как повествование в прозе, чередующееся со стихотворными частями, предназначенными для пения. Такая форма эпических жанров, исходящая из устных преданий кочевых племен, была характерной для огузов. Двойственная форма эпоса стала традиционной благодаря народным сказителям, не имевшим никакого другого способа выражения, кроме устного. Подобная структура позволила выявить двойственный характер героя: описанию истории и героических подвигов Гёроглы посвящены прозаические разделы эпоса, в то время как в песнях герой другой – мечтательный поэт, музыкант, романтик. Т. к. песни образуют единое целое с повествовательной частью, суть произведения заключается в цельности персонажа, который борется вместе с народом, а также поет для народа на его родном языке. Вот почему легенда о Гёроглы, имеющая фактически небольшой сюжет, смогла распространиться среди такого большого количества народов.

Помимо эпоса «Гёроглы» широкой популярностью у туркменских слушателей пользуются многочисленные народные дестаны. «Слово “дестан” персидского происхождения, в туркменской литературе оно используется в нескольких значениях: означает легенду, рассказ в стихах и прозе, сказочно-романтическое повествование, лирико-эпическую поэму, любовно-новеллистическое сказание, народный (анонимный) роман; часто дестаном называют эпос вообще» [5, с. 49]. По характеру сюжета исследователи группируют дестаны в две группы: туркмено-огузские («Шасенем и Гарип», «Асли и Керем», «Зохре и Тахир», «Саят и Хемра») и дестаны, истоки которых лежат в персидской литературе («Лейли и Меджнун», «Гуль и Сенубер», «Хурлюкга и Хемра», «Юсуп и Ахмет») [11, с. 68]. По своим художественно-выразительным средствам обе группы близки друг другу. В отличие от героического содержания эпоса «Гёроглы», в котором преобладают мотивы, связанные с защитой семьи, племени, родной земли, в большинстве туркменских дестанов мотивы сказочно-приключенческие, связанные с поисками возлюбленной. «Эпос поражает многослойностью событий и эпизодов, своей монументальностью, дестан не может в этом идти ни в какое сравнение. Героический эпос отличается от дестанов и в плане композиции. Он состоит из целого ряда песен, так называемых *шаха* – ветвей и глав, объединенных общей идеей борьбы с насильниками, иноземными властителями. Часть персонажей, например, сам Гёроглы, его жена Ага-Юнус, приемный сын Овез, конь Гырат и др. являются участниками многих глав эпоса» [5, с. 47].

Эпическое творчество туркмен развивалось в тесном общении с искусством других народов Центральной Азии, в творчестве которых преломлялись одни и те же темы и сюжеты. Так возникли поэтические варианты восточных легенд «Лейли и Меджнун», «Юсуп и Зулехха», «Гуль и Бильбиль». Автором популярного в Туркменистане и далеко за его пределами сказания «Зохре и Тахир», родственного узбекской и таджикской поэме «Тахир и Зухра», является мастер любовной лирики Молланепес. Опираясь на лучшие традиции туркменского народного творчества и восточной литературы, поэт создал сказание, воплотившее общечеловеческие мечты о высокой и красивой любви.

У туркмен для исполнения сказаний отведено определенное время: слушатели находятся в приподнятом настроении, т. к. эпические жанры обычно исполнялись на празднике. В зависимости от степени интереса и участия, проявляемого слушателями, *бахши* растягивает или сокращает текст сказания. Выбор сюжета и детальная обработка отдельных эпизодов ориентируются на состав аудитории и ее вкусы: среди пожилых слушателей сказитель будет петь иначе, чем среди молодежи.

Дестанчи предваряют эпическое сказание исполнением вступительных песен-*турме*, не связанных с сюжетом повествования. Этот обычай распространен у многих народов: вспомним, турецкие *ашыки* начинают свои *хикайе* с декламации нескольких лирических стихотворений, казахские певцы прежде чем приступить к сказанию эпоса также исполняют несколько песен, начиная с *бастау* (вступительной песни), в которой сказитель рассказывает о себе, своих учителях и репертуаре, затем он исполняет песни *терме*, после чего переходит к *толгау* (песням-размышлениям), и только затем приступает к исполнению эпоса. Так же поступают каракалпакские *жырау*. Главной задачей подобного вступления является возможность «настройки» голосового аппарата сказителя, а также привлечение внимания слушателей и подготовка их к восприятию многочасового произведения.

Эпические жанры туркмен содержат общие законы драмы: наличие конфликта, поэтапное раскрытие драматического замысла (экспозиция, развитие, кульминация и развязка). Однако движущей силой эпического искусства, основой, фокусирующей в себе стиль и манеру исполнения *бахши-дестанчи*, выступает эпическая песня. Определенного «сценария» придерживаются *дестанчи* и в процессе сказывания эпоса. Несмотря на объемный репертуар, народный певец точно знает последовательность и место исполнения каждой песни. Сказитель выстраивает свое выступление по принципу эмоционального возрастания. Вначале выступления он исполняет песни в низкой тесситуре, не развитые в интонационно-мелодическом отношении. По мере развертывания драматургического действия характер звучания песенных эпизодов все более насыщается, повышается их эмоциональный тонус.

Кульминационным моментом исполнения является заключительная песня. Она исполняется на предельном тесситурном уровне и с наибольшим эмоциональным накалом. В целом, песни, исполняемые в пределах одного дестана можно сгруппировать по трем уровням: начальные низкие песни (*муханнес*), с диапазоном в пределах кварты; песни среднего регистра, разнообразные в композиционном отношении, с более широким диапазоном и активным динамическим развитием; а также яркая заключительная песня, эмоционально насыщенная, представляющая собой кульминацию и завершающая выступление *дестанчи*. Такой порядок следования, характерный для всех эпических жанров туркмен, говорит об использовании ими в эпическом творчестве законов музыкальной драматургии.

Дестанные песни отличают структурное разнообразие, богатое метроритмическое и интонационное строение. Важную роль играет взаимоотношение музыки и поэзии, которые составляют в песне единое целое. В плане музыкальной композиции для них типична куплетная форма, в которой одна и та же музыкальная строфа повторяется с разным текстом [52, с. 121]. Большую роль играет интонация повтора, являясь в дальнейшем основой интонационного развития песни. Здесь утверждаются ладовые устои, слуховое запоминание которых необходимо в связи с продолжительностью и сложностью интонационного развития туркменской эпической песни [33, с. 27]. «Судя по песням, народ музыкально мыслил не отдельными звуками, а отдельными интонационными комплексами, ритмическими ячейками, попевокками, оборотами, фразами, причем все эти комплексы запоминаются, передаются и применяются по памяти в фольклорной традиции исключительно устным путем. Точность передачи каждого звука в таком контексте не только невозможна, но и не обязательна» [53, с. 43].

Мелодическая основа дестанных песен имеет склонность усложняться за счет вокализируемых распевов. В тех случаях, когда распев оказывается в конце музыкального мотива, структура стиха дополняется вставными слогами «эй», «хей», «ай», «ов». По количеству песен, исполняемых от имени того или иного персонажа, можно судить о роли героев в сказании. В эпосе «Гёроглы» наибольшее количество песен исполняет главный герой. Все напевы эпических песен имеют минорный оттенок, этим объясняется преобладание в них лирического начала. «Лирические переживания предстают не как процесс становления, а как состояние пребывания. Отсюда удивительная способность концентрации чувств, погруженности в эмоцию — до полной абстрагированности от мира. Перед нами — искусство состояний, а не динамических столкновений и диалектического становления. Но зато в самих этих состояниях прослежены и прочувствованы тончайшие нюансы, которые исполнитель-творец открывает нам, подобно опытному ювелиру, демонстрирующему изысканно отшлифованные грани бриллианта» [54, с. 18].

Заключение

Таким образом, народная песня в туркменских дестанах является важным структурным элементом композиции и основной движущей силой повествования, в ней заложен весь контекст жанра, суть эпического интонирования [20, с. 21]. Стиль каждого *дестанчи* глубоко индивидуален, вместе с тем, он прочно связан с незабываемыми исполнительскими традициями. Песня концентрирует в себе характерные исполнительские особенности локальных школ, которые проступают прежде всего в репертуаре и мелодике исполняемых жанров. Манера исполнения эпоса, характерная для каждой школы, придает искусству туркменских сказителей стилистическое разнообразие и обогащает его самобытными красками. Слушая незнакомого *дестанчи*, можно безошибочно определить, к какой школе или исполнительскому направлению он относится.

Устность распространения позволила сохранить ряд атрибутивных приемов эпического творчества. Индивидуальный характер творческого начала в сочетании с возможностями голоса, актерского мастерства и поэтического дарования выявлял черты, характерные только для того или иного сказителя.

Однако, при всем стилевом многообразии, структурная основа песен, их месторасположение в сказании и драматургическое развитие по методу эмоционального насыщения, а также традиционные прозаические формулы и поэтические повторы-клише, специфические гортанные украшения исполнителей свидетельствуют о близости устной традиции различных эпических школ. Преимущество основных компонентов музыки и стиля влияет на наследование музыкального напева от наставника, что также говорит о прочной опоре сказителя на складывавшуюся столетиями традицию. Она не препятствует проявлению индивидуального начала, но удерживает исполнителя в четко ограниченном русле. Поэтому, считать исполнение эпоса его воссозданием в пределах музыкально-стилевой традиции, весьма правомерно.

Как видим, генетический и культурный потенциал туркмен складывался на протяжении тысячелетий. Развитие эпической песни, а также живое бытование туркменского эпоса и историю дестанного исполнительства движет и поддерживает традиция. Пока есть традиция, существует и эпическое наследие туркмен.

Литература

1. Жирмунский В. М. Огузский героический эпос и «Книга Коркута» // Книга моего деда Коркута. – М.: АН СССР, 1962. – С. 11-44.
2. Жирмунский В. М., Кононов А. Н. От составителей // Китаби Дедем Коркут. – М.-Л.: АН СССР, 1962. – С. 5-10.
3. Köşâyew M. Edebiyat barada söhbet. – Aşgabat: Türkmenistan, 1972. – 238 s. (на туркменском яз.)
4. Карриев Б. А. Туркменский героический эпос «Гёроглы» // Гёроглы. Туркменский героический эпос. – М.: Гл. ред. вост. лит-ры, 1983. – С. 5-32.
5. Карриев Б. А. Эпические сказания о Кер-оглы у тюркоязычных народов. – М.: Гл. ред. вост. лит-ры, 1968. – 280 с.
6. Карриев Б. А. Эпос и дестан (к вопросу об их взаимосвязи) // Известия АН ТССР. Серия общественных наук. – 1973, № 6. – С. 19-24.
7. Мамедязов Б. Туркменский героический эпос. – Ашхабад: Ылым, 1992. – 101 с.
8. Мамедязов Б. О генезисе эпоса «Гёроглы». – Ашхабад: Ылым, 1982. – 118 с.
9. Короглы Х. Взаимосвязи эпоса народов Средней Азии, Ирана и Азербайджана. – М.: Наука, 1983. – 346 с.
10. Короглы Х. Огузский героический эпос. – М.: Наука, 1976. – 240 с.
11. Короглы Х. Туркменская литература. – М.: Высшая школа, 1972. – 285 с.
12. Райхл К. Тюркский эпос (традиции, формы, поэтическая структура). – М.: Восточная литература РАН, 2008. – 380 с.
13. Мустаков Р. Европейские источники о роли бахши // Известия АН ТССР. Серия общественных наук. – 1977, № 2. – С. 17-19.
14. Gullaýew N. Gadymdan galan nusgalar. – Aşgabat: Türkmenistan, 1986. – 170 s. (на туркменском яз.)

15. Ylýasowa G. Türkmen halk döredijiliginde maşgala dāp-dessur poeziýasy: filol. ylym. kand... diss. – Aşgabat, 1973. – 188 s. (на туркменском яз.)
16. Pirdjanow R. Magrupynyň «Ýusup-Ahmet» dessanynda oguznamaçylyk dāpleri: filol. ylym. kand... diss. – Aşgabat, 1995. – 141 s. (на туркменском яз.)
17. Mämmetgulyýew D. «Şasenem-Garyp» dessanyňyň dil aýratynlyklary: filol. ylym. kand... diss. – Aşgabat, 1965. – 202 s. (на туркменском яз.)
18. Джикиев А. Очерки происхождения и формирования туркменского народа в эпоху средневековья. – Ашхабад: Туркменистан, 1991. – 336 с.
19. Агаджанов С. Г. Очерки истории огузов и туркмен Средней Азии IX-XIII веков. – Ашхабад: Ылым, 1969. – 376 с.
20. Агаджанов С. Г. Сельджукиды и Туркмения в XI-XII вв. – Ашхабад: Туркменистан, 1973. – 105 с.
21. Агаджанов С. Г., Каррыев А. Б., Росляков А. А. Проблемы этногенеза туркмен в исторической науке // Ученые записки Туркменского Госуниверситета. Вып. 57. – Ашхабад: Госуниверситет, 1970. – С. 67-98.
22. Массон В. М. Мерв – столица Маргианы. – Мары: Метбугат, 1991. – 75 с.
23. Массон В. М. Средняя Азия и Древний Восток. – М.-Л.: Наука, 1964. – 175 с.
24. Пугаченкова Г. А. Искусство Туркмении. – М.: Искусство, 1967. – 688 с.
25. Пугаченкова Г. А., Ремпель Л. И. Очерки искусства Средней Азии. – М.: Искусство, 1982. – 219 с.
26. Ýusupow H., Orazow A. Türkmen halkynyň gelip çykyşy we kemala gelşi. // Türkmen halkynyň gelip çykyşynyň, dünýä ýaýraýşynyň we onuň döwletiniň taryhynyň problemalary. – Aşgabat: TYA Ş. Batyrow ad. Taryh instituty, 1997. – S. 8-12. (на туркменском яз.)
27. Джумалиев С. Музыкальное наследие туркменского народа в устных и письменных источниках // Памятники Туркменистана. – 1973, № 2. – С. 12-18.
28. Сарианиди В. И. Маргуш. Древневосточное царство в старой дельте реки Мургаб. – Ашхабад: Туркменская государственная издательская служба, 2002. – 355 с.
29. Басилов В. Н. Культ святых в исламе. – М.: Мысль, 1970. – 150 с.
30. Басилов В. Н. О пережитках тотемизма у туркмен // ТИИАЭ АН ТССР. Серия Этнография. Т. 7. – Ашхабад, 1963. – С. 135-151.
31. Турсунов Е. Истоки тюркского фольклора. Коркут. – Алматы: Дайк-Пресс, 2001. – 168 с.
32. Abubakirowa N. Türkmen halk aýdymlarynyň gözbaşlary. – Aşgabat: Metbugat, 1980. – 24 s. (на туркменском яз.)
33. Гуллыев Ш. Искусство туркменских бахши. – Ашхабад: Ылым, 1986. – 260 с.
34. Гуллыев Ш. Туркменская музыка (наследие). – Алматы: Фонд Сорос-Казахстан, 2003. – 208 с.
35. Ahmedow A. Dutaryň owazy – halkumyň sazý. – Aşgabat: Türkmenistan, 1983. – 127 s. (на туркменском яз.)
36. Kurbanova D. A. The singing tradition of Turkmen epic poetry // The oral epic: performance and music. – Berlin: Verlag für Wissenschaft und Bildung, 2000. – pp. 115-128. (на англ. яз.)
37. Kurbanova D. A. Turkmenistan // Continuum Encyclopedia of Popular music of the world. Vol. 5. Asia and Oceania. – New York: Continuum, 2005. – pp. 61-64. (на англ. яз.)
38. Kurbanova D. A. Genesis of Turkmen culture in context of developing of musical instruments // Традиционная музыка казахов и народов Центральной Азии: современное состояние, изучение и перспективы развития. – Алматы: КНК им. Курмангазы, 2013. – С. 152-162. (на англ. яз.)
39. Конрад Н. Средневековое Возрождение и Алишер Навои. – М.: Восточная литература, 1978. – 469 с.
40. Дурдыев М. Туркмены. – Ашхабад: Харп, 1991. – 56 с.
41. Яковлев Е. Г. Искусство и мировые религии. – М.: Мысль, 1985. – 263 с.
42. Первобытный Туркменистан: сб. статей / Под ред. В. М. Массона, Е. Атагаррыева. – Ашхабад: Ылым, 1976. – 155 с.
43. Авеста. Избранные гимны / Пер. с англ. и комм. И. М. Стеблин-Каменского. – Душанбе: Адиб, 1990. – 190 с.
44. Древний Мерв в свидетельствах письменных источников / Сост. Г. А. Кошеленко и др. – Ашхабад: Юрт, 1994. – 160 с.
45. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении // Проблемы этнографии и истории культуры народов Азиатско-Тихоокеанского региона. – Л.: Петербургское Востоковедение, 2004. – С. 126-141.

46. Джами А. Трактат о музыке / Пер. с персид. А. Н. Болдырева. – Ташкент: Изд-во АН Узбекской ССР, 1960. – 327 с.
47. Вызго Т. С. Музыкальные инструменты Средней Азии. Исторические очерки. – М.: Музыка, 1980. – 190 с.
48. Успенский В. А., Беляев В. М. Туркменская музыка. Т. 1. – Ашхабад: Туркменистан, 1979. – 384 с.
49. Скосырев П. Г. Туркменская литература. – М.: Советский писатель, 1965. – 336 с.
50. Мец А. Мусульманский Ренессанс. – М.: Восточная литература, 1966. – 183 с.
51. Меликова-Сайяр Лор. От легенды к опере. Эволюция темы Кероглу в Советском Азербайджане. – Баку: Язычы, 1985. – 136 с.
52. Анализ музыкальных произведений. – М.: Музыка, 1988. – 352 с.
53. Затаевич А. В. 1000 песен казахского народа. – Алматы: Дайк-Пресс, 2004. – 496 с.
54. Шахназарова Н. Г. О двух типах музыкального профессионализма в контексте культуры // Профессиональная музыка устной традиции народов Ближнего, Среднего Востока и современность. – Ташкент: Изд-во литературы и искусства им. Г. Гуляма, 1981. – С. 18-24.

References

1. Zhirmunsky V. M. *Oguzskij geroicheskiy epos i "Kniga Korkuta"* [Oguz heroic epic and "Book of Korkut"]. In: *Kniga moego deda Korkuta* [Book of my grandfather Korkut]. Moscow, AN SSSR, 1962, pp. 11-44.
2. Zhirmunsky V. M., Kononov A. N. *Kitabi Dedem Korkut* [Book of my grandfather Korkut]. Moscow, Leningrad, AN SSSR, 1962, pp. 5-10.
3. Kosaev M. *Edebiyat barada sohbət* [Conversation about literature]. Ashgabat, Turkmenistan, 1972, 238 p. (In Turkmen lang.)
4. Karryev B. A. *Turkmenskij geroicheskiy epos "Gerogly"* [Turkmen heroic epic "Gerogly"]. In: *Gerogly. Turkmenskij geroicheskiy epos* [Gerogly. Turkmen heroic epic]. Moscow, Gl. red. vost. lit., 1983, pp. 5-32.
5. Karryev B. A. *Epicheskie skazaniya o Ker-ogly u turkoyazychnyh narodov* [Epic legends about Ker-oglu of Turkic peoples]. Moscow, Gl. red. vost. lit., 1968, 280 p.
6. Karryev B. A. *Epos i destan (k voprosu ob ih vzaimosvyazi)* [Epic and destan (to a question of its interrelation)]. In: *Izvestiya AN TSSR. Seriya obshestvennyh nauk* [Proceedings AS TSSR. Series Social sciences]. Ashgabat, 1973, No. 6, pp. 19-24.
7. Mamedyazov B. *Turkmenskij geroicheskiy epos* [Turkmen heroic epic]. Ashgabat, Ylym, 1992, 101 p.
8. Mamedyazov B. *O genezise eposa "Gyorogly"* [About genesis of "Gorogly" epic]. Ashgabat, Ylym, 1982, 118 p.
9. Korogly H. *Vzaimosvyazi eposa narodov Sredney Azii, Irana i Azerbaidjana* [Interrelation in epic of Central Asia, Iran and Azerbaijan's people]. Moscow, Nauka, 1983, 346 p.
10. Korogly H. *Oguzskij geroicheskiy epos* [Oguz heroic epic]. Moscow, Nauka, 1976, pp. 240.
11. Korogly H. *Turkmenskaya literatura* [Turkmen literature]. Moscow, Vysshaya shkola, 1972, 285 p.
12. Raihl K. *Turkskiy epos (traditsii, forma, poeticheskaya struktura)* [Turkic epic (traditions, forms and poetical structure)]. Moscow, Vostochnaya literatura RAN, 2008, 380 p.
13. Mustakov R. *Yevropeiskie istochniki o roli bagshy* [European sources about role of bagshy]. In: *Izvestiya AN TSSR. Seriya obshestvennyh nauk* [Proceedings AS TSSR. Series Social sciences]. Ashgabat, 1977, No. 2, pp. 17-19.
14. Gullaev N. *Gadyndan galan nusgalar* [An ancient forms]. Ashgabat, Turkmenistan, 1986, 170 p. (In Turkmen lang.)
15. Ylyasova G. *Turkmen halk doredijiliginde mashgala dap-dessur poeziyasi* [Family rite poetic in the Turkmen folk creation]. Diss. ... k. filol. n. Ashgabat, 1973, 188 p. (In Turkmen lang.)
16. Pirdjanov R. *Magrupynyn "Yusup-Ahmet" dessanynda oguznamachylyk dapleri* [Oguz traditions in the epic "Yusup-Ahmet"]. Diss. ... k. filol. n. Ashgabat, 1995, 141 p. (In Turkmen lang.)
17. Mametgulyev D. *"Shasenem-Garyp" dessanyryn dil aýratynlyklary* [Linguistic peculiarities in the epic "Shasenem-Garyp"]. Diss. ... k. filol. n. Ashgabat, 1965, 202 p. (In Turkmen lang.)
18. Djikiyev A. *Ocherki proishojdeniya i formirovaniya turkmenskogo naroda v epohu srednevekovyia* [Essays on origin and developing of Turkmen people in the Middle Ages]. Ashgabat, Turkmenistan, 1991, 336 p.
19. Agadjanov S. *Ocherki istorii oguzov i turkmen Srednej Azii IX-XIII vekov* [Essays on history of Oguzes and Turkmens of Central Asia in IX-XIII centuries]. Ashgabat, Ylym, 1969, 376 p.

20. Agadjanov S. *Seldjukidy i Turkmeniya v XI-XII vv.* [Seldjukids and Turkmenistan in XI-XII centuries]. Ashgabat, Turkmenistan, 1973, 105 p.
21. Agadjanov S., Karreyev A., Roslyakov A. *Problemy etnogeneza Turkmen v istoricheskoi nauke* [Problems of ethnogenesis of Turkmens in historical sciences]. In: *Uchenye zapiski Turkmenskogo Gosuniversiteta. Vyp. 57* [Academic notes of Turkmen State University. Iss. 57]. Ashgabat, Gosuniversitet, 1970, pp. 67-98.
22. Masson V. M. *Merv – stolitsa Margiany* [Merv is the capital of Margiana]. Mary, Metbugat, 1991, 75 p.
23. Masson V. M. *Srednyaya Aziya i Drevnij Vostok* [Central Asia and Ancient East]. Moscow, Leningrad, Nauka, 1964, 175 p.
24. Pugachenkova G. A. *Iskusstvo Turkmenii* [Art of Turkmenistan]. Moscow, Iskusstvo, 1967, 688 p.
25. Pugachenkova G. A., Rempel L. I. *Ocherki iskusstva Srednej Azii* [Essays on Art of Central Asia]. Moscow, Iskusstvo, 1982, 219 p.
26. Yusupov H., Orazov A. *Turkmen halkynyn gelip chykyshy we kemala gelshi* [Origin and developing of Turkmen people]. In: *Turkmen halkynyn gelip chykyshynyn, dunya yayrayshynyn ve onun dovletinin taryhynyn problemalary* [Origin and developing of Turkmen people and historical problems of Turkmen State]. Ashgabat, TYA Sh. Batyrov ad. Taryh instituty, 1997, pp. 8-12. (In Turkmen lang.)
27. Djumaliev S. *Muzykalnoye nasledie turkmenskogo naroda v ustnyh i pismennyh istochnikah* [Musical heritage of Turkmen people in oral and written sources]. In: *Pamyatniki Turkmenistana* [Monuments of Turkmenistan]. Ashgabat, 1973, No. 2, pp. 12-18.
28. Sarianidi V. I. *Margush. Drevnevostochnoe tsarstvo v staroj del'te reki Murgab* [Margush. Ancient Eastern kingdom in the old delta of the Murgab River]. Ashgabat, TDNG, 2002, 355 p.
29. Basilov V. N. *Kul't svyatyh v islame* [Sacred cult in Islam]. Moscow, Mysl', 1970, 150 p.
30. Basilov V. N. *O perejtkah totemizma u Turkmen* [About relicts of Totemism among Turkmen]. In: *Izvestiya AN TSSR. Seriya Etnografiya. Vyp. 7* [Proceedings of AS TSSR. Series Ethnography. Iss. 7]. Ashgabat, 1963, pp. 135-151.
31. Tursunov E. *Istoki turkskogo folklora. Korkut* [The sources of Turkic folklore. Korkut]. Almaty, Dayik-Press, 2001, 168 p.
32. Abubakirova N. *Turkmen halk aydymlarynyn gozbashlary* [The sources of Turkmen folk songs]. Ashgabat, Metbugat, 1980, 24 p. (In Turkmen lang.)
33. Gullyev Sh. *Iskusstvo turkmenskih bahshy* [The art of Turkmen bagshy]. Ashgabat, Ylym, 1986, 260 p.
34. Gullyev Sh. *Turkmenskaya muzyka (naslediye)* [Turkmen music (heritage)]. Almaty, Fond Soros-Kazakhstan, 2003, 208 p.
35. Ahmedov A. *Dutaryn ovazy – halkymyn sazy* [Music of dutar is the music of my people]. Ashgabat, Turkmenistan, 1983, 127 p. (In Turkmen lang.)
36. Kurbanova D. A. The singing tradition of Turkmen epic poetry. In: *The oral epic: performance and music*. Berlin: Verlag fur Wissenschaft und Bildung, 2000, pp. 115-128. (In Eng. lang.)
37. Kurbanova D. A. Turkmenistan. In: *Continuum Encyclopedia of Popular music of the world. Vol. 5. Asia and Oceania*. New York: Continuum, 2005, pp. 61-64. (In Eng. lang.)
38. Kurbanova D. A. Genesis of Turkmen culture in context of developing of musical instruments. In: *Traditsionnaya muzyka kazahov i narodov Tsentral'noj Azii: sovremennoe sostoyanie, izuchenie i perspektivy razvitiya* [Traditional music of Kazaks and peoples of Central Asia: contemporary condition, learning and perspectives of developing]. Almaty, KNK im. Kurmangazy, 2013, pp. 152-162. (In Eng. lang.)
39. Konrad H. *Srednevekovoye vozrozhdeniye i Alisher Navoi* [Renaissance of Middle Ages and Alisher Navoi]. Moscow, Nauka, 1978, 469 p.
40. Durdyev M. *Turkmeny* [Turkmens]. Ashgabat, Harp, 1991, 56 p.
41. Yakovlev E. G. *Iskusstvo i mirovyje religii* [Art and world religions]. Moscow, Mysl', 1985, 263 p.
42. *Pervobytny Turkmenistan* [Primitive Turkmenistan]. Sb. statej. Pod red. V. M. Massona, E. Atagarryeva. Ashgabat, Ylym, 1976, 155 p.
43. Awesta. *Izbrannye gimny* [Avesta. Selected hymns]. Per. s angl. i komm. I. M. Steblin-Kamenskogo. Dushanbe, Adib, 1990, 190 p.
44. *Drevnij Merw v svydetel'stvah pismennyh istochnikov* [Ancient Merv at the evidence of written sources]. Sost. G. A. Koshelenko i dr. Ashgabat, Yurt, 1994, 160 p.
45. Levi-Bryul L. *Sverhyestestvennoe v pervobytnom myshlenii* [Miraculous at the primitive thought]. In: *Problemy etnografii i istorii kultury narodov Aziatsko-Tihookeanskogo regiona* [Problems of ethnography and

cultural history among the people of Asia and Pacific Ocean region]. Leningrad, Peterburgskoye Vostokovedeniye, 2004, pp. 126-141.

46. Djami A. *Traktat o muzyke* [Treatise on music]. Tashkent, Izdatel'stvo AN USSR, 1960, 327 p.

47. Wyzgo T. S. *Muzykalnye instrumenty Srednei Azii. Istoricheskiye ocherki* [Musical instruments of Central Asia. Historical issues]. Moscow, Muzyka, 1980, 190 p.

48. Uspensky W. A., Belyaev V. M. *Turkmenskaya muzyka. T. I* [Turkmen music. Vol. 1.]. Ashgabat, Turkmenistan, 1979, 384 p.

49. Skosyryev P. *Turkmenskaya literature* [Turkmen literature]. Moscow, Sovetskij pisatel', 1963, 336 p.

50. Mets A. *Musul'manskij Renessans* [Muslim Renaissance]. Moscow, Wostochnaya literatura, 1966, 183 p.

51. Melikova-Sayar Lor. *Ot legendy k opere. Evolyutsia temy Keroglu v sovetskom Azerbaidjane* [From legend to opera. Evolution of Keroglu theme in Soviet Azerbaijan]. Baku, Yazychy, 1985, 136 p.

52. *Analiz muzykalnykh proizvedenij* [Analysis of musical pieces]. Moscow, Muzyka, 1988, 352 p.

53. Zatayevich A. W. *1000 pesen kazakhskogo naroda* [1000 songs of Kazakh people]. Almaty, Dayk-Press, 2004, 496 p.

54. Shahnazarova N. G. *O dvuh tipah muzykal'nogo professionalizma v kontekste kultury* [About two types of musical professionalism into the cultural context]. In: *Professional'naya muzyka ustnoj traditsii narodov Blijnego, Srednego Wostoka i sovremennost'* [Professional music of oral tradition among peoples of Near East, Far East and modernity]. Tashkent, Izdatelstvo literatury i iskusstva im. G. Gulyama, 1981, pp. 18-24.

DOI 10.25587/SVFU.2018.11.16943

УДК 398.22(=512.157)

А. А. Кузьмина

Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН

ТЕХНОЛОГИЯ ЭДИЦИОННОЙ ТЕКСТОЛОГИИ ОЛОНХО

Аннотация. Статья посвящена текстологической подготовке текстов героического эпоса олонхо к изданию. Актуальность работы обусловлена возросшим интересом к фольклорной текстологии и недостаточной изученностью эдиционных методов и принципов олонхо. Цель статьи заключается в том, чтобы определить и разработать принципы и методы эдиционной текстологии олонхо. Новизна исследования состоит в том, что впервые подвергаются анализу методы и принципы эдиционной текстологии якутского героического эпоса. Впервые предлагается термин *технология эдиционной текстологии олонхо*, под которым понимается комплекс методов, принципов текстологической подготовки текстов олонхо к публикации. Рассматриваются принципы подготовки текстов олонхо, обусловленные особенностями фольклора и проблемами текстологии фольклора (точность передачи текста, достоверность фольклорного текста). Как показывает автор статьи, поиск и отбор материалов предполагают предварительную поисково-исследовательскую работу. Сообщается, что существуют разные типы издания (научный, научно-популярный, популярный). Из них особое место занимают исследования-издания по всем рукописям-спискам олонхо. Отмечается, что более точная передача фольклорного произведения возможна с помощью аудио-, видеоносителей. Выделяются 11 этапов работы по подготовке к публикации: прочтение и расшифровка текста; набор текста; сличение, сверка напечатанного текста с рукописью (машинописью); разбивка на строки, блоки и их нумерация; составление научного комментария, пояснений, словарей; изложение сюжета; создание указателей имен персонажей, топонимов; перевод текста на другой язык; сбор материалов для приложения; составление списка использованной литературы, сокращений; написание статей, резюме; экспертиза работы. Данные этапы работы по подготовке текста олонхо к печати имеют рекомендательный характер. Опыт показывает, что вся работа может сорваться, если на издательско-типографском этапе редактор будет поправлять текст, следуя нормам литературного языка. Поэтому важно внимательно следить за процессом издания от начала до конца. Такая технология, разработанная в статье, может пригодиться в эдиционной практике якутского эпоса.

Ключевые слова: фольклор, эпос, фольклорная текстология, эдиционная текстология, олонхо, публикация олонхо, принципы публикации, типы издания, технология эдиционной текстологии олонхо, рукопись.

А. А. Kuzmina

Technology of editing textology of the Olonkho

Abstract. The article is devoted to the textological preparation of the texts of the heroic epic of the olonkho for publication. The relevance of the work is due to the increased interest in folklore textology and insufficient knowledge of the editing methods and principles of the olonkho. The purpose of the article is to define and develop the principles and methods of the olonkho textual textology. The novelty of the research is that for the first time the methods and principles of the editing textology of the Yakut heroic epic are analyzed. For the first time, the term olonkho editing textology technology is proposed, which means a set of methods, principles of textological preparation of olonkho texts for publication. The principles of preparation of olonkho texts are considered, due to

КУЗЬМИНА Айталиа Ахметовна – к. филол. н., с. н. с. отдела фольклора и литературы Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН, Якутск, Россия.

E-mail: aitasakha@mail.ru

KUZMINA Aitalina Akhmetovna – Candidate of Philological Sciences, Senior Researcher of Department of Folklore and Literature, Institute of Humanities Research and Indigenous Studies of the North, Russian Academy of Sciences, Siberian Branch, Yakutsk, Russia.

E-mail: aitasakha@mail.ru

the peculiarities of folklore and the problems of textology of folklore (accuracy of text transmission, authenticity of folklore text). As the author of the article shows, the search and selection of materials presuppose a preliminary search and research work. It is reported that there are different types of publications (scientific, popular science, popular). Of these, a special place is occupied by research publications on all manuscripts-lists of olonkho. It is noted that more accurate transmission of folk music is possible using audio and video media. There are 11 stages of preparation for publication: reading and deciphering the text; typing; comparison, verification of printed text with a manuscript (typing); breakdown into lines, blocks and their numbering; compilation of a scientific commentary, explanations, dictionaries; presentation of the plot; creation of indexes of names of characters, toponyms; translation of the text into another language; collection of materials for the application; compiling a list of used literature, abbreviations; writing articles, resumes; examination of work. These stages of work on the preparation of the olonkho text for printing have a recommendatory character. Experience shows that all work can fail if at the publishing and printing stage the editor will correct the text, following the norms of the literary language. Therefore, it is important to closely monitor the publication process from start to finish.

Such a technology, developed in the article, can be useful in the editative practice of the Yakut epic.

Keywords: folklore, epic, folklore textology, editing textology, olonkho, olonkho publication, publication principles, publication types, olonkho editing textology technology, manuscript.

Введение

Публикация текстов героического эпоса неразрывно связана с историей его фиксации и началась с середины XIX в. На сегодняшний день издано солидное количество книг по олонхо [1]. Вместе с тем, специалисты отмечают участвовавшие случаи некачественной подготовки фольклорных текстов к изданию, что обусловлено отсутствием или недостаточностью исследований по проблемам публикации материалов по устному народному творчеству.

В связи с актуализацией эдиционной текстологии якутского героического эпоса, необходимо исследовать проблему подготовки текстов олонхо к публикации, выявить принципы и порядок его издания и разработать методические рекомендации. Впервые применяется термин технология эдиционной текстологии олонхо, под которым мы понимаем совокупность принципов и методов текстологической подготовки зафиксированных текстов (записей, рукописей) якутского героического эпоса к публикации. Целью данной статьи является исследование принципов и методов эдиционной текстологии олонхо.

Гипотеза исследования связана с тем, что подготовка текстов олонхо должна базироваться на принципах и методах фольклорной текстологии. Материалом исследования выступили рукописи олонхо, хранящиеся в Рукописном фонде Архива Якутского научного центра Сибирского отделения Российской академии наук, изданные тексты олонхо, в т. ч. подготовленные к публикации автором статьи.

Методология

Научно-методологическая база исследования основана на фундаментальные и прикладные исследования по текстологии памятников древнерусской литературы [2, 3], русского фольклора [4-19], тюрко-монгольского эпоса [20-30].

Особенно ценным является подход Т. Г. Ивановой к фольклорной текстологии: «1) историко-фольклорная текстология, изучающая жизнь текста в устах сказителя; 2) историко-фольклористическая текстология, отвечающая на вопросы, как записывались собирателями, редактировались и издавались публикаторами тексты в разные периоды развития науки; 3) эдиционная текстология, разрабатывающая современные приемы и правила записи и издания фольклорных произведений» [9, с. 6]. Из этих трех направлений мы сосредотачиваемся на эдиционной текстологии, основываясь на историко-фольклористическую текстологию.

В методическом плане базировались на принципах и порядке издания серий «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока», «Эпосы народов СССР», «Богатыри саха» («Саха боотурдара»), «Самозаписи якутского героического эпоса олонхо».

Принципы текстологической подготовки текстов олонхо к публикации

Особенности устного народного творчества (устная природа фольклора, коллективность, анонимность авторства, традиционность, бытование множества равноправных вариантов,

синкретизм) обуславливают специфику фольклорной текстологии, её отличие от литературной текстологии. В связи с тем, что фольклор имеет не только вербальный, но и невербальный характер, возникает необходимость всестороннего его изучения; такой многомерный подход достигается с помощью комплексной текстологии фольклора [6, с. 357].

Основной проблемой фольклорной текстологии, сформулированной еще В. Я. Проппом, является точная передача записанного текста, которая не всегда удается [15, с. 198-200]. Устное фольклорное произведение, превращаясь в письменное, может претерпеть множество изменений в процессе записи, перебеливания, расшифровки и публикации. В отечественной фольклористике до второй половины XX в. запись осуществлялась в основном вручную, принципы собирания фольклорных материалов находились на стадии разработки, и не всегда их придерживались, текст подвергался редакторской обработке (свободное обращение с текстом, механический перенос общих мест, сокращение слов) [5, с. 33; 11, с. 265]; вследствие этого достоверность данных записей вызывает сомнение многих современных исследователей [9, 16, 17]. В последнее время фольклористы стремятся максимально точно передать фольклорный текст, используя для записи аудио- и видеоаппаратуру, следуя принципам собирания, разработанным многими учеными в течение длительного времени [10, 12]. Однако даже совершенная техническая оснащенность не гарантирует абсолютную точность расшифровки записи [9, с. 20-21].

Вторая проблема – достоверность фольклорного текста. Установление подлинности фольклорного текста играет важную роль для дальнейшего его исследования. По Б. Н. Путилову, подлинным фольклорным текстом является «запись, не испытывавшая чьего-либо редакторского вмешательства и не претерпевшая после своего возникновения каких-либо изменений, переделок и т. п.» [16, с. 104]. Заслуживает внимания высказывание Ю. И. Смирнова, что выборочность и случайность «характерны для фиксации русских эпических текстов за Уралом, где их львиную долю собрали любители, плохо подготовленные к роли собирателей и не слишком увлеченные самим поиском эпических произведений» [17, с. 209]. Дополняя эту мысль, он также считает, что «достоверным следует признавать текст в естественном исполнении и в точной записи, чье фольклорное происхождение не вызывает сомнений» [17, с. 6], и для определения достоверности предлагает учитывать роль исполнителя, собирателя, публикатора и источника текста.

Таким образом, эдично-текстологические принципы издания олонхо имеют свои особенности. Если в литературоведении произведения писателей иногда подвергаются сильному искажению, редактированию, то по отношению к фольклорному тексту это недопустимо. Все имеющиеся разночтения рукописей, какие-либо исправления обязательно нужно указать в примечании или комментариях.

В издании литературных произведений последняя авторская воля занимает важное место. А при подготовке к печати олонхо составитель, наоборот, должен нацелиться на базовый первоначальный текст без изменений.

Синкретичный характер фольклора требует учитывать и внетекстовые моменты: музыкальное сопровождение, манеру и голос исполнения, танец и движения, ритуалы, правила, участие аудитории, одежду, время и место исполнения. Современные текстологи пытаются передать эту сторону разными обозначениями, пояснениями. Однако аудио-, видеофиксацию никакой текст полностью не заменит, поэтому при их наличии необходимо приложить цифровой носитель (CD-, DVD-диски, флэш-карты) или QR-код.

Следуя принципу достоверности фольклорного текста, нужно убедиться, действительно ли это произведение является аутентичным олонхо, действительно ли олонхосут исполнил данное героическое сказание, действительно ли собиратель зафиксировал это и т. д.

После поиска, отбора материала, выбора типа издания предстоит пройти ряд этапов работы по подготовке текста олонхо к публикации.

Поиск и отбор материала

Прежде чем приступить к подготовке олонхо к изданию, нужно найти и выбрать конкретный материал. В современных условиях, когда аутентичная эпическая традиция утеряна, уже невозможно записывать олонхо. Поэтому мы можем основываться на материалы, которые были собраны нашими предшественниками и некоторыми современниками, успевшими застать живое бытование эпоса.

В архивах республики хранятся рукописи полных текстов олонхо, отрывков и изложений содержания, аудио-, видеозаписи, собранные учеными и энтузиастами. Большинство материалов по олонхо сосредоточено в Рукописном фонде Архива Якутского научного центра СО РАН, аудиовизуальном фонде отдела фольклора и литературы Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН и Санкт-Петербургском филиале архива РАН. Часть записей хранится в Институте русской литературы (Пушкинском Доме), Национальном архиве Республики Саха (Якутия), радиопонде Национально-вещательной компании «Саха», Национальном центре аудиовизуального наследия Республики Саха (Якутия), Северо-Восточном федеральном университете им. М. К. Аммосова, улусных управлениях культуры, музеях, у частных лиц и т. д.

Существует проблема недоступности этих материалов, что связано с их сохранностью, финансовыми и юридическими вопросами. Поэтому человеку или учреждению, решившему издать книгу по олонхо, предстоит пройти сложный путь, и первой серьезной преградой будет именно доступ к материалам. Если удалось получить доступ к материалам, то нужно найти запись олонхо, которая вас интересует, материалы об олонхосуте и собирателе (анкетные данные, воспоминания, биография), данные об экспедиции, оценить степень их сохранности и пригодность к изданию. Материалы о сказителе можно найти не только в архиве, но и в книгах, периодических изданиях, можно спросить о нем у родственников и земляков олонхосута. Определение имени сказителя иногда бывает трудным: в некоторых рукописях пишут имена двух людей, чье-то имя перечеркивают, не указывают кто исполнитель, кто собиратель.

Фиксация фольклорного текста имеет разный характер: в начальном этапе собирательской деятельности фольклористы записывали текст в виде полевой записи, делали беловую и машинописную копии; с развитием технических средств появились записи на магнитную ленту, магнитофонные кассеты, видеозаписи, цифровые формы фиксации и хранения материалов и их письменные расшифровки. Поэтому материал во многом будет определять ход работы. Если есть аудио- или видеозапись, то необходимо сначала расшифровать их, возможно, потребуется перевод на цифровой носитель информации.

Фольклористы считают важным определение базового или первоначального текста в целях установления его подлинности, достоверности [8, с. 19]. Базовым текстом мы обозначаем первоначальный рукописный текст автора самозаписи или собирателя, который еще не подвергался изменениям, вмешательствам сторонних лиц, даже самого фиксатора [25]. К сожалению, много публикаций фольклорного материала, которые не отвечают научным требованиям, искажают подлинный первоначальный текст, и т. к. исследователи в основном имеют дело с опубликованным текстом, «некритическое отношение, излишняя доверчивость зачастую приводят к ошибочным толкованиям памятников и подчас ставят под сомнения интереснейшие выводы» [8, с. 8].

Методически обоснованным, как нам представляется, является исследование Ш. Р. Шакуровой по текстологии башкирского народного эпоса, которое включает «возвращение к исходному архивному источнику как единственно определяющему базовый текст сказания “Урал-Батыр”; контекстуальное изучение каждой поправки в машинописи архивного источника и его текстологическая оценка в целом; построчный сравнительный анализ издательских версий в их соотношении с архивным оригиналом, классификация разночтений по типам, оценка возникших искажений текста; обоснование предположений по публикации текста в соответствии с современными научными нормами, где исходным является положение о неизменности источника» [30, с. 7].

Если имеется несколько рукописей (списков – переписанных текстов) олонхо, в первую очередь нужно определить первоначальный базовый текст, потому что в последующих переписанных рукописях возможно изменение текста, что очень не желательно, т. к. издатель должен стараться максимально точно передать фиксированный материал. Однако имеющиеся списки не надо оставлять за бортом, следует сравнить их с первоисточником и отразить выявленные разночтения в комментариях.

Наряду с полными текстами имеются отрывки из олонхо, краткие или полные изложения содержания, схемы сюжетов, неполные аудиозаписи. Вполне понятно, когда составители выбирают

именно полный текст, который позволяет показать цельную картину о данном фольклорном произведении. Однако остальные материалы (отрывки, сюжеты) в научных целях тоже можно опубликовать. Особенно если у сказителя больше никакой записи нет, в таком случае любой имеющийся материал будет ценным для увековечивания и изучения его творчества.

Следует учитывать, что собиратели олонхо имели разный уровень подготовки: некоторые собиратели-любители не придерживались фольклористических принципов фиксирования материала; некоторые даже профессиональные фольклористы вносили изменения в текст. Характеристика уровня собирателя во вступительной статье позволило бы читателю понять качество записи.

С появлением письменности и повышением уровня грамотности населения Якутии в XIX в. начали производить первые самозаписи олонхо, когда олонхосуты или носители фольклорной традиции сами записывали олонхо, которые они исполняли, переняли [27]. В свою очередь самозаписи (олонхосут сам пишет текст своего олонхо) и записи собирателя (фольклорист записывает у сказителя устное исполнение олонхо) могут по-разному передать фольклорный материал. С. Д. Мухоплева различает 3 типа самозаписи: настоящих (аутентичных) олонхосутов, носителей фольклорной традиции и авторов [27]. Это налагает отпечаток и на качество передачи устной фольклорной традиции. Поэтому самозаписи олонхо находятся на грани фольклорного и литературного текста. Если издатель ставит перед собой цель опубликовать истинно фольклорный текст, то ему нужно быть осторожным и предусмотрительным в выборе текста, особенно это касается самозаписей олонхо, т. к. некоторые из них представляют собой авторские, литературные произведения с сильно искаженной фольклорной традицией.

При выборе текста олонхо следует ознакомиться с содержанием и языковыми особенностями. Во-первых, диалектные отличия (говоры) якутского языка могут создать препятствия для неподготовленного читателя. Например, детям из Центральной Якутии или вилюйской группы улусов будет крайне тяжело воспринимать олонхо сказителей из северных районов. Во-вторых, некоторые олонхосуты очень открыто изображают эротические, даже порнографические сцены, используют ненормативную лексику, и поэтому в изданиях для детей такие тексты будут неуместны.

Таким образом, издание текстов олонхо предполагает предварительную поисково-исследовательскую работу.

Выбор типа издания

Существуют разные типы изданий, которые зависят от того, для кого предназначается эта книга, и от характера материала. Прежде всего, издание памятников фольклора выпускают для исследователей (научным сотрудникам, преподавателям, аспирантам, студентам). По уровню подготовки они могут быть научными (серии «Эпос народов СССР», «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока») и научно-популярными (серия «Богатыри саха») изданиями.

Для более широкого круга читателей публикуют популярные издания, не нагруженные научными комментариями, указателями и т. д. Однако опыт показывает, что этот тип издания может искажать фольклорный текст, и в будущем такая книга вряд ли будет достоверным источником для исследования и получения правильного представления об эпическом творчестве народа саха.

Вполне уместны издания для детей, которые отличаются отсутствием комментирования, вводной статьи, наличием красочных рисунков, крупного шрифта и, главное, определенного текста олонхо. Для детей в основном выбирают литературные олонхо, написанные писателями (олонхо С. С. Васильева – Борогонского), или отрывки, усеченные тексты, изложение содержания («Строптивный Кулун Куллустуур» И. Г. Тимофеева-Теплоухова). В школьных хрестоматиях издают отрывки из литературных олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» П. А. Ойунского, «Эрчимэн Бэргэн» С. С. Васильева – Борогонского, частично комментированные, имеющие методический аппарат (вопросы, задания, упражнения).

Мы подробно остановимся на научном, научно-популярном типе изданий. Текстолог, исследователь и издатель древнерусских письменных памятников Д. С. Лихачев считал, что «Издавать текст – это значит устанавливать текст памятника и его историю» [3, с. 482], т. е. прежде

чем издавать текст нужно его изучить. Он также отметил, что «научные издания в свою очередь делятся на полные издания по всем спискам и издания одного какого-либо списка» [3, с. 474]. Из них первый вид издания наиболее научно ценный, т. к. представляет всю историю фольклорного памятника. Однако опыт показывает, что преобладающее большинство изданий по олонхо опубликовано по одному списку. Они имеют статус предварительной публикации [3, с. 487].

В 1999 г. в Институте гуманитарных исследований АН РС (Я) (ныне ИГиИПМНС СО РАН) С. Д. Мухоплевой и Л. Н. Семеновой была разработана концепция 21-томной научно-популярной серии «Богатыри саха», согласно которой каждый улус должен представить один наиболее образцовый эпический текст. На данный момент издано 19 томов: «Алаатыыр Ала Туйгун» усть-алданского олонхосута Р. П. Алексеева, «Тойон Нюргун» («Тойон Нюргун») таттинского сказителя И. М. Давыдова, «Тонг Саар богатырь» («Тон Саар бухатырь») вилюйского олонхосута С. Н. Каратаева, «Олонхо Момского улуса» («Муома олонхолоро»), «Великий Даарын» («Улуу Даарын») олекминского олонхосута М. Т. Шараборина – Кумаарап, «Дыырай Меткий» («Дыырай Бэргэн») амгинского сказителя У. Г. Нохсорова, «Уол Дуолан богатырь» («Уол Дуолан бухатырь») сунтарского олонхосута М. З. Мартынова, «Олонхо Горного улуса» («Горнай олонхолоро»), «Дева Джуурайа богатырка» («Кыыс Дьуурайа бухатыыр») нюрбинского олонхосута Г. В. Дуякова, «Нюргун Сильный» («Нюргун Бөҕө») мегино-кангаласского сказителя Н. А. Абрамова – Кынат, «Мюлджю Сильный» («Бүдүрүйбэт сүһүөхтээх Мүлдү Бөҕө») кобяйского олонхосута И. А. Николаева, «Кюн Тэгийримэ» («Күн Тэгийримэ») чурапчинского сказителя К. Л. Федорова, «Мюлджюет Сильный» («Мүлдүөт Бөҕө») хангаласского олонхосута М. И. Саввина, «Көнтөстөй Меткий» («Көнтөстөй Бэргэн») намского и булунского олонхосута С. М. Неустроева, «Алантай Боотур» намского олонхосута П. Г. Охлопкова – Буоратай, «Дева Богатырка» («Кыыс Бухатыыр») верхоянского сказителя М. Н. Горохова, «Олонхо Среднеколымского улуса» («Орто Халыма олонхолоро»), «Олонхо Оймяконского улуса» («Өймөкөөн олонхолоро»).

Также бывают издания, пытающиеся предельно точно повторить рукописный текст. В-первых, дипломатические типы издания воспроизводят текст «средствами типографского набора с максимальным приближением ко всем особенностям оригинала» [3, с. 484]. Во-вторых, есть факсимильные издания, которые стремятся сохранить и передать рукопись. В зависимости от техники издания они могут быть фотографические, фототипические, автотипические, цинкографические. В якутском эпосоведении эти типы издания еще не были применены. В будущем один из вышеперечисленных типов может быть использован в целях сохранения разрушающегося и ценного архивного материала.

Издание по всем рукописям-спискам олонхо осуществляется с помощью исследования-издания. Такая публикация требует проведения солидного научного исследования перед публикацией и включает результаты изучения в самой книге. Например, при подготовке к изданию текста олонхо Н. Ф. Попова «Тойон Нюргун» мы сравнили изданный текст Э. К. Пекарского с рукописью-списком И. Н. Оросина и представили выявленные разночтения в комментариях [31].

Следует учитывать, что текст в фольклоре и литературе – разные вещи. Текст в устной традиции имеет вариативную природу. А когда устную форму передачи фольклора фиксируют письменно или иными техническими средствами, это представляет собой только один акт, один вариант фольклорного текста. Когда письменность начинает вмешиваться в устную традицию, естественно, неизбежны какие-нибудь трансформации. Следовательно, устное бытование и письменная фиксация текста зачастую не совпадают. Поэтому современные фольклористы активно пропагандируют и внедряют в жизнь методику комплексного исследования, аудио-, видеофиксации.

Уникальная серия «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» включает в себе не только письменные тексты на национальном языке и русском переводе, но и аудиоматериалы с нотной расшифровкой, обширную вступительную, музыковедческую статью, научное комментирование, указатели, сюжет. По этой серии вышли два тома якутских олонхо: «Кыыс Дэбилэй» и «Могучий Эр Соготох».

Современные научные издания якутского героического эпоса в идеальном варианте должны показывать комплексный характер фольклора: помимо научной подготовки рукописей, списков,

перевода на русский язык, аудио-, видеоприложений, выйти на уровень этномузыкологического исследования, перевода на английский (или на другой международный) язык.

Этапы работы по подготовке

I этап – прочтение и расшифровка текста. Следует учитывать, что записи олонхо начинаются с середины XIX в., и в них четко прослеживается история развития якутской письменности, которая несколько раз меняла свою графическую основу:

- до начала 1920-х гг. – письменность на основе кириллицы;
- 1917-1929 гг. – письменность С. А. Новгородова, имеющая в основе латинский алфавит;
- 1929-1939 гг. – унифицированный алфавит на латинской основе;
- с 1939 г. – письменность на основе кириллицы [32].

Ранние записи олонхо, особенно фольклорные материалы Э. К. Пекарского, написаны на алфавитах О. Н. Бётлингга и Д. В. Хитрова. Главным недостатком алфавита О. Н. Бётлингга был переизбыток надстрочных знаков, что вело к трудностям при записи и типографском наборе. А алфавит Д. В. Хитрова был плохо приспособлен к фонетике якутского языка. Рукописи на латинице также трудночитаемы.

Отдельной проблемой стоит почерк скриптора: большинство собирателей не владело каллиграфическим почерком. В условиях, когда инструментом записи служили карандаш, металлическое перо или шариковая ручка, чтобы успеть все записывать, фиксаторы зачастую не имели возможность писать красивым почерком, могли сокращать и т. д. Умение прочесть почерк собирателя приходит с опытом, в результате упорного труда.

Расшифровка относится не только к письменному тексту, но и аудио-, видеозаписи. Во втором случае добавляется прослушивание и просмотр записи. При этом большую роль играет адекватная передача текста.

II этап – набор текста. Сейчас тексты печатают на компьютере. Долгое время существовали разные виды якутских шрифтов, раскладок на клавиатуре, из-за которых случались несовпадения шрифтов у наборщика и издательства. Но с появлением специального якутского шрифта в операционной системе Windows Vista и в новых версиях (Windows 7, 8, 10) эта проблема решена. Все современные тексты олонхо печатаются на современной, привычной для читателя кириллице. Но в научных лингвистических целях необходимы и издания дипломатического или факсимильного типа издания, чтобы показать особенности передачи фонетики и орфографии якутского языка на тот или иной период.

Внимательность играет большую роль при наборе текста, т. к. в переутомленном и рассеянном состоянии совершается много ошибок технического характера. Опытные наборщики используют линейку для того, чтобы как-то обозначить печатаемые строки.

III этап – сличение, сверка напечатанного текста с рукописью (машинописью). Требуется трехразовая сверка напечатанного текста с оригиналом, чтобы избежать ошибок, опущений. Если есть возможность, то желательна сверка разными людьми, что дало бы лучший эффект.

IV этап – разбивка на строки, блоки и их нумерация. Почти во всех записях олонхо отсутствует нумерация строк, поэтому ставят нумерацию через каждые 5 или 10 строк. Разбивка на стихотворные строки не всегда соответствует схеме стихосложения олонхо. В ранних записях и олонхо северных якутов встречаются тексты с прозаической формой. Поэтому вместо строк разделяют на тематические блоки.

V этап – составление научного комментария, пояснений, словарей. Этот этап работы занимает довольно много времени и сил. Комментарии слов могут быть одинарными, двойными, тройными в зависимости от того, кто их сделал. Комментарии собирателя и составителя должны быть представлены по отдельности. Можно комментировать архаизмы, диалектные, малопонятные слова, разночтения, особенности рукописных текстов и др. Комментарии обозначаются сноской или концевой сноской. Словари труднопереводимых слов помогут иноязычному читателю понять специфику национального языка.

VI этап – изложение сюжета. Составление сюжета, краткого или полного изложения содержания олонхо позволяет читателю заранее ознакомиться с олонхо, вспомнить какой-либо эпизод, а исследователю понять особенности сюжетики данного произведения. Обычно сюжет делит на звенья (эпический зачин, мотивировка выезда богатыря из дома – завязка сюжета, сборы

в поход, богатырский поход, единоборство с противником, развязка сюжета, заключительная часть), указывают строки, пишут краткое содержание. Сюжет могут оформить в виде таблицы.

VII этап – создание указателей имен персонажей, топонимов и т. д. Указатель имен персонажей и топонимов служит читателю ориентиром в мире эпоса. Благодаря ему, читатель, исследователь понимает роль и место обитания каждого персонажа. Наименование персонажей и топонимов может варьироваться, и такой указатель, в котором обозначены строки, четко отражает любые фонетические изменения.

VIII этап – перевод текста на другой язык. Большинство текстов олонхо не имеют перевода. Это связано с дефицитом переводчиков в области фольклора. Перевод должен соответствовать типу и цели издания: если это научное издание, то перевод должен быть соответственно научным (академическим), адекватно передающим фольклорный текст. К сожалению, во многих научных изданиях переводы близки к художественному. Перевод на английский язык осуществляется на основе русского перевода. Мы должны добиться того, чтобы перевод был сделан напрямую с якутского на английский язык, т. к. могут быть утеряны какие-либо языковые, фольклорные, мировоззренческие особенности народа саха. Проблема перевода фольклорных текстов достаточно освещена в трудах исследователей [7; 13, с. 8-10].

IX этап – сбор материалов для приложения, составление списка использованной литературы, сокращений. Для того, чтобы глубже понять произведение, раскрыть его особенности, исследуют жизнь и творчество олонхосута, собирателя, сказительскую традицию. В приложении можно включить материалы, воспоминания, фотографии, генеалогические таблицы, этнографические данные, относящиеся к этой теме. В списке использованной литературы, оформленной по ГОСТ, следует указывать публикации, архивные источники, которые были применены в книге. Если были использованы сокращения, их тоже нужно отдельно обозначить.

X этап – написание статей, резюме. Вводная статья представляет собой исследовательскую работу по особенностям данного олонхо, олонхосута, локальной эпической традиции. В ней следует раскрыть историю и методы фиксации данного материала, дать текстологическое описание рукописи, особенности сюжета, системы образов, поэтических средств, языка, говора, музыки и т. д. В конце статьи можно выразить благодарность помощникам, спонсорам и экспертам. Иногда этномузыкаведческую и текстологическую статью пишут отдельно. В конце книги можно сделать резюме на русском и/или английском языках.

XI этап – экспертиза работы. В заключительном этапе важна экспертная работа рецензентов, ответственного редактора, редколлегии. Редколлегия может оказать помощь и в процессе подготовки текста к изданию. Обсуждение специалистов в этой области поможет избежать некоторых ошибок, которые будут непоправимы, если книга будет уже издана.

Если есть аудио- и/или видеоматериалы, то добавляются и другие этапы работы, которые включают оцифровку и обработку материала, перевод на цифровой носитель, прослушивание, письменную и нотную расшифровку, написание музыкаведческой статьи.

После завершения подготовительной работы составителю необходимо проследить за издательско-типографской деятельностью, т. к. на этом этапе редакторы, корректоры, верстальщики могут допустить разного рода ошибки: опечатки, иногда попытки «исправления» фольклорного текста, замена литературным эквивалентом и др.

Заключение

Таким образом, мы пришли к заключению, что подготовка текстов олонхо к изданию имеет свою технологию; она не должна производиться стихийно, машинально, а предполагает быть результатом серьезного научного исследования.

Текстологические принципы подготовки олонхо основываются на том положении, что фольклорный текст следует передавать максимально точно, без искажения, и он должен быть достоверным. Современные мультимедийные издания (текст+аудио/видео) могут решить эту проблему.

Необходимо обращать внимание на поиск и отбор материалов, т. к. от них во многом зависит успех работы. Если есть несколько рукописей-списков, то нужно тщательно их изучить и выбирать в качестве базового текста первоначальную запись без редакторской поправки.

Выбор типа издания обуславливается целью и читательской аудиторией. Тексты олонхо мо-

гут публиковаться как научное, научно-популярное и популярное издания. Книги по олонхо в основном подготавливают по одному списку. Однако современная эдиционная текстология требует появления исследований-изданий по всем рукописям-спискам олонхо.

Выделенные этапы работы по подготовке текста олонхо к печати имеют рекомендательный характер. По собственному опыту отмечаем, что вся фольклористическая работа может сойти на нет, если на издательско-типографском этапе редактор будет поправлять текст, следуя нормам литературного языка. Поэтому важно внимательно следить за процессом издания от начала до конца.

Литература

1. Павлова В. Н. Якутский героический эпос олонхо: библиографический указатель (1848-2013). – Якутск: Бичик, 2015. – 440 с.
2. Лихачев Д. С. Текстология. Краткий очерк. – М.-Л.: Наука, 1964. – 102 с.
3. Лихачев Д. С. Текстология (на материале русской литературы X-XVII вв.) / При участии А. А. Алексеева, А. Г. Боброва. 3-е изд., перераб. и доп. – СПб.: Алетейя, 2001. – 758 с.
4. Азбелев С. Н. Основные понятия текстологии в применении к фольклорному материалу // Принципы текстологического изучения фольклора / Отв. ред. Б. Н. Путилов. – Л.: Наука. Ленинградское отделение, 1966. – С. 260-277.
5. Власова З. И. Принципы текстологической работы А. Ф. Гильфердинга (по записям и изданиям его «Онежских былин») // Русский фольклор: Научные издания. Т. 26. Проблемы текстологии фольклора. – Л.: Наука, 1991. – С. 22-35.
6. Восточнославянский фольклор: Словарь научной и народной терминологии / Редкол.: К. П. Кабашиников (отв. ред.) и др. – Минск: Навука і тэхніка, 1993. – 478 с.
7. Гацак В. М. Текстологическое постижение многомерности фольклора // Современная текстология: теория и практика. – М.: Наследие, 1997. – С. 103-112.
8. Иванова Т. Г. Текстология былин (по севернорусским записям второй половины XIX-XX веков): дисс. ... к. филол. н. – Л., 1982. – 280 с.
9. Иванова Т. Г. Специфика фольклористической текстологии // Русский фольклор: Научные издания. Т. 26. Проблемы текстологии фольклора. – Л.: Наука, 1991. – С. 5-21.
10. Кляус В. Л. К проблеме видеофиксации фольклора // I Всероссийский конгресс фольклористов: Сб. докладов. Т. 2. – М.: Гос. республ. центр русского фольклора, 2006. – С. 83-97.
11. Марковская Е. В. Проблемы собирания, систематизации и архивного хранения фольклора (на материале фольклорных архивов КарНЦ РАН): автореф. дисс. ... к. филол. н. – Петрозаводск, 2006. – 17 с.
12. Миненок С. А. Видеофиксация фольклора (Некоторые особенности и примеры) // Фольклор. Комплексная текстология. – М.: Наследие, 1998. – С. 178-191.
13. Принципы и порядок подготовки томов серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» / Н. А. Алексеев (отв. ред.), В. М. Гацак, Е. Н. Кузьмина, С. П. Рожнова, Г. Е. Солдатова. – Новосибирск: Издательский отдел Института катализа им. Г. К. Борескова СО РАН, 2003. – 20 с.
14. Принципы текстологического изучения фольклора: Сб. ст. / Отв. ред. Б. Н. Путилов. – М.-Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1996. – 303 с.
15. Пропп В. Я. Текстологическое редактирование записей фольклора // Русский фольклор. Материалы и исследования. Вып. 1. – М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1956. – С. 196-206.
16. Путилов Б. Н. Современная фольклористика и проблемы текстологии // Русская литература. – 1963, № 4. – С. 100-114.
17. Смирнов Ю. И. Достоверность фольклорного текста // Фольклорное наследие народов Сибири и Дальнего Востока: Сборник научных трудов. – Якутск: ЯНЦ СО РАН, 1991. – С. 6-22.
18. Текстологическое изучение эпоса [Сб. ст.] / Отв. ред. В. М. Гацак, А. А. Петросян. – М.: Наука, 1977. – 231 с.
19. Фольклор. Комплексная текстология: Сб. ст. – М.: Наследие, 1998. – 317 с.
20. Арбачакова Л. Н. Текстология шорского героического эпоса: (На примере материалов Н. П. Дыренковой и А. И. Чудоякова). – Новосибирск: Наука, 2001. – 160 с.
21. Данилова А. Н. Рукопись олонхо «Дьурайа Куо»: текстологические особенности // Филологиче-

ские исследования-2014: источники, их анализ и интерпретация в филологических науках: сборник статей по итогам II Всероссийской научной конференции (г. Сыктывкар, 14-17 октября 2014 г.). – Сыктывкар: ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН, 2014. – С. 7-10.

22. Илларионова Т. В. Текстология олонхо «Могучий Эр Соготох»: сравнительный анализ разновременных записей. – Новосибирск: Наука, 2008. – 96 с.

23. Казагачева З. С. Алтайские героические сказания «Очи-Бала», «Канн-Алтын» (Аспекты текстологии и перевода). – Горно-Алтайск: Горно-Алт. тип., 2002. – 352 с.

24. Кузьмина Е. Н. Современная методология в издании фольклорных произведений // I Сибирский форум фольклористов: Тезисы докладов. – Новосибирск: Академиздат, 2016. – С. 26-27.

25. Кузьмина А. А. Проблема базового и «многослойного» текста якутского героического эпоса (на основе рукописей олонхо Н. Ф. Попова «Богатырь Тойон Ньургун») // Филологические науки. Вопросы теории и практики. Научно-теоретический и прикладной журнал. – Тамбов: Грамота, 2016. – № 12. Ч. 4. – С. 32-35.

26. Кузьмина А. А. Методические рекомендации по изданию и переизданию текстов якутского героического эпоса олонхо. – Якутск: ИГИИПМНС СО РАН, 2016. – 56 с.

27. Мухоплева С. Д. Самозаписи якутского героического эпоса-олонхо в дореволюционный период // Эпический текст: проблемы и перспективы изучения: материалы III Международной научной конференции (г. Пятигорск, 17-19 ноября 2010 г.). – Пятигорск: Изд-во ПГЛУ, 2010. – С. 119-127.

28. Оросина Н. А. «Многослойные» рукописи дореволюционных текстов якутского эпоса олонхо: некоторые вопросы методики текстологического описания (на примере рукописи олонхо «Ньургун Боотур Стремительный» К. Г. Оросина) // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – Тамбов: Грамота, 2016. – № 3 (57): в 2-х ч. Ч. 1. – С. 156-159.

29. Орус-оол С. М. Тувинские героические сказания: (Текстология, поэтика, стиль). – М.: МАКС Пресс, 2001. – 422 с.

30. Шакурова Ш. Р. Текстология башкирского народного эпоса «Урал-Батыр» (проблема базового научного текста): автореферат дисс. ... к. филол. н. – М., 1998. – 22 с.

31. Попов Н. Ф. Тойон Ньургун бухатырь / Сост. А. А. Кузьмина, А. Н. Данилова; отв. ред. В. В. Илларионов. 2-е изд. – Якутск: Алаас, 2015. – 192 с. (на якутском яз.)

32. Васильева Н. М. Становление и развитие якутской орфографии: автореф. дисс. ... к. филол. н. – Якутск, 2013. – 21 с.

References

1. Pavlova V. N. *Jakutskij geroicheskij epos olonho: bibliograficheskij ukazatel' (1848-2013)* [Yakut heroic epic olonkho: bibliographic index (1848-2013)]. Yakutsk, Bichik, 2015, 440 p.

2. Lihachev D. S. *Tekstologija. Kratkiy ocherk* [The text. Brief essay]. Moscow, Leningrad, Nauka, 1964, 102 p.

3. Lihachev D. S. *Tekstologija (na materiale russkoj literatury X-XVII vv.)* [Textology (based on Russian literature of the 10th-17th centuries)]. *Pri uchastii A. A. Alekseeva, A. G. Bobrova*. Saint Petersburg, Aleteja, 2001, 758 p.

4. Azbelev S. N. *Osnovnye ponjatija tekstologii v primenenii k fol'klornomu materialu* [Basic concepts of textology as applied to folklore material]. In: *Principy tekstologicheskogo izuchenija fol'klora* [Principles of textological study of folklore]. *Otv. red. B. N. Putilov*. Leningrad, Nauka, Leningradskoe otd-nie, 1966, pp. 260-277.

5. Vlasova Z. I. *Principy tekstologicheskoy raboty A. F. Gil'ferdinga (po zapisjam i izdanijam ego "Onezhskih bylin")* [Principles of textual work of A. F. Hilferding (from the records and editions of his "Oneza epic")]. In: *Russkij fol'klor: Nauchnye izdanija. T. 26. Problemy tekstologii fol'klora* [Russian folklore: Scientific editions. 26. Problems in the Textology of Folklore]. Leningrad, Nauka, 1991, pp. 22-35.

6. *Vostochnoslavjanskij fol'klor: Slovar' nauchnoj i narodnoj terminologii* [East Slavic folklore: Dictionary of scientific and folk terminology]. *Otv. red. K. P. Kabashnikov i dr.* Minsk, Navuka i tehnika, 1993, 478 p.

7. Gacak V. M. *Tekstologicheskoe postizhenie mnogomernosti fol'klora* [Textual comprehension of multidimensionality of folklore]. In: *Sovremennaja tekstologija: teorija i praktika* [Modern textology: theory and practice]. Moscow, Nasledie, 1997, pp. 103-112.

8. Ivanova T. G. *Tekstologija bylin (po severnorusskim zapisjam vtoroj poloviny XIX-XX vekov)* [Textual epic (according to the Northern Russian records of the second half of the XIX-XX centuries)]. Diss. ... k. filol. n. Leningrad, 1982, 280 p.
9. Ivanova T. G. *Spesifika fol'kloristicheskoy tekstologii* [Specificity of folkloristic textology]. In: *Russkij fol'klor: Nauchnye izdaniya. T. 26. Problemy tekstologii fol'klora* [Russian folklore: Scientific publications. Vol. 26. Problems in the Textology of Folklore]. Leningrad, Nauka, 1991, pp. 5-21.
10. Kljaus V. L. *K probleme videofiksacii fol'klora* [To the problem of video recording of folklore]. In: *I Vserossijskij kongress fol'kloristov. Sb. dokladov. Tom 2* [First All-Russian Congress of Folklorists. Book of reports. Vol. 2]. Moscow, Gos. respubl. centr russkogo fol'klora, 2006, pp. 83-97.
11. Markovskaja E. V. *Problemy sobiraniya, sistematizacii i arhivnogo hranenija fol'klora (na materiale fol'klornyh arhivov KarNC RAN)*. [Problems of collection, systematization and archival storage of folklore (on the material of folklore archives of KarNC RAS)]. Avtoref. diss. ... k. filol. n. Petrozavodsk, 2006, 17 p.
12. Minenok S. A. *Videofiksacija fol'klora (Nekotorye osobennosti i primery)* [Videofixation of the folklore (Some features and examples)]. In: *Fol'klor. Kompleksnaja tekstologija* [Folklore. Complex Textology]. Moscow, Nasledie, 1998, pp. 178-191.
13. *Principy i porjadok podgotovki tomov serii "Pamjatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka"* [Principles and procedure for the preparation of volumes of the series "Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East"]. N. A. Alekseev (otv. red.), V. M. Gacak, E. N. Kuz'mina, S. P. Rozhnova, G. E. Soldatova. Novosibirsk, Izdatel'skij otdel Instituta kataliza im. G. K. Boreskova SO RAN, 2003, 20 p.
14. *Principy tekstologicheskogo izuchenija fol'klora. Sb. st.* [Principles of textological study of folklore. Collection of articles]. Otv. red. B. N. Putilov. Moscow, Leningrad, Nauka, Leningradskoe otdelenie, 1996, 303 p.
15. Propp V. Ja. *Tekstologicheskoe redaktirovanie zapisej fol'klora* [Textual editing of folklore records]. In: *Russkij fol'klor. Materialy i issledovanija. Vyp. 1* [Russian folklore. Materials and research. Iss. 1]. Moscow, Leningrad, Izd-vo AN SSSR, 1956, pp. 196-206.
16. Putilov B. N. *Sovremennaja fol'kloristika i problemy tekstologii* [Modern folkloristics and problems of textual]. In: *Russkaja literatura* [Russian literature]. 1963, No. 4, pp. 100-114.
17. Smirnov Ju. I. *Dostovernost' fol'klornogo teksta* [Reliability of the folklore text]. In: *Fol'klornoe nasledie narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka. Sbornik nauchnyh trudov* [Folklore heritage of the peoples of Siberia and the Far East. Collection of scientific papers]. Yakutsk, JaNC SO RAN, 1991, pp. 6-22.
18. *Tekstologicheskoe izuchenie jeposa [Sb. st.]* [Textual study of the epic (collection of articles)]. Otv. red. V. M. Gacak, A. A. Petrosjan. Moscow, Nauka, 1977, 231 p.
19. *Fol'klor. Kompleksnaja tekstologija. Sb. st.* [Folklore. Comprehensive text. Collection of articles]. Moscow, Nasledie, 1998, 317 p.
20. Arbachakova L. N. *Tekstologija shorskogo geroicheskogo jeposa: (Na primere materialov N. P. Dyrenkovoj i A. I. Chudojakova)* [The text of the Shor heroic epic: (On the example of the materials of N. P. Dorenkova and A. I. Chudojakov)]. Novosibirsk, Nauka, 2001, 160 p.
21. Danilova A. N. *Rukopis' olonho "D'uraja Kuo": tekstologicheskie osobennosti* [Manuscript of olonkho "Djuraya Kuo". Textological features]. In: *Filologicheskie issledovanija-2014: istochniki, ih analiz i interpretacija v filologicheskikh naukah: sbornik statej po itogam II Vserossijskoj nauchnoj konferencii (g. Syktyvkar, 14-17 oktjabrja 2014 g.)* [Philological research-2014: sources, their analysis and interpretation in the philological sciences: a collection of articles on the results of the II All-Russian Scientific Conference (Syktyvkar, October 14-17, 2014)]. Syktyvkar, IJaLI Komi NC UrO RAN, 2014, pp. 7-10.
22. Illarionova T. V. *Tekstologija olonho "Moguchij Er Sogotoh": sravnitel'nyj analiz raznovremennyh zapisej* [Textual criticism olonkho "Mighty Er Sogotoh": a comparative analysis of those records]. Novosibirsk, Nauka, 2008, 96 p.
23. Kazagacheva Z. S. *Altajskie geroicheskie skazaniya "Ochi-Bala", "Kan-Altyn" (Aspekty tekstologii i perevoda)* [Altai heroic epics. Ochi-Bala. Kan-Altyn (Aspects of text and translation)]. Gorno-Altajsk, Gorno-Alt. tip., 2002, 352 p.
24. Kuz'mina E. N. *Sovremennaja metodologija v izdanii fol'klornyh proizvedenij* [Modern methodology in the publication of folklore works]. In: *I Sibirskij forum fol'kloristov: Tezisy dokladov* [First Siberian Forum of Folklorists. Theses of reports]. Novosibirsk, Akademizdat, 2016, pp. 26-27.
25. Kuz'mina A. A. *Problema bazovogo i "mnogoslojnogo" teksta jakutskogo geroicheskogo jeposa (na osnove rukopisej olonho N. F. Popova "Bogatyr' Tojon Njurgun")* [The problem of the basic and "multilayered"]

text of the Yakut heroic epic (on the basis of the manuscripts of N. F. Popov's olonkho "Bogatyr Toion Nyurgun"). In: *Filologicheskie nauki. Voprosy teorii i praktiki. Nauchno-teoreticheskij i prikladnoj zhurnal* [Philological Sciences. Questions of theory and practice. Scientific-theoretical and applied journal]. Tambov, Gramota, 2016, No. 12, Part 4, pp. 32-35.

26. Kuz'mina A. A. *Metodicheskie rekomendacii po izdaniju i pereizdaniju tekstov jakutskogo geroicheskogo jeposa olonho* [Methodical recommendations on the publication and reissue of the texts of the Yakut heroic epic Olonkho]. Yakutsk, IGIIPMNS SO RAN, 2016, 56 p.

27. Muhopleva S. D. *Samozapisi jakutskogo geroicheskogo jeposa-olonho v dorevoljucionnyj period* [Self-recordings of the Yakut heroic epic-olonkho in the pre-revolutionary period]. In: *Jepicheskij tekst: problemy i perspektivy izuchenija: materialy III Mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii (g. Pjatigorsk, 17-19 nojabrja 2010 g.)* [Epic Text: Problems and Prospects for Studying: Proceedings of the III International Scientific Conference (Pyatigorsk, November 17-19, 2010)]. Pjatigorsk, Izd-vo PGLU, 2010, pp. 119-127.

28. Orosina N. A. "Mnogoslojnye" rukopisi dorevoljucionnyh tekstov jakutskogo jeposa olonho: nekotorye voprosy metodiki tekstologicheskogo opisanija (na primere rukopisi olonho "Nyurgun Bootur Stremitel'nyj" K. G. Orosina) ["Multilayered" manuscripts of pre-revolutionary texts of the Yakut epic olonkho: some questions of the methodological description (on the example of the manuscript of the olonkho "Nyurgun Bootur the Swift" by K. G. Orosin)]. In: *Filologicheskie nauki. Voprosy teorii i praktiki* [Philological Sciences. Questions of theory and practice]. Tambov, Gramota, 2016, No. 3 (57), in 2 part, Part 1, pp. 156-159.

29. Orus-ool S. M. *Tuvinskie geroicheskie skazanija: (Tekstologija, pojetika, stil')* [Tuvan heroic legends: (Textology, poetics, style)]. Moscow, MAKSS Press, 2001, 422 p.

30. Shakurova Sh. R. *Tekstologija bashkirskogo narodnogo jeposa "Ural-Batyr" (problema bazovogo nauchnogo teksta)* [Textology of the Bashkir folk epic "Ural-Batyr" (the problem of the basic scientific text)]. Avtoref. diss. ... k. filol. n. Moscow, 1998, 22 p.

31. Popov N. F. *Tojon N'urgun buhatyr* [Bogatyr Toion Nyurgun]. Sost. A. A. Kuz'mina, A. N. Danilova; otv. red. V. V. Illarionov. 2-e izd. Yakutsk, Alaas, 2015, 192 p. (In Yakut lang.)

32. Vasil'eva N. M. *Stanovlenie i razvitie jakutskoj orfografii* [Formation and development of the Yakut spelling]. Avtoref. diss. ... k. filol. n. Yakutsk, 2013, 21 p.

DOI 10.25587/SVFU.2018.11.16944

УДК 398.22(=512.37)

Ц. Б. Селеева

Калмыцкий научный центр РАН

ПРОБЛЕМЫ ЭВОЛЮЦИИ ПОЭТИЧЕСКИХ ФОРМ ЭПОСА «ДЖАНГАР»

Аннотация. Проблемы эволюции поэтических форм и эпического историзма являются одними из актуальных в эпосоведении. Историко-генетические и историко-типологические исследования эпических памятников позволяют системно на диахронном и синхронном уровнях проследить историческую и эстетическую динамику национального эпоса. Учитывая тот факт, что эволюция фольклора определяется закономерностями историко-типологического характера, реализуемыми в рамках целостной традиции, имеющей полистадиальный и полигенетический характер, перед нами стоит задача рассмотрения развития эпоса «Джангар» и его форм. Одной из важных проблем является проблема установления закономерностей развития эпоса, изучение не только его художественной формы, но и тех закономерных изменений, которым она подверглась. Проблемы историзма эпических форм Джангариады в настоящем исследовании рассматриваются в эволюционном развитии от древних до поздних – героический миф, богатырская сказка, архаический эпос, классический эпос, эпический цикл, поздняя богатырская сказка, а также процессы трансформации и вторичной архаизации. В своей исторической и эстетической динамике эпос «Джангар» прошел эволюционный путь развития от древних форм «сказочного богатырского эпоса» до циклизированного эпоса. Вершиной эволюционного развития эпоса «Джангар» отмечается «концентрическая циклизация», связанная с проявлением этнического самосознания и историческими процессами племенной консолидации и раннегосударственных образований. Особое значение отводится центральноазиатской и локальным этническим традициям, в рамках которых формировался и бытовал эпос «Джангар». Автор приходит к выводу, что историзм и эволюция поэтических форм эпоса «Джангар» обусловлена поэтико-воззренческими особенностями его историзма и спецификой развития этнической культуры. Несмотря на изменчивость художественно-поэтических форм, эпос «Джангар», обладающий полистадиальной природой, наследует рудиментарно архаические черты на уровне сюжетов и мотивов и воссоздается на основе традиционных элементов по жанровым моделям и канонам, получив творческую переработку в новых исторических условиях. В перспективе по данной проблематике следует провести сравнительно-типологические исследования национальных версий «Джангара» с привлечением памятников центральноазиатской эпической традиции.

Ключевые слова: эпос, Джангар, историзм эпоса, эпическая формация, стадиальность эпоса, эпический цикл, локальная традиция, центральноазиатская эпическая общность, трансформация, вторичная архаизация.

Благодарности: Статья подготовлена в рамках НИР Калмыцкого научного центра РАН «Фольклор монголоязычных народов: тексты и исследования» (№ государственной регистрации АААА-А17-117030910099-8).

СЕЛЕЕВА Цаган Бадмаевна – к. филол. н., н. с. отдела монгольской филологии Калмыцкого научного центра РАН, Элиста, Россия.

E-mail: tsagana007@mail.ru

SELEEVA Tsagan Badmaevna – Candidate of Philological Sciences, Researcher of Department of Mongolian philology, Kalmyk Scientific Center, Russian Academy of Sciences, Elista, Russia.

E-mail: tsagana007@mail.ru

Ts. B. Seleeva

The problems of the evolution of the poetic forms of the epic “Dzhangar”

Abstract. The problems of the evolution of poetic forms and epic historicism are some of the topical issues in the epic studies. Historical-genetic and historical-typological studies of epic monuments allow systematical, at the diachronic and synchronous levels, tracing of the historical and aesthetic dynamics of the national epic. Considering the fact that the evolution of folklore is determined by the regularities of the historical-typological nature, realized within the framework of an integral tradition, which is poly-stage and polygenetic in nature, we face the task of considering the development of the epic “Dzhangar” and its forms. One of the important problems is the problem of establishing patterns of development of the epic, studying not only its artistic form, but also those natural changes that it has undergone. The problems of historicism of the epic forms of Dzhangariada in this study are considered in the evolutionary development from ancient to late – the heroic myth, the heroic tale, the archaic epic, the classical epic, the epic cycle, the late heroic tale, and the processes of transformation and secondary archaization. In its historical and aesthetic dynamics of the epic “Dzhangar” the evolutionary way of development has passed from the ancient forms of the “fantastic hero epic” to the cyclized epic. The peak of the evolutionary development of the epic “Dzhangar” is marked by “concentric cyclization” associated with the manifestation of ethnic self-awareness and historical processes of tribal consolidation and early state formations. Of particular importance is the Central Asian and local ethnic traditions within which the epic “Dzhangar” was formed and lived. The author comes to the conclusion that the historicism and evolution of the poetic forms of the epic “Dzhangar” is due to the poetic and visionary peculiarities of its historicism and the specifics of the development of ethnic culture. Despite the variability of artistic and poetic forms, the epic “Dzhangar”, possessing a poly-stadial nature, inherits rudimentary archaic features on the level of subjects and motifs and is recreated on the basis of traditional elements in genre models and canons, having received creative processing in new historical conditions. In the long term, on this issue, comparative-typological studies of the national versions of the “Dzhangar”, should be conducted with the involvement of the monuments of the Central Asian epic tradition.

Keywords: epic, Dzhangar, epic historicism, epic formation, epic staging, epic cycle, local tradition, Central Asian epic community, transformation, secondary archaization.

Acknowledgements: The article was prepared within the framework of the research work of the Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences “Folklore of Mongolian-speaking peoples: texts and studies” (State Registration No. AAAA-A17-117030910099-8).

Введение

Внутренняя эволюция фольклора определяется закономерностями историко-типологического характера, реализуемыми в рамках целостной традиции, имеющей полистадиальный и полигенетический характер. В рамках этой традиции осуществляется поколенческая трансмиссия фольклорных произведений, их воссоздание на основе традиционных элементов; формирование новых произведений по старым моделям; отложение преодоленных стадий развития в виде художественного языка, на основе которого создаются новые тексты [1, с. 147]. О. М. Фрейденберг, принимая во внимание положение А. Н. Веселовского о форме как неизменном элементе, переходящем из поколения в поколение, содержание которого меняется в соответствии с культурно-историческими запросами эпохи, объясняла своеобразие появления новых форм: «Новых форм нет, своеобразие – это сочетание новых содержаний с видоизмененными формами. Поэтический словарь, стилистические приемы, символика, сюжетные схемы, образы и т. д.» [2, с. 15].

Проблемы эволюции поэтических форм напрямую взаимосвязаны с проблемой эпического историзма, которая была и остается в центре внимания многих исследователей [3-12]. Основоположник «исторической поэтики» А. Н. Веселовский отмечал, что вопрос об отношении эпоса к истории «есть самый существенный вопрос в истории эпоса» [13, с. 299]. Предпринятое В. М. Жирмунским сравнительно-историческое изучение тюрко-монгольской эпики дало представление о формировании эпосов в ходе этногенеза, в историческом процессе формирования народов и государств [14]. Историко-генетические и историко-типологические исследования

Е. М. Мелетинского богатырских поэм тюрко-монгольских народов Сибири выявили общие закономерности сложения и формирования национально-исторических систем героико-эпической архаики и эпических памятников поздней формации [8].

Историческая близость тюркских и монгольских народов, а также родство и сходство их фольклорно-эпических традиций породили гипотезу о центральноазиатской эпической общности. «Эта общность складывалась в процессе непрекращающихся ареальных межплеменных контактов, что сопровождалось актуализацией более древних связей, обусловленных генетической общностью, языковым и этническим родством» [15, с. 236]. Формирование, сложение, бытование и развитие эпоса «Джангар» наряду с центральноазиатской общностью осуществлялось в рамках сложившихся локальных этнических традиций – калмыцкой, синьцзян-ойратской и монгольской.

Поэтические формы архаического и классического эпоса

Одной из важных проблем является проблема установления закономерностей развития эпоса, изучение не только его художественной формы, но и тех закономерных изменений, которым она подверглась. Обоснованную эволюционную концепцию зарождения и развития эпических сказаний от богатырской сказки выдвигает В. М. Жирмунский. Богатырской сказкой исследователь именуется определенный тип героического эпоса архаической формации у тюрко-монгольских народов, построенный на коллизиях «богатырской биографии» [14, с. 222-348]. В стадийном отношении «богатырскую сказку» В. Я. Пропп определяет как «догосударственный эпос» [16, с. 29-58]. К героическому мифу возводит концепцию происхождения эпоса Е. М. Мелетинский [17]. Через мифологический образ первопредка и культурного героя прослеживается процесс трансформации архаического эпоса в героический.

Архаические сюжеты из тюрко-монгольского мифологического эпоса, относящегося к эпохе ранних кочевников (V-III вв. до н. э.), А. Ш. Кичиков считает источником формирования эпоса «Джангар» [18, с. 8]. В «Джангаре» им обнаружены сюжеты и мотивы, свидетельствующие о генетических связях с неким древним эпическим повествованием в форме целостной богатырской биографии, именуемым автором *тууль-улигером*.

Герой архаического эпоса являет собой образ представителя семьи и рода, подвиги которого связаны с добыванием невесты, родовыми и семейными распрями, кровной мстью. К разряду архаических в эпической формации относятся сюжеты о героическом сватовстве и борьбе героя с хтоническим существом. При доминировании в «Джангаре» типа сюжета о борьбе с внешними врагами наличествуют сюжеты «поиска суженой», которые являются рудиментами и результатом трансформации древних инициационных обрядов. «В эпосе военная экспансия, как и героическое сватовство, осуществляется не коллективно, а в результате героического деяния богатыря, обладающего исключительной силой и выдающимися качествами» [8, с. 271]. Герой должен привезти предназначенную ему «суженую», завоевание и женитьба на которой составляет основной пафос героического сватовства как инициационного подвига богатыря.

Типологический архаический сюжет о героическом сватовстве включает следующие устойчивые поэтические элементы: получение героем вести о суженой; отправление героя в путь; преодоление героем долгого пути; прибытие героя в страну иноземного хана, отца суженой; участие героя в трех видах состязаний за невесту и победа; свадебный пир в стране тестя; получение приданого и возвращение в родную державу; свадебный пир в родных кочевьях. На данной типовой структуре построены джангаровы сюжеты о героическом сватовстве.

С. Ю. Неклюдов дифференцирует богатырскую сказку, предшествующую классическому героическому эпосу, и позднейшую сказку об эпических богатырях, которую можно рассматривать как одну из завершающих ступеней эволюции эпоса. «Контур богатырской сказки проступают при анализе памятников, типологически гораздо более поздних, чем повествовательные произведения архаического фольклора, ее можно считать не только древнейшей, но и основной повествовательной формацией центральноазиатской эпической общности» [11, с. 17]. «Позднейшая богатырская сказка» представляет трансформацию формы эпических сказаний, утративших прежнюю поэтическую форму, эпический стиль изложения, претерпевших изменения на содержательном и сюжетно-мотивном уровнях. Жанровые границы для такого рода текстов являются скорее условными, поскольку сказки могут возникать как вторичная после

эпоса форма, с признаками сказочного переосмысления. Такая архаичность эпоса может быть обусловлена процессом «вторичной архаизации», пронизывающей сюжеты и мотивы синьцзян-ойратской версии «Джангара».

Наряду с архаической формацией, жанр эпоса различает и классическую, характеризующуюся одним из ключевых признаков – героизмом эпических деяний богатыря-воина. «Героический характер» возникает тогда, когда формируется новое – по сравнению с более глубокой родоплеменной архаикой – отношение к возможностям (в т. ч. – к физическим возможностям) отдельной человеческой личности [20, с. 5-10] и, соответственно, появляется новая система этических и эстетических ценностей. Классический героический эпос, в отличие от архаического, оперирует историческими, национальными и государственными масштабами. Богатырь калмыцкого героического эпоса «Джангар» воплощает собой народный идеал героизма, выступает как защитник своего народа, его свободы и независимости в героической междоусобной борьбе против его исторических врагов, воин-богатырь, наделенный сверхчеловеческой силой и воинской доблестью, неукротимой энергией и свободолюбием, в монументально-идеализированной форме олицетворяющий норму поведения человека героического, воинского века и генетически восходящий к героям архаических мифов. Энергия и личная воля эпического богатыря взаимосвязаны с интересами коллектива, и в этом синтезе осуществляется эпическая идеализация богатыря. Совершаемые богатырем деяния соответствуют эпическим целям, имеющим коллективистский характер.

В «Джангаре» героической формации довольно часто мотив ультиматума является сюжетообразующим, порождающим конфликтную ситуацию, – требования одного государства к другому, сопровождаемые угрозой разрыва мирных отношений или применения вооруженной силы в случае их невыполнения. Как правило, в конфликте одна или обе из сторон с целью устрашения пытаются продемонстрировать свое превосходство, конечной целью чего является капитуляция противника.

Сюжетообразующий потенциал темы «ультимативного послания» и мотива ультиматума весьма востребован калмыцкими и синьцзян-ойратскими сказителями. В обеих национальных традициях особую популярность имеет сюжет «О победе Алого Хонгора над Мангна-ханом» [21, с. 67-77; 19, с. 333-336]. Предъявление Джангару ультиматума стороной Мангна-хана является мотивировкой к развитию конфликта между двумя державами. Внезапное появление посла Нарин Улана и произнесение им ультиматума нарушает обстановку гармоничного миропорядка Бумбайской страны. Содержанием ультиматума является требование отдать объекты, представляющие наивысшие ценности для Бумбайской державы, – коня Аранзала Зеерде, ханшу Ага Шавдал, богатыря Мингъяна, скакуна Буурал Галзана, богатыря Хонгора. Заключительная часть ультиматума непосредственно содержит условия и требования, невыполнение которых влечет тяжелые последствия: «Если эти пять вещей не будут выданы, / Если минует восьмой день месяца Урюс будущего года, / Явлюсь с тринадцатью бумов войск. / Бумбайский океан твой высушу, / Отлучу тебя от твоей веры Будды!» [22, с. 294]. Джангар советуется с мудрецом Алтаном Чееджи – отдавать или не отдавать требуемое Мангна-ханом. Мудрец считает, что они не могут не подчиниться требованиям противника, превосходящего их по силе и мощи. И упоминает историю о поединке Мангна-хана с отцом Джангара, из которого тот вышел едва живым. Хонгор замечает, что совет Алтана Чееджи означает готовность отдать требуемое, и протестует против подчинения. Джангар, пытаясь избежать эскалации конфликта с превосходящим по силе противником, распоряжается отправить часть из требуемого им – богатыря Мингъяна, коней Аранзала Зеерде и Буурал Галзана. Ханшу Ага Шавдал решают известить и предлагают ей самой принять решение. За Хонгором рекомендуют приехать антагонистам. Спротивление Хонгора вызывает его внутренний конфликт с Джангаром. Возмущенный неповиновением Хонгора правитель отдает распоряжение двенадцати богатырям пленить его. Одиннадцать богатырей поначалу готовы схватить героя, лишь один из них, Санал, отказывается участвовать в пленении товарища и напоминает им, что они, двенадцать лучших богатырей, связаны клятвой. Прислушавшись к мнению Санала, богатыри отказываются пленить Хонгора и расходятся. Санал выводит Хонгора из дворца и советует ему спастись бегством. Спустя три недели в страну Мангна-хана отправляют Мингъяна и двух коней, Буурал Галзана и Аранзала Зеерде. В пути

Хонгор встречает Мингъяна, уговаривает отдать ему Аранзала Зеерде и в одиночку выступает против войска врагов, направляющегося захватить его родную державу. Герой сражается с ними и, захватив их знамя, поручает Мингъяну передать его Джангару. А сам в одиночку сдерживает натиск вражеского войска. Получив от Мингъяна знамя противника, Джангар отправляется с войском на помощь Хонгору. Джангаровы богатыри одерживают победу, пленяют и покоряют Мангна-хана с условием выплаты дани на тысячу и один год.

Эпическая циклизация

В жанрово-эволюционном развитии эпосеи особенная роль отводится циклизации. В фольклорной традиции бытуют и сосуществуют «большая» и «малая» эпические формы. «Малые» формы могут предвосхищать появление «больших» и возникать как более поздние явления. Выделяются два типа циклизации – «линейная» и «концентрическая». «В первом случае речь идет о выстраивании в традиции более или менее связанного жизнеописания богатыря (циклизация биографическая) или нескольких поколений богатырей (циклизация генеалогическая)» [22]. Некоторые тенденции генеалогической циклизации прослеживаются в синьцзян-ойратской версии «Джангара», где представлены сюжеты, повествующие о трех поколениях богатырей – Джангаре и его богатырях-сподвижниках, их предках и потомках.

Второй тип циклизации основан на централизаторском пафосе, объединение «одноходовых» сюжетов вокруг фигуры эпического монарха, воплощающего самосознание народа и его государства. Поступательное развитие героического эпоса связано с этническим самосознанием, формирующимся в процессе племенной консолидации и раннего государственного образования; «концентрическая» циклизация прямо отражает подобные процессы: эпос оказывается их своеобразной «культурной проекцией» [22]. Сюжеты калмыцкой и синьцзян-ойратской версий выстраиваются в традиции по данному циклическому принципу вокруг правителя Джангара и его страны Бумбы.

В родственной традиции ойратов Западной Монголии бытует множество эпических сказаний. Калмыцкая и синьцзян-ойратская традиции характеризуются моноэпичностью, преобладанием Джангариады в эпическом и фольклорном творчестве, что является результатом концентрического типа циклизации. Эпос «Джангар», ставший национальным, объединил и, возможно, трансформировал сюжеты других эпических сказаний. «Отдельные богатыри, первоначально стоявшие в центре самостоятельных эпических сказаний, могут в процессе развития эпоса объединяться как дружинники или вассалы одного эпического монарха» [23, с. 134].

Сохранность и бытование множества глав, посвященных герою Хонгору, дают повод предположить о существовании в синьцзян-ойратской традиции отдельного «цикла о Хонгоре».

Б. Я. Владимирцов отмечал особый тип циклизации калмыцкого «Джангара», обусловленный его особым статусом «национальной поэмы» [24, с. 18]. Речь, прежде всего, идет о цикле прославленного калмыцкого сказителя Ээлян Овла, состоящего из десяти глав и объединенного общим прологом. Прологу отводится связующая роль сюжетов в цикле. Следует отметить, что в ранних калмыцких циклах, малодербетовском и багацохуровском, пролог имеет развернутую форму, а в более поздних сюжетах синьцзян-ойратской версии пролог редуцируется до экспозиции.

Заключение

На современном этапе заметны процессы трансформации синьцзян-ойратской версии эпоса «Джангар», связанные со снижением уровня героической идеализации, новеллизацией с реактуализацией сказочной и бытовой архаики, контаминацией сюжетов, влиянием книжной эпической традиции, утратой отточенности стиливых форм и отсутствием больших репертуарных циклов.

Таким образом, историческая эволюция эпоса «Джангар» и его форм определяется закономерностями историко-типологического характера, реализуемыми в рамках общей центрально-азиатской и локальных этнических традиций, а также жанровых форм, имеющих стадиальный характер, и обусловлена сущностными фольклорными признаками – устностью, коллективностью, традиционностью, типологичностью, вариативностью и синкретизмом. В своей исторической и эстетической динамике эпос «Джангар» прошел эволюционный путь развития от древних форм «сказочного богатырского эпоса» до циклизированного эпоса.

Литература

1. Топорков А. Л. Фольклорные формы словесности // Теория литературы. Т. 3. Роды и жанры (основные проблемы в историческом освещении). – М.: ИМЛИ РАН, 2003. – С. 133-154.
2. Фрейденберг О. М. Поэтика сюжета и жанра: период античной литературы. – Л.: Гослитиздат, 1936. – 454 с.
3. Гацак В. М. Наследие А. А. Потебни и вопросы историко-поэтического изучения фольклора // Фольклор. Проблемы историзма. – М.: Наука, 1988. – С. 8-18.
4. Кичиков А. Ш. Исследование героического эпоса «Джангар»: Вопросы исторической поэтики. – Элиста: Калм. кн. изд-во, 1976. – 154 с.
5. Короглы Х. Г. Художественные каноны и видоизменение эпоса // Фольклор. Проблемы историзма. – М.: Наука, 1988. – С. 102-126.
6. Кудияров А. В. Поэтико-воззренческие аспекты историзма эпоса монголоязычных народов // Фольклор. Проблемы историзма. – М.: Наука, 1988. – С. 127-170.
7. Липец Р. С. Эпос и Древняя Русь. – М.: Наука, 1969. – 302 с.
8. Мелетинский Е. М. Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники. – М.: Наука, 1963. – 461 с.
9. Неклюдов С. Ю. Героический эпос кочевников Монголии // Эпос народов зарубежной Азии и Африки. – М.: Наследие, 1996. – С. 16-64.
10. Путилов Б. Н. Экскурсы в теорию и историю славянского эпоса. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 1999. – 288 с.
11. Смирнов Ю. И. Славянские эпические традиции. – М.: Наука, 1974. – 264 с.
12. Уланов А. И. Бурятский героический эпос. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1963. – 220 с.
13. Веселовский А. Н. Историческая поэтика. – Л.: Худ. лит., 1940. – 648 с.
14. Жирмунский В. М. Тюркский героический эпос. Избранные труды. – Л.: Наука, 1974. – 727 с.
15. Неклюдов С. Ю. Героический эпос монгольских народов (устные и литературные традиции). – М.: Наука. Глав. ред. вост. лит., 1984. – 310 с.
16. Пропп В. Я. Фольклор. Литература. История. – М.: Лабиринт, 2002. – 464 с.
17. Мелетинский Е. М. Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники. – М.: Восточная литература, 2004. – 462 с.
18. Кичиков А. Ш. Героический эпос «Джангар». Сравнительно-типологическое исследование памятника. – М.: Восточная литература, 1997. – 319 с.
19. Джангар. Героический эпос синьцзянских ойрат-монголов. Т. 1. – Элиста: АПП «Джангар», 2005. – 856 с.
20. Боура С. М. Героическая поэзия / Пер. с англ. и вступ. ст. Н. П. Гринцера, И. В. Ершовой. – М.: Новое литературное обозрение, 2002. – 808 с.
21. Джангар. Калмыцкий героический эпос / Сост., подг. текстов, коммент. и словарь Н. Ц. Биткеева, Э. Б. Овалова, Ц. К. Корсункиева, А. В. Кудиярова, Н. Б. Сангаджиевой. – М.: Наука, 1990. – 475 с.
22. Жанһр: Хальмг баатрлг дуулвр (25 бөлгін текст: 1–2 боть) / Сост. А. Ш. Кичиков. – М.: Наука. Глав. ред. вост. лит., 1978. – Т. 1. – 441 с.; Т. 2. – 417 с. (на калм. яз.)
23. Неклюдов С. Ю. Типология и история в памятниках героического эпоса // The Armenian Epic “Daredevils of Sassoun” and the World Epic Heritage. Yerevan: National Academy of Sciences of Armenia, 2003. – pp. 17-24 [Электронный ресурс]. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/neckludov18.htm> (дата обращения: 28.08.2018).
24. Владимирцов Б. Я. Монголо-ойратский героический эпос. – Пг.: Госиздат, 1923. – 253 с.

References

1. Toporkov A. L. *Fol'klornye formy slovesnosti* [Folklore forms of literature]. In: *Teoriya literatury. T. 3. Rody i zhanry (osnovnyye problemy v istoricheskom osveshchenii)* [Literature theory. Vol. 3. Genera and genres (main problems in historical illumination)]. Moscow, IMLI RAN, 2003, pp. 133-154.
2. Frejdenberg O. M. *Poetika syuzheta i zhanra: period antichnoj literatury* [Poetics of the plot and genre: period of ancient literature]. Leningrad, Goslitizdat, 1936, 454 p.

3. Gacak V. M. *Nasledie A. A. Potebni i voprosy istoriko-poeticheskogo izucheniya fol'klora* [The heritage of A. A. Potebnya and questions of historical and poetic study of folklore]. In: *Fol'klor. Problemy istorizma* [Folklore. Problems of Historicism]. Moscow, Nauka, 1988, pp. 8-18.
4. Kichikov A. Sh. *Issledovanie geroicheskogo eposa "Dzhangar": Voprosy istoricheskoy poetiki* [The study of the heroic epic "Dzhangar": Questions of historical poetics]. Elista, Kalm. kn. izd-vo, 1976, 154 p.
5. Korogly H. G. *Hudozhestvennyye kanony i vidoizmeneniye eposa* [Artistic canons and modification of the epic]. In: *Fol'klor. Problemy istorizma* [Folklore. Problems of Historicism]. Moscow, Nauka, 1988, pp. 102-126.
6. Kudiyarov A. V. *Poetiko-vozzrencheskie aspekty istorizma eposa mongoloyazychnykh narodov* [Poetico-vision aspects of the historicism of the epic of Mongol-speaking peoples]. In: *Fol'klor. Problemy istorizma* [Folklore. Problems of Historicism]. Moscow, Nauka, 1988, pp. 127-170.
7. Lipec R. S. *Epos i Drevnyaya Rus'* [Epic and Ancient Rus']. Moscow, Nauka, 1969, 302 p.
8. Meletinskij E. M. *Proiskhozhdeniye geroicheskogo eposa. Rannie formy i arhaicheskie pamyatniki* [The origin of the heroic epic. Early forms and archaic monuments]. Moscow, Nauka, 1963, 461 p.
9. Neklyudov S. Y. *Geroicheskij epos kochevnikov Mongolii* [Heroic epic nomads of Mongolia]. In: *Epos narodov zarubezhnoj Azii i Afriki* [Epic of the peoples of foreign Asia and Africa]. Moscow, Nasledie, 1996, pp. 16-64.
10. Putilov B. N. *Ekskursy v teoriyu i istoriyu slavyanskogo eposa* [Excursions into the theory and history of the Slavic epic]. Saint Petersburg, Peterburgskoe Vostokovedenie, 1999, 288 p.
11. Smirnov Y. I. *Slavyanskije epicheskie tradicii* [Slavic epic traditions]. Moscow, Nauka, 1974, 264 p.
12. Ulanov A. I. *Buryatskij geroicheskij epos* [Buryat heroic epic]. Ulan-Ude, Buryat. kn. izd-vo, 1963, 220 p.
13. Veselovskij A. N. *Istoricheskaya poetika* [Historical poetics]. Leningrad, Hud. lit., 1940, 648 p.
14. Zhirmunskij V. M. *Tyurkskij geroicheskij epos. Izbrannye trudy* [Türkic heroic epic. Selected works]. Leningrad, Nauka, 1974, 727 p.
15. Neklyudov S. Y. *Geroicheskij epos mongol'skikh narodov (ustnye i literaturnye tradicii)* [The heroic epic of the Mongolian peoples]. Moscow, Nauka. Glav. red. vost. lit., 1984, 310 p.
16. Propp V. Ya. *Fol'klor. Literatura. Istoriya* [Folklore. Literature. History]. Moscow, Labirint, 2002, 464 p.
17. Meletinskij E. M. *Proiskhozhdeniye geroicheskogo eposa. Rannie formy i arhaicheskie pamyatniki* [The origin of the heroic epic. Early forms and archaic monuments]. Moscow, Vostochnaya literatura, 2004, 462 p.
18. Kichikov A. Sh. *Geroicheskij epos "Dzhangar". Sravnitel'no-tipologicheskoe issledovanie pamyatnika* [The heroic epic "Dzhangar". Comparative and typological study of the monument]. Moscow, Vostochnaya literatura, 1997, 319 p.
19. *Dzhangar. Geroicheskij epos sin'czyanskikh oirat-mongolov. T. I* [Dzhangar. The heroic epic of the Xinjiang Oirat-Mongols. Vol. 1]. Elista, APP "Dzhangar", 2005, 856 p.
20. Boura S. M. *Geroicheskaya poeziya* [Heroic poetry]. Per. s angl. i vstup. st. N. P. Grincera, I. V. Ershovoj. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie, 2002, 808 p.
21. *Dzhangar. Kalmyckij geroicheskij epos* [Dzhangar. Kalmyk heroic epic]. Sost., podg. tekstov, komment. i slovar' N. C. Bitkeeva, E. B. Ovalova, C. K. Korsunkieva, A. V. Kudiyarova, N. B. Sangadzhievoi. Moscow, Nauka, 1990, 475 p.
22. *Dzhangar. Kalmyckij geroicheskij epos* [Dzhangar. Kalmyk heroic epic]. Sost. A. Sh. Kichikov. Moscow, Nauka, Glav. red. vost. lit., 1978. Vol. 1, 441 p. Vol. 2, 417 p. (In Kalmyk lang.)
23. Neklyudov S. Y. *Tipologiya i istoriya v pamyatnikah geroicheskogo eposa* [Typology and history in the monuments of the heroic epic]. In: *The Armenian Epic "Daredevils of Sassoun" and the World Epic Heritage*. Yerevan, National Academy of Sciences of Armenia, 2003, pp. 17-24 [Web resource]. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/neckludov18.htm> (accessed August 28, 2018).
24. Vladimircov B. Ya. *Mongolo-ojratskij geroicheskij epos* [Mongol-Oirat heroic epic]. Peterhof, Gosizdat, 1923, 253 p.

DOI 10.25587/SVFU.2018.11.16945

УДК 811.512.37'367.623

398.22(=512.37)

С. Е. Бачаева
Калмыцкий научный центр РАН

ПРОСТРАНСТВЕННЫЕ ПРИЛАГАТЕЛЬНЫЕ В КАЛМЫЦКОМ ГЕРОИЧЕСКОМ ЭПОСЕ «ДЖАНГАР»

Аннотация. Данное исследование относится к числу работ, целью которых является разработка системы дефиниций для дачи адекватных и точных толкований, в частности пространственных прилагательных, которые выступают репрезентантом языковой картины мира, в которых запечатлены и отражены главные этнокультурные особенности калмыцкого языка, зависящие от климата, условий жизни, ландшафта, места проживания. Пространственные прилагательные привлекают внимание своей частотностью и обозначают в эпосе положение над (под, внутри, в центре, напротив, перед) ориентиром, расстояние, направление, горизонтальную плоскость, вертикальную ось, расположение предметов относительно друг друга. Пространственная ориентация основана на четырех сторонах света: *өмн үзг* 'юг', *ар үзг* 'север', *зүн үзг* 'восток', *барун үзг* 'запад'.

Пространственные прилагательные, образуют пары: *барун* 'правый' – *зүн* 'левый', *деерк* 'верхний' – *дорак* 'нижний', *өмнк* 'передний' – *ардк* 'задний'. Левый – находящийся слева, расположенный в той стороне тела, где у людей находится сердце (со стороны той руки, которая ближе к сердцу): *зүн хар* 'левая рука', *зүн өвдг* 'левое колено', *зүн халх* 'левая щека', *зүн таша* 'левое бедро', *зүн там* 'левый ад', *зүн дөрэ* 'левое стремя', *зүн көл* 'левая нога', *зүн хасвч* 'левая створка дверей', *зүн эм* 'левое плечо'. Правый – расположенный на стороне противоположной сердцу (левой стороне): *барун хар* 'правая рука', *барун өвдг* 'правое колено', *барун халх* 'правая щека', *барун таша* 'правое бедро'.

В связи с тем, что данная работа проведена в рамках проекта «Толковый словарь языка калмыцкого героического эпоса «Джангар»», нашей главной задачей было дать толкование нескольким заголовочным словам: *барун* 'правый; запад' – *зүн* 'левый; восток'. В дальнейшем мы рассмотрим прилагательные: *деерк* 'верхний' – *дорак* 'нижний', *өмнк* 'передний' – *ардк* 'задний'.

Пространственные прилагательные частотны и широко употребляются в эпосе «Джангар». Более глубокое изучение пространственных прилагательных, сочетание их с различными лексико-семантическими группами существительных представляет безусловный интерес для дальнейших исследований. Исследование языка эпоса «Джангар» может стать перспективной работой, ценным материалом не только для лингвистов, фольклористов, а также для тех, кто интересуется языком и культурой калмыков.

Ключевые слова: калмыцкий язык, толковый словарь, эпос «Джангар», стороны света, направление, левый, правый, прилагательные, пространственные, толкование, словарные статьи.

Благодарности: Статья подготовлена в рамках проекта «Толковый словарь языка калмыцкого героического эпоса «Джангар»» (№ государственной регистрации 114071170020).

S. E. Bachaeva

Spatial adjectives in the Kalmyk heroic epic “Dzhangar”

Abstract. This research is regarded to the works the purpose of which is working out of the system of definitions for giving adequate and exact interpretation, in particular to spatial adjectives. These adjectives act as a representative of the world language picture in which the main ethno cultural features of the Kalmyk language are imprinted and reflected. They depend on climate, living conditions, a landscape, the place of residence. Spatial adjectives attract attention by their frequency and designate in the epic the situation over (under, inside, in the center, on the contrary, before) the reference point, distance, the direction, the horizontal plane, the vertical axis,

БАЧАЕВА Саглар Егоровна – к. филол. н., н. с. отдела монгольской филологии Калмыцкого научного центра РАН, Элиста, Россия.

E-mail: basaeg@mail.ru

BACHAEVA Saglar Egorovna – Candidate of Philological Sciences, Researcher of the Department of Mongolian Philology, Kalmyk Scientific Center of the RAS, Elista, Russia.

E-mail: basaeg@mail.ru

the arrangement of objects towards to each other. Spatial orientation is based on four parts of the world: *ömn üzg* 'south', *are üzg* 'north', *zün üzg* 'east', *барун üzg* 'west'.

Spatial adjectives, form oppositions: *barun* 'right' – *zün* 'left', *deerk* 'top' – *dorak* 'lower', *ömnk* 'forward' – *ардк* 'back'. Left – being at the left, located in that side of a body where people have a heart (on that side of the hand which is closer to heart): *zün rar* 'the left hand', *zün övdg* 'the left knee', *zün xalx* 'the left cheek', *zün tasha* 'the left hip', *zün tam* 'the left hell', *zün dörä* 'the left stirrup', *zün köl* 'the left leg', *zün xasvč* 'the left shutter of doors', *zün eem* 'the left shoulder'. Right – located on the side opposite to heart (left side): *barun rar* 'the right hand', *barun övdg* 'the right knee', *barun xalx* 'the right cheek', *barun tasha* 'the right hip'.

Due to this work is carried out within the project "The explanatory dictionary of the language of the Kalmyk heroic epic «Dzhangar»" our main aim was to give interpretation to several heading words: *барун* 'right; the West' – *зун* 'left; the East'. Further we will consider adjectives: *deerk* 'top' – *dorak* 'lower', *ömnk* 'forward' – *ардк* 'back'. Spatial adjectives are frequent and are widely used in the epic "Dzhangar". Deeper studying of spatial adjectives, their combination with various lexico-semantic groups of nouns is of great interest for further researches.

The research of the epic "Dzhangar" language can be a perspective work, valuable material not only for linguists, specialists in folklore and also for those who are interested in the language and the culture of Kalmyk people.

Keywords: Kalmyk language, explanatory dictionary, epic "Dzhangar", side of the world, direction, left, right, adjectives, spatial, interpretation, dictionary entries.

Acknowledgements: The article was prepared within the framework of the research work of the Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences "Explanatory dictionary of the language of the Kalmyk heroic epic «Dzhangar»" (State Registration No. 114071170020).

Введение

Одним из первых познаний человеком мира было пространство и время. Пространство неразрывно связано со временем. Особое внимание данным понятиям уделяли философы, фольклористы, литературоведы, языковеды, этнографы. Способы выражения пространства, ориентации по сторонам света, категорию времени изучали: Ю. Д. Апресян [1], М. В. Всеволодова, Е. Н. Владимирский [2], Н. Л. Жуковская [3, 4], Э. У. Омакаева [5], Э. П. Бакаева [6], Т. С. Есенова [7], Ц. Б. Селеева [8], Г. Ц. Пюрбеев [9] и др.

Как пишет Т. С. Есенова, в калмыцком языке средства репрезентации концептов «время» и «пространство» связаны между собой. Лексема *дууна* обозначает расстояние, в котором исполняется песня, от *дун* 'песня'. Как известно, в современном калмыцком языке *дууна* имеет значение «верста» и «километр», а пространство измеряется временем – в словосочетании *хонга hazp* 'расстояние в сутках езды от чего-л.'. В эпосе «Джангар» характеристики богатырского коня Джангара передают словосочетания *өдрэ hazp* 'расстояние в день' и *хонга hazp* 'расстояние в сутки': *өмн хойр көлэн өдрэ hazpт тэвэд, хөөт хойр көлэн хонга hazpт тэвэд одв* 'конь бежал, выбрасывая передние ноги на расстояние дня и оставляя задние ноги на расстояние суток' [7, с. 123].

Т. С. Нифанова считает, что пространство, являясь универсальной категорией концептуальной картины мира, входит в ядро языковой картины мира любого этноса. Исследование пространственной лексики становится динамично развивающейся областью лингвистики. Ориентация по сторонам света позволяет человеку определять и описывать свое положение в пространстве, позиционировать себя относительно других объектов, пребывать в безопасности, в состоянии устойчивости [10, с. 81].

В калмыцком языке расположение предметов передается при помощи послелогов, указывающих на место нахождения объекта рядом, около чего-л., в каком-то месте или движение куда-то, служит обозначением протекания действия: *өөр* 'у, около', *өмн* 'перед, впереди', *ард* 'сзади, позади', *доптр* 'внутри, в', *деер* 'на, над'.

Послелог *дунд* 'среди, на', *хаза* 'вне, за', *хатцас* 'сквозь, из-за, за' имеют пространственное значение, послелог *өмн* 'перед, до', *доптр* 'внутри, в течение' управляют родительным падежом, выражают пространственно-временные значения. Для послелогов, выражающих пространственные и временные связи, характерна многозначность, которая выявляется только в контексте [11, с. 278-283].

Пространственные отношения осуществляются дейктическими (указательными) прилагательными – указывающими, выделяющими соотносением находящихся людей и предметов с говорящим. По мнению Ю. Д. Апресяна, пространственные отношения можно связать с фактами

действительности не прямо, а через отсылки к определенным деталям наивной модели мира, как она представлена в данном языке. При относительной ориентации употребление слова определяется положением или движением того тела, часть которого названа данным пространственным словом, или положением или движением других тел [1, с. 111].

Т. С. Есенова считает, что огромные малонаселенные степные просторы научили ее обитателей наблюдательности, ориентироваться в пространстве по невыраженным, малозаметным особенностям ландшафта, измерять пространство через время, необходимое на преодоление определенного расстояния, сформировали специфическое отношение ко времени и пространству: большие пространства характеризуются однообразием, монотонностью пейзажа. Не только на больших пространствах, но и на протяжении длительного времени на степных просторах не происходят заметные перемены, жизнь монотонна, однообразна, размеренна. Отсюда такие черты характера калмыков, как наблюдательность, неспешность, основательность, для которых не характерно отношение ко времени как к большой ценности [7, с. 121].

Пространственные прилагательные

В системе языковых средств выражения пространственных отношений прилагательные занимают особое и весьма значительное место, указывая на существенные признаки, характеристики объектов, важные для пространственной ориентации носителей языка (форма, размер, протяженность, локализация в пространстве относительно ориентира и т. д.) [12].

Пространственные прилагательные выступают репрезентантом языковой картины мира, в них запечатлены и отражены главные этнокультурные особенности калмыцкого языка, которые зависят от климата, условий жизни, ландшафта, места проживания.

Данное исследование относится к числу работ, целью которых является разработка системы дефиниций для дачи адекватных и точных толкований¹, в частности пространственных прилагательных, образующих пары: *барун* ‘правый’ – *зун* ‘левый’, *деерк* ‘верхний’ – *дорак* ‘нижний’, *омнк* ‘передний’ – *ардк* ‘задний’². Пространственные прилагательные привлекают внимание своей частотностью, в эпосе обозначают положение над (под, внутри, в центре, напротив, перед) ориентиром, расстояние, направление, горизонтальную плоскость, вертикальную ось, расположение предметов относительно друг друга. Пространственная ориентация основана на четырех сторонах света: *омн үзг* ‘юг’, *ар үзг* ‘север’, *зун үзг* ‘восток’, *барун үзг* ‘запад’.

Как пишет Г. Ц. Пюрбеев, из традиционных для монгольских народов способов пространственной ориентации в эпосе «Джангар» наиболее значимыми в сакрально-мифологическом и социально-культурном отношениях являются бинарные оппозиции: центр (*хол*, *тал дунд*) – периферия (*зах*), север (*ар үзг*, *ар бий*) – юг (*омн үзг*, *омн бий*), запад (*барун*) – восток (*зун*, *дорд*), правая сторона (*барун бий*) – левая сторона (*зун бий*), низ, нижний (*дорк*, *дорд*) – верх, верхний (*деерк*, *деед*) [9, с. 89].

Ориентация по сторонам света позволяет человеку определять и описывать свое положение в пространстве, позиционировать себя относительно других объектов, пребывать в безопасности, в состоянии устойчивости. Помимо профанного значения, ориентация по сторонам света имела также сакральный смысл: древний человек стремился в окружающем его микрокосме воссоздать пространственно-временные структуры, имитирующие макрокосмические отношения, с целью иметь возможность, оперируя этой моделью, воздействовать на макрокосмические силы, управляющие его бытием [10, с. 81].

Пространство – основной атрибут материи, одно из первых реалий, которые воспринимаются и дифференцируются человеком. Пространство является формой существования, упорядочения мира и одной из фундаментальных категорий мировосприятия человека. Отражение пространственных отношений в сознании человека, их осмысление и использование в повседневной жизни непосредственно связаны с языком. Пространство – неотъемлемая часть

¹ В Калмыцком научном центре РАН с 2014 г. разрабатывается «Толковый словарь языка калмыцкого героического эпоса «Джангар»». Главная задача толкового словаря – помочь читателю глубже понять смысл слов, дать полное, правильное толкование заголовочным словам. Основные результаты работы над словарем отражены в статьях С. Е. Бачаевой [13], Н. М. Мулаевой [14], В. В. Кукановой [15] и др.

² В данной работе подробно рассмотрены заголовочные слова, образующие антонимическую пару: *барун* ‘правый’ – *зун* ‘левый’.

окружающей действительности и понятийной картины мира каждого индивида. Оно обладает рядом психологически обусловленных свойств, которые делают его доступным для чувственного восприятия и способствуют ориентированию в пространстве [16, с. 141].

В географии сторона света – одно из четырех основных направлений (север, юг, запад, восток). Направления север и юг определяются полюсами Земли, а восток и запад – видимым восходом и закатом небесных светил. С древности человек определял примерное южное направление – по положению солнца в зените, восточное – по месту его восхода, а западное – по месту заката; северное направление (в Северном полушарии) определяли по Полярной звезде. Северная сторона находится сверху: в этом случае юг находится снизу, запад – слева, а восток – справа. При ориентации человека в пространстве также используется принцип четырех сторон: «впереди», «позади», «слева», «справа». В этом случае направления не фиксированы и выбираются уже относительно самого человека. Принцип четырехкратности отражен в фольклоре, обычаях, религиозных обрядах многих народов [17].

У калмыков человек располагается лицом на *өмн¹ үзг* ‘юг’, спиной на *ар² үзг* ‘север’, слева от него – *зүн үзг* ‘восток’, справа – *барун үзг* ‘запад’. Кроме четырех направлений есть промежуточные направления: *ар нарн суух үзг* (*ар барун үзг*) ‘северо-запад’, *ар нарн харх үзг* (*ар зүн үзг*) ‘северо-восток’. В калмыцком героическом эпосе «Джангар» часто встречается разделение на горизонтальное четырехстороннее пространство:

<i>дөрвн үзг</i>	четыре стороны
<i>Бууһад, буһ торһн цолвраснь бэрэд, / Олң-татуринь сулдхад, / Дөрвн үзгтән харвад окна³</i> [18].	Спешился, держа за мягкий шелковый чембур, ослабил подпругу и татаур, посмотрел по четырем сторонам [пер. наш].
<i>нарн суухин ар үзг</i>	северо-восток
<i>Эгц долан хонгтан гүүлгэд, / Нарн суухин ар үзгт бээсн / Дэх Догин Маңнан Бумбар / Орад күрэд ирнэ</i> [18].	Проскакав ровно семь суток ...въехали они в страну Свирепого Мангна, находящуюся севернее восхода солнца [пер. наш].
<i>Нарн хархин өмн үзгт / Деед Девэн гидг уул бээдг болна</i> [19].	К югу от восхода солнца есть гора под названием Дееде Девян [пер. наш].

Левый – находящийся слева, расположенный в той стороне тела, где у людей находится сердце (со стороны той руки, которая ближе к сердцу): *зүн хар* ‘левая рука’, *зүн өвдг* ‘левое колено’, *зүн халх* ‘левая щека’, *зүн таиа* ‘левое бедро’, *зүн там* ‘левый ад’, *зүн дөрэ* ‘левое стремя’, *зүн көл* ‘левая нога’, *зүн хасвч* ‘левая створка дверей’, *зүн ээм* ‘левое плечо’.

¹ *Өмн* 1) юг; *өмн бийднэ бум жова бурхнань бүүрлгсн* «**к югу** от него становившем раположились служители десяти миллионов и ста тысяч бурханов»; 2) южный; *олн сай алтан эргэд нарн суухин өмн өңг тал һарад йовб* «объехал он свое многомиллионное подданство и направился **к южному** углу заходящего солнца»; 3) *послелог* перед; *арзан эдлэд, алдр нойнань өмн һурв мөргэд* «выпил арзы, трижды преклонил колено **перед** своим славным нойоном»; 4) раньше; *йшсн берэ һазр өмн һарв гижэ...* «от того, что прибежал **раньше** аранзала (опередил его) на десять миль» [21, с. 369-370].

² *Ар* 1) задняя (или теневая сторона; северная сторона); *һаньдг Алта уулин ар тэвцнднэ* «на **северном** склоне горы Гандык Алтай»; 2) зад, спина; север; *ар бийдән халәхнэ...* *Алтань үзгдв* «когда он оглянулся **назад**, то увидел свой Алтай»; 3) тыл (территория позади фронта), *перен.* вся страна Бумбы; *...Ар Бумбин ордан мөнд ир...* «благополучно возвращаясь в свою **Ара**-Бумбайскую страну» [21, с. 190].

³ В процессе работы над словарем языка калмыцкого героического эпоса «Джангар» используется программа TextAnalyzer, созданная в результате разработки Национального корпуса калмыцкого языка. Тексты эпоса, представленные следующими репертуарами и версиями: 1) репертуар Ээлян Овла (10 песен); 2) Багацохуровская версия (3 песни); 3) песня, записанная от сказителя Наснки Балдырова; 4) песня, записанная от сказителя Бадмы Обушинова; 5) репертуар Давы Шавалиева (5 песен); 6) Малодербетовская версия (3 песни); 7) репертуар Мукебена Басангова (6 песен), были загружены в программу TextAnalyzer, с помощью которой был осуществлен графематический и морфологический анализ. Переложение всех песен на современный калмыцкий язык было осуществлено сотрудниками отдела фольклора в ходе подготовки Свода калмыцкого фольклора, которые любезно предоставили указанные неопубликованные тексты отделу языкознания для реализации научно-исследовательского проекта по созданию толкового словаря. Пришедшие с развитием компьютерных систем информационные технологии во многом упрощают и ускоряют работу, в т. ч. и лингвиста-лексикографа. Если ранее лексикографы искали вручную примеры употребления того или иного слова, чаще всего опираясь на свою интуицию как ученого, переписывали их на карточки, то сейчас поиск примеров осуществляется автоматически, и программа выдает весь список употребления того или иного слова в примерах [15, с. 7-8].

В «Калмыцко-русском словаре» зафиксированы следующие значения слова *зун*: **1.** ‘левый’; *зун көвә* ‘левый берег’; *зун талас* ‘с левой стороны’; *цастин цаһан халвңгиг зун цох деерән бальвсн суудг болна* (Джангар) ‘восседает, надев белый халмак на левый висок’ **2.** восточный; *зун үзг* ‘восточное направление’ **3.** восток; *зун бийд* ‘на востоке’; *зун-өмн үзг* ‘юго-восток’ [20, с. 259-260].

В работе Б. Х. Тодаевой «Опыт лингвистического исследования эпоса “Джангар”» приведены значения *зун*: **1)** восток; восточный; *зун бийдк талднь* ‘с восточной стороны’; **2)** левый; *орх шар нарнь зун өнцг көл дорнь* ‘у левого подножия заходящего солнца’ [21, с. 295].

В «Толковом словаре калмыцкого языка» Б. Б. Манджиковой – *зун*: **1.** *Буру талк болн күүнә солһа бий* ‘левый, левая сторона’. *Зун талк. Орх шар нарни зун өнцг көл дор*; **2.** *Нарн һарх үзг; дорд үзг; дордк талк* ‘восток, восточный’. *Зун үзг. Зун бийд бәәх* [22, с. 56].

ЗУН

<u>1. ч. н.</u>	имя прилагательное
буру талк эс гиж күүнә солһа, зүркн талк, барун гидг үгин зөрүд чинр	Расположенный в той стороне тела, где находится сердце, <i>противоп.</i> правый
▪ <i>Зун эркнд зогсад, / Аман бәрәд бөгшәд, инәв</i> [23].	Встав слева от порога, прикрыв рот, трясется от смеха [пер. наш].
▪ <i>Алтн дуулхиг / Зун цох деерән тальвә</i> [24].	Сдвинув на левый висок, надел золотой шлем [пер. наш].
▪ <i>«Һурәдв гидг болһнь, / Бумбин орн танд керг уга болһнь, / Над чигн керг уга!» гиһәд, / Нарн һархин / Зун үзг темцәд жиңгнәв</i> [23].	«В-третьих, если Бумбайская держава вам не нужна, то и мне она ни к чему!» сказав, устремился от восхода солнца налево [пер. наш].
<u>зун өвдг</u>	левое колено
▪ <i>Эзн богд Жаһһрнь / Һунн наста көвүг / Наар гиж, өөрән авад, / Барун өвдг деерән тәвәд / Барун халһинь үмсәд, / Зун өвдг деерән тәвәд / Зун халһинь үмсәд, / «Эн һурвн көвүг мордулһинь бедртн!» гив</i> [24].	Богдо Джангар подозвал к себе трехлетнего мальчика, посадил на правое колено – поцеловал в правую щеку, посадил на левое колено – поцеловал в левую щеку: «Этих трех мальчиков готовьте в поход!» сказал [пер. наш].
<u>зун көлин чигчә</u>	мизинец левой ноги
▪ <i>Зун көлинь чигчәһәр торад, / Хәрү ирәд, бәрләд, / Авн-авн ноолдад, / Ачн-ачн цоклдәв</i> [25].	На мизинце левой ноги удержался, вернулся и снова схватились, бросая друг друга через себя [пер. наш].
<u>зун дәрә</u>	левое стремя
▪ <i>Көөрк, Көк Галзн күлгнь / Зун дәрәһән өгәд зогсвл</i> [26].	Подставив левое стремя стал перед ним дорогой скакун Кеке Галзан [пер. наш].
<u>зун амн</u>	левый повод
▪ <i>Зун аминь нүһлад, / Зун өвдг деерән авад, / Барун аминь нүһлад, / Барун өвдг деерән авад, / Бамбр Зандн өргәг / Барун ам дарад һарә</i> [27].	Повод левый дернув, к левому колену притянул, за правый повод дернув, к правому колену притянул, дворец <i>Бамбан Зандан</i> объехав справа налево, поскакал [пер. наш].
2. дөрвн үзгин негнь, нарн суудг үзгин зөрүд үзг, нарн һарх үзг	Одна из четырех сторон света, противоположная западу; часть горизонта, где восходит солнце
▪ <i>Зун бийдк талднь / Зур марл хойриг / Зүткүлжә сиһлжә</i> [28].	С восточной стороны бодающиеся серна и марал выгравированы [пер. наш].

В системе пространственной ориентации прослеживается древний культ поклонения солнцу. Это находит свое подтверждение в том, что, во-первых, все богатыри, отправляясь в поход или возвращаясь из похода, обязательно совершают (порой троекратно) обряд **зөв эргх**: объезд почитаемых объектов – дворца Джангара, храмовых и др. культовых сооружений – справа налево, т. е. по ходу солнца: *Өндр шар цоохр бәәшиңгән зөв эргәд, Бумбин даладан Бум күңжә буусн хурлан эргәд...* ‘Высокий желто-пестрый дворец **справа налево** объехал (Хонгор), расположенный у океана Бумба Стотысячный монастырь объехал’ [9, с. 91].

Правый – расположенный на стороне, противоположной сердцу (левой стороне): *барун һар* ‘правая рука’, *барун өвдг* ‘правое колено’, *барун халх* ‘правая щека’, *барун таша* ‘правое бедро’.

В «Калмыцко-русском словаре» слово *барун* включено со значениями: **1)** правый; *барун һар* правая рука; *барун талахиан* направо, вправо; **2)** западный / запад; *барун талас* а) с запада; б) с правой стороны; *ар барун үзг* северо-запад [20, с. 83].

В работе Б. Х. Тодаевой «Опыт лингвистического исследования эпоса “Джангар”» выделены следующие значения: *барун 1)* правый; *барун өвдг деерэн тэвэд, барун халхинь үмсэд* ‘посадил его на правое колено, в правую щеку поцеловал’; **2)** западный; *барун үзг тал...* ‘на западной стороне’; **3)** в *сочет. барун зүүнэс* справа и слева; *барун зүүнэс түмн цаһан бээшнд орж ирэд* ‘явились во дворец и справа и слева его десять тысяч витязей’ [21, с. 203].

БАРУН

ч. н.	имя прилагательное
1) цогцын зүн талын зөрүд үзг	Расположенный в той стороне, которая противоположна левой
барун һар	правая рука
▪ <i>Зүн талас Арслгун Арг Улан Хоһр босад, / «Хээмнь, Хошун минь!» гин / Барун һараснь татад, авад, һарн гисн бийднь, / Тавган хуул уга, зогсад бээв</i> [24].	С левой стороны сидящий, алый Хонгор встал: «Милый мой Хошун!» говорит, за правую руку потянул, но тот не сдвинулся с места [пер. наш].
барун таша	правый бок
▪ <i>Далн негн алд / Билгин шар болд үлдиг / Барун таша деерэн зүүж босв</i> [25].	Встал, прикрепив на правый бок семидесятиодносаженный волшебный, желтый меч [пер. наш].
барун ээм	правое плечо
▪ <i>Йисн алд ут, / Хурвн алд өргн, / Хала цаһан гертэ / Хаһна болд үлдиг / Барун ээм деерэн хаяд, / Уул үрүдэд буувл</i> [26].	В девять саженей длиной, шириной в три сажени, в белом чехле огромный булатный меч взвалил на правое плечо и стал спускаться с горы [пер. наш].
барун эркн	правый порог
▪ <i>Бумбин цаһан өргэн барун эркнд / Бун торһн цолвураснь / Көтлжл авч ирэд, / Бумбин цаһан өргэн / Барун эркнд тохжл бээдг болна</i> [18].	К правой двери (порогу) бумбайской белой юрты подвели за мягкий шелковый чембур, у правой двери (порога) начали седлать [пер. наш].
барун өвдг	правое колено
▪ <i>Алдр богд Жаһр / Барун өвдг деерэн тэвэд, / Барун халхинь үмсэд, / Зүн өвдг деерэн тэвэд, / Зүн халхинь үмсэд оркв</i> [29].	Славный богдо Джангар посадил его на правое колено , в правую щеку поцеловал, посадил на левое колено, в левую щеку поцеловал [пер. наш].
барун дөрэ	правое стремя
▪ <i>Көвцг доран йовгсн / Көк жилиң сумиг татж авад, хаһад оркхда, / Барун дөрэ дораснь давж харлго, йовел</i> [31].	Вытащил синюю стрелу Джилинг из-под подушки седла, и когда выстрелил, летела она, не опережая, рядом с правым стремнем [пер. наш].
барун цох	правый висок
▪ <i>Тедү аңхн дунд / Ээтин арвн тавн наста / Бөк Санл нойн / Дөш мөңгн дуулхиг / Барун цох талан хаңхулад, / Гүн түргдэд харв</i> [23].	В это время пятнадцатилетний силач нойон Санал, на бегу надвинув на правый висок серебряный кованный шлем, выскочил [пер. наш].
барун халх	правая щека
▪ <i>Күнд һарта Саврнь / Күрцгэрн ирэд, / Барун халхонь / Бамбин улан тамһан дарад, / Миңһн нег жилэ алван өгх болһад, / Жаһрин көлд һурв мөргүләд, / Андһаринь авв</i> [31].	Подъехав на Кюрюнг, Савр Тяжелорукий на правой щеке поставил красное бумбайское клеймо, взял клятву, что тысячу и один год будет подать платить, велел трижды поклониться в ноги Джангару [пер. наш].
2) дөрвн үзгин негнь, нарн һардг үзгин зөрүд үзг, нарн суудг һазр	Одна из четырех сторон света, противоположная востоку, место, где заходит солнце
▪ <i>Хурвн һунн наста баатрмуд / Күлгүд деерэн һарад, / Нарн суух барун өңцг темцэд харв</i> [24].	Три трехлетних богатыря вскочили на своих скакунов и направились в сторону запада (заката солнца) [пер. наш].
▪ <i>Дүүвр сээхн күлгүд деер / Децг һурвулн мордад, / Шар-цоохр бээшгэн зөв эргэд, / Шажн ламдан зальврад, / Нарн суух барун өңцг тал / Эн һурвн күлгин элвг сээхн хурдарнь / Долан-долан дөчн йисн хонгт гүүлгэд одв</i> [24].	На прекрасных скакунов разом втроем вскочили, с правой стороны объехав золотисто-пестрый дворец, поклонились Шаджин-ламе, в сторону запада быстро поскакали, семью семь – сорок девять суток проскакали [пер. наш].
▪ <i>Барун бийдк талднь / Барс өтг хойриг / Баһлдулн шиһжэ</i> [28].	С западной (правой) стороны барс и медведь искусно выгравированы [пер. наш].

Заключение

Национальная картина мира отражает кочевой образ жизни, традиции, мировоззрение, природно-климатические условия калмыков. Пространственные прилагательные частотны и широко употребляются в эпосе «Джангар».

Как мы видим, ориентирование по сторонам света у калмыков связано с четырьмя основными направлениями: север – юг и запад – восток. По данным калмыцкого языка, человек располагается лицом на юг, спиной к северу, справа от него запад (*нарн суух үзг* ‘сторона заката солнца’), слева от него восток (*нарн нарх үзг* ‘сторона восхода солнца’).

В связи с тем, что данная работа проведена в рамках проекта «Толковый словарь языка калмыцкого героического эпоса “Джангар”», нашей главной задачей было дать толкование нескольким заголовочным словам: *барун* ‘правый; запад’ – *зун* ‘левый; восток’. В дальнейшем мы рассмотрим прилагательные: *деерк* ‘верхний’ – *дорак* ‘нижний’, *өмнк* ‘передний’ – *ардк* ‘задний’.

Более глубокое изучение пространственных прилагательных, особенностей ориентации, сочетание их с различными лексико-семантическими группами существительных представляет безусловный интерес для будущих исследований, который отразит лексическое богатство калмыцкого языка. Исследование языка эпоса «Джангар» может стать перспективной работой, ценным материалом не только для лингвистов, фольклористов, а также для тех, кто интересуется языком и культурой калмыков.

Литература

1. Апресян Ю. Д. Избранные труды. Т. 1. Лексическая семантика: 2-е изд., испр. и доп. – М.: Школа «Языки русской культуры». Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1995. – 472 с.
2. Всеволодова М. В., Владимирский Е. Н. Способы выражения пространственных отношений в современном русском языке. – М.: Русский язык, 1982. – 264 с.
3. Жуковская Н. Л. Категория и символика традиционной культуры монголов. – М.: Наука, 1988. – 156 с.
4. Жуковская Н. Л. Пространство и время в мировоззрении монголов // Мифы, культы, обряды народов зарубежной Азии. – М.: Гл. ред. вост. лит., 1986. – С. 118-135.
5. Омакаева Э. У. Время и календарь в традиционной культуре калмыков // Время и календарь в традиционной культуре: тезисы докладов Всероссийской научной конференции (г. Санкт-Петербург, октябрь 1999 г.). – СПб.: Лань, 1999. – С. 76-78.
6. Бакаева Э. П. Добуддийские верования калмыков // История Калмыкии с древнейших времен до наших дней: в 3 т. Т. 3. – Элиста: Издательский дом «Герел», 2009. – С. 176-218.
7. Есенова Т. С. Русский язык в Калмыкии: социокультурные портреты и лингвокультурные типажи. – Элиста: Калм. гос. ун-т, 2007. – 192 с.
8. Селеева Ц. Б. Динамические и статические свойства пространства и времени в калмыцком героическом эпосе «Джангар» // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. – 2011, № 1. – С. 173-177.
9. Пюрбеев Г. Ц. Эпос «Джангар»: культура и язык. 2-е изд., перераб. – Элиста: ЗАОР «НПП “Джангар”», 2015. – 280 с.
10. Нифанова Т. С. Обозначения сторон света как лингвистическая проблема // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. – 2012, № 2. – С. 81-84.
11. Грамматика калмыцкого языка. Фонетика и морфология. – Элиста: Калмыцкое кн. изд-во, 1983. – 335 с.
12. Чекарева Е. С. Прилагательные пространственной ориентации в древнегреческом языке // Universum: Филология и искусствоведение: электрон. научн. журн. – 2014, № 2 (4). URL: <http://7universum.com/ru/philology/archive/item/1009> (дата обращения: 19.06.2018).
13. Бачаева С. Е. Толковый словарь языка калмыцкого героического эпоса «Джангар»: дефиниции, обозначающие возраст // Вестник НИИ гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия. – Саранск, 2017, № 4 (44). – С. 170-178.
14. Мулаева Н. М. Титульные лексемы *хан*, *хаан*, *хатн* в Толковом словаре языка калмыцкого героического эпоса «Джангар» // Монголоведение: сб. науч. ст. Вып. 10. – Элиста: КалмНЦ РАН, 2017. – С. 5-16.

15. Куканова В. В. Толковый словарь языка калмыцкого героического эпоса «Джангар»: принципы и проблемы составления словарных статей // «Джангар» и эпические традиции тюрко-монгольских народов: проблемы сохранения и исследования: материалы III Междуна. науч. конф., посвящ. 75-летию Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН (г. Элиста, 15-16 сентября 2016 г.). – Элиста: КИГИ РАН, 2016. – С. 7-12.
16. Белозерова Л. В. Отражение картины мира английскими пространственными прилагательными // Вестник Санкт-Петербургского университета. – 2007. Сер. 9. Вып. 1. Ч. 2. – С. 140-144.
17. Стороны света // Википедия: Свободная энциклопедия [Электронный ресурс]. URL: [https://ru.wikipedia.org/wiki/Стороны света](https://ru.wikipedia.org/wiki/Стороны_света) (дата обращения: 19.06.2018).
18. Песня из репертуара Балдра Наснк (Насанки Балдырова). «Алдр богд Жаңһрахн Өэх Догшн Маңна хаанла бээр бэрлдсн бөлг» («О битве [богатырей] Джангара с лютым Грозным Догшин Мангна ханом»). – Текст рукописи, переложенный на соврем. калмыц. яз. и загруженный в программу TextAnalyzer.
19. Багацохуровский цикл песен. «Аср Улан Хоңһр Догшн Шар Маңһс хааг эмдэр кел бэрж авч иргсн бөлг» («О том, как Улан Хонгор Могучий пленил и доставил живым свирепого хана Шара Мангаса»). – Текст рукописи, переложенный на соврем. калмыц. яз. и загруженный в программу TextAnalyzer.
20. Калмыцко-русский словарь / Под ред. Б. Д. Муниева. – М.: Русский язык, 1977. – 768 с.
21. Тодаева Б. Х. Опыт лингвистического исследования эпоса «Джангар». – Элиста: Калм. кн. изд-во, 1976. – 279 с.
22. Манджикова Б. Б. Толковый словарь калмыцкого языка (пособие для учащихся). – Элиста: АПП «Джангар», 2002. – 171 с.
23. Малодербетовский цикл песен. «Догшн Шар Гүргү Маңһс хааг Дуут Улан Шовшур дөрэцүлсн бөлг» («О победе славного Алого Шовшура над свирепым ханом мангасов Шара Гюргю»). – Текст рукописи, переложенный на соврем. калмыц. яз. и загруженный в программу TextAnalyzer.
24. Цикл песен из репертуара Овла Эляева. «Хошун Улан баатр Жилһн Аля Шонхр хурвна бөлг» («Песнь о богатыре Хара Джилгане, Аля Шонхоре, Алом Хошуне»). – Текст рукописи, переложенный на соврем. калмыц. яз. и загруженный в программу TextAnalyzer.
25. Цикл песен из репертуара Овла Эляева. «Баатр Хар Жилһн хаанла бээр бэрлдсн бөлг» («Песнь о битве с ханом Хара Жилганом»). – Текст рукописи, переложенный на соврем. калмыц. яз. и загруженный в программу TextAnalyzer.
26. Цикл песен из репертуара Басңһа Мукөвүн (Мукебена Басангова). «Жаңһрин бийиннь түрүн төрән авгсн бөлг» («О том, как Джангар стал впервые править государством»). – Текст рукописи, переложенный на соврем. калмыц. яз. и загруженный в программу TextAnalyzer.
27. Малодербетовский цикл песен. «Ут Цаһан Маңһсиг богд Жаңһр дөрэцүлсн бөлг» («О победе богдо Джангара над мангасом Уту Цаганом»). – Текст рукописи, переложенный на соврем. калмыц. яз. и загруженный в программу TextAnalyzer.
28. Багацохуровский цикл песен. «Дуут богд Жаңһр Догшн Хар Кинсиг дөрэцүлсн бөлг» («О том, как славный богдо Джангар свирепого Хара Кинеса покорил»). – Текст рукописи, переложенный на соврем. калмыц. яз. и загруженный в программу TextAnalyzer.
29. Цикл песен из репертуара Давы Шавалиева. «Азг Улан Хоңһрин гер авлһна бөлг» («Песня о женьтибе Азыг Улан Хонгора»). – Текст рукописи, переложенный на соврем. калмыц. яз. и загруженный в программу TextAnalyzer.
30. Цикл песен из репертуара Басңһа Мукөвүн (Мукебена Басангова). «Аю Манзан Буурлта Өэх Маңна хаана очн болгсн Уланга Нарни Герл гидг баатр Жаңһрахна шижтэ тавн юм сурж иргсн бөлг» («О том, как богатырь Нарни Герел Грозного Мангна хана, владельца чалого [коня] Аю Манзан, прибыл на искроподобном коне Улан с требованием выдать пять сокровищ [страны] Джангара»). – Текст рукописи, переложенный на соврем. калмыц. яз. и загруженный в программу TextAnalyzer.
31. Цикл песен из репертуара Овла Эляева. «Буурл һалзн мөртэ Бульһдрин көвүн Догшн Хар Санлын бөлг» («Покорение Саналом Смутглолицым Грозным страны мангасов и подчинение ее Джангару»). – Текст рукописи, переложенный на соврем. калмыц. яз. и загруженный в программу TextAnalyzer.

References

1. Apresyan Yu. D. *Izbrannye trudy. T. 1. Leksicheskaya semantika* [Selected works. Vol. 1. Lexical semantics].

2-e izd., ispr. i dop. Moscow, Shkola "Yaziki russkoj kul'tury", Izdatel'skaya firma "Vostochnaya literatura" RAN, 1995, 472 p.

2. Vsevolodova M. V., Vladimirovskij E. N. *Sposoby vyrazheniya prostranstvennyh odnoshenij v sovremennom russkom yazyke* [Ways of expression of the spatial relations in modern Russian]. Moscow, Russkij yazyk, 1982, 264 p.

3. Zhukovskaya N. L. *Kategoriya i simbolika tradicionnoj kul'tury mongolov* [Category and symbolics of traditional culture of Mongols]. Moscow, Nauka, 1988, 156 p.

4. Zhukovskaya N. L. *Prostranstvo i vremya v mirovozzrenii mongolov* [Space and time in outlook of Mongol]. In: *Mify, kul'ty, obryady narodov zarubezhnoj Azii* [Myths, cults, ceremonies of the people of foreign Asia]. Moscow, 1986, pp. 118-135.

5. Omakeeva E. U. *Vremya i kalendar' v tradicionnoj kul'ture kalmykov* [Time and the calendar in the traditional culture of Kalmyks]. In: *Vremya i kalendar' v tradicionnoj kul'ture: tezisy dokladov Vserossiyskoj nauchnoj konferensii (g. Sankt-Peterburg, 31 oktyabrya 1999 g.)* [Time and the calendar in traditional culture: theses of reports of the All-Russian scientific conference (Saint Petersburg, October, 1999)]. Saint Petersburg, Lan', 1999, pp. 76-78.

6. Bakaeva E. P. *Dobuddijskie verovaniya kalmykov* [Pre-Buddhist beliefs of Kalmyks]. In: *Istoriya Kalmykii s drevnejshih vremen do nashih dnei: v 3 t. T. 3* [The history of Kalmykia from ancient times to the present day: in 3 vol. Vol. 3]. Elista, Izdatel'skij dom "Gerel", 2009, pp. 176-218.

7. Esenova T. S. *Russkij yazyk v Kalmykii: sociokul'turnye portrety i lingvokul'turnye tipazhi* [Russian in Kalmykia: sociocultural portraits and linguocultural types]. Elista, Kalm. gos. un-t, 2007, 192 p.

8. Seleeva C. B. *Dinamicheskie i staticheskie svoystva prostranstva i vremeni v kalmyckom geroicheskom epose "Dzhangar"* [Dynamic and static properties of space and time in the Kalmyk heroic epic "Dzhangar"]. In: *Vestnik Kalmyckogo instituta gumanitarnykh issledovanij RAN* [Bulletin of the Kalmyk institute of humanitarian researches of RAN]. 2011, No. 1, pp. 173-177.

9. Pyurbuev G. C. *Epos "Dzhangar": kul'tura i yazyk* [Epic "Dzhangar": culture and language]. 2-e izd., pererab. Elista, ZAO "NPP «Dzhangar»", 2015, 280 p.

10. Nifanova T. S. *Oboznacheniya storon sveta kak lingvisticheskaya problema* [Designations of parts of the world as linguistic problem]. In: *Vestnik Severnogo (Arkticheskogo) federal'nogo universiteta. Seriya: Gumanitarnye i social'nye nauki* [Bulletin of the Northern (Arctic) federal university. Series: Humanitarian and social sciences]. 2012, No. 2, pp. 81-84.

11. *Grammatika kalmyckogo yazyka. Fonetika i morfologiya* [Grammar of the Kalmyk language. Phonetics and morphology]. Elista, Kalmyckoe kn. izd-vo, 1983, 335 p.

12. Chekareva E. S. *Prilagatel'nye prostranstvennoj orientacii v drevnegrecheskom yazyke* [Adjectives of spatial orientation in Ancient Greek language]. In: *Universum: Filologiya i iskusstvovedenie: elektron. nauchn. zhurn.* [Universum: Philology and art criticism: online scientific journal]. 2014, No. 2 (4). URL: <http://7universum.com/ru/philology/archive/item/1009> (accessed June 19, 2018).

13. Bacheva S. E. *Tolkovyj slovar' yazyka kalmyckogo geroicheskogo eposa "Dzhangar": definicii, oboznachayushchie vozrast* [Explanatory dictionary of language of the Kalmyk heroic epic "Dzhangar": the definitions designating age]. In: *Vestnik NII gumanitarnykh nauk pri Pravitel'stve Respubliki Mordoviya* [Bulletin of scientific research institute of the humanities at the Government of the Republic of Mordovia]. Saransk, 2017, No. 4 (44), pp. 170-178.

14. Mulaeva N. M. *Titul'nye leksemy han, haan, hatn v Tolkovom slovare yazyka kalmyckogo geroicheskogo eposa "Dzhangar"* [Title lexemes the han, haan, hatn in the Explanatory dictionary of language of the Kalmyk heroic epic "Dzhangar"]. In: *Mongolovedenie: sb. nauch. st. Vyp. 10* [Mongolovedeniye: collection of scientific articles. Iss. 10]. Elista, KalmNC RAN, 2017, pp. 5-16.

15. Kukanova V. V. *Tolkovyj slovar' yazyka kalmyckogo geroicheskogo eposa "Dzhangar": principy i problemy sostavleniya slovarnykh statej* [Explanatory dictionary of language of the Kalmyk heroic epic "Dzhangar": principles and problems of drawing up dictionary entries]. In: *"Dzhangar" i ehicheskie tradicii tyurko-mongol'skih narodov: problemy sohraneniya i issledovaniya: materialy III Mezhdunar. nauch. konf., posvyashch. 75-letiyu Kalmyckogo instituta gumanitarnykh issledovanij RAN (g. Elista, 15-16 sentyabrya 2016 g.)* ["Dzhangar" and epic traditions of Turkic-Mongolian peoples: problems of preservation and research: materials of the 3rd International scientific conference devoted to the 75 anniversary of the Kalmyk institute of humanitarian researches of RAN (Elista, September 15-16, 2016)]. Elista, KIGI RAN, 2016, pp. 7-12.

16. Belozeroва L. V. *Otazhenie kartiny mira anglijskimi prostranstvennymi prilagatel'nyimi* [Reflection of a picture of the world English spatial adjectives]. In: *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta* [Bulletin of the St. Petersburg University]. 2007, Ser. 9. Iss. 1, part 2, pp. 140-144.

17. *Storony sveta* [Parts of the world]. In: Wikipedia [Web resource]. URL: [https://www.wikipedia.org/wiki/Storony sveta](https://www.wikipedia.org/wiki/Storony_sвета) (accessed June 19, 2018).

18. *Pesnya iz repertuara Baldra Nasnk. "Aldr bogd Žanyrahn ääh Dogshn Maḡna haanla bäär bärldgsn bölg"* [The song from the repertoire of Nasanki Baldyrov. "About fight of [athletes] of Dzhangar with fierce Grozny Dogshin Mangna the han"]. The text of the manuscript, translated into modern Kalmyk lang. and loaded into TextAnalyzer.

19. *Bagacohurovskij cikl pesen. "Asr Ulan Hoḡyr Dogshn Shar Maḡys haag ämdär kel bärž avch irgsn bölg"* [The Bagatsokhurovsky cycle of songs. "How the Uhlan Hongor Moguchy has captivated and I brought living the furious han Shar Mangas"]. The text of the manuscript, translated into modern Kalmyk lang. and loaded into TextAnalyzer.

20. *Kalmycko-russkij slovar'* [Kalmyk-Russian dictionary]. Pod red. B. D. Munieva. Moscow, Russkij yazyk, 1977, 768 p.

21. Todaeva B. H. *Opyt lingvisticheskogo issledovaniya eposa "Dzhangar"* [Experience of a linguistic research of the epic "Dzhangar"]. Elista, Kalm. kn. izd-vo, 1976, 279 p.

22. Mandzhikova B. B. *Tolkovyj slovar' kalmyckogo yazyka (posobie dlya uchashchihsya)* [Explanatory dictionary of the Kalmyk language (a grant for pupils)]. Elista, APP "Dzhangar", 2002, 171 p.

23. *Maloderbetovskij cikl pesen. "Dogshin Shar Gürgü Maḡys haag Duut Ulan Shovshur döräcülgsn bölg"* [Maloderbetovsky cycle of songs. "About nice Scarlet Shovshur's victory over the furious khan of mangas Shara Gyurgyu"]. The text of the manuscript, translated into modern Kalmyk lang. and loaded into TextAnalyzer.

24. *Cikl pesen iz repertuara Ovla Elyaeva. "Hoshun Ulan baatr Žilyḡ Alya Shonḡr hurvna bölg"* [A cycle of songs from Ovl Elyaev's repertoire. "A song about the athlete Chara Dzhlilgane, Alya Shonkhore, Scarlet Hoshuna"]. The text of the manuscript, translated into modern Kalmyk lang. and loaded into TextAnalyzer.

25. *Cikl pesen iz repertuara Ovla Elyaeva. "Baatr Har Žilyḡ haanla bäär bärldsn bölg"* [A cycle of songs from Ovl Elyaev's repertoire. "A song about fight with the khan Chara Zhilgan"]. The text of the manuscript, translated into modern Kalmyk lang. and loaded into TextAnalyzer.

26. *Cikl pesen iz repertuara Baḡḡa Mukövün. "Žanyrin bijinn' türün törän avgsn bölg"* [A cycle of songs from Mukeben Basangov's repertoire. "How Dzhangar began to rule for the first time the state"]. The text of the manuscript, translated into modern Kalmyk lang. and loaded into TextAnalyzer.

27. *Maloderbetovskij cikl pesen. "Ut Cahan Maḡysig bogd Žanyr döräcülgsn bölg"* [The Maloderbetovsky cycle of songs. "About a victory of Bogdo Dzhangara over mangasy to Ut Tsaganom"]. The text of the manuscript, translated into modern Kalmyk lang. and loaded into TextAnalyzer.

28. *Bagacohurovskij cikl pesen. "Duut bogd Žanyr Dogshn Har Kinsig döräcülgsn bölg"* [The Bagatsokhurovsky cycle of songs. "How nice богдо Dzhangar furious Chara Kinesa has subdued"]. The text of the manuscript, translated into modern Kalmyk lang. and loaded into TextAnalyzer.

29. *Cikl pesen iz repertuara Davy Shavaliyeva. "Azg Ulan Hoḡyrin ger avlyḡa bölg"* [A cycle of songs from Dava Shavaliyev's repertoire. "The song about a marriage of Azyg the Uhlan Hongora"]. The text of the manuscript, translated into modern Kalmyk lang. and loaded into TextAnalyzer.

30. *Cikl pesen iz repertuara Baḡḡa Mukövün. "Ayu Manzan Buurlta ääh Maḡna haana ochḡ bolgsn Ulanta Narni Gerl gidg baatr Žanyrahna shižitā tavn yum surž irgsn bölg"* [A cycle of songs from the repertoire of Mukeben Basangov. "How the athlete of Narnia Gerel Groznogo Mangna of the khan, the owner of roan [horse] to Ai Manzan, has arrived on a sparky horse the Uhlan demanding to give five treasures [country] of Dzhangar"]. The text of the manuscript, translated into modern Kalmyk lang. and loaded into TextAnalyzer.

31. *Cikl pesen iz repertuara Ovla Elyaeva. "Buurl yalzḡ mörtä Bul'ḡyrin kövün Dogshn Har Sanlyḡ bölg"* [A cycle of songs from Ovl Elyaev's repertoire. "Conquest of the country of mangas by Sanal the Swarthy Terrible and its submission to Dzhangar"]. The text of the manuscript, translated into modern Kalmyk lang. and loaded into TextAnalyzer.

DOI 10.25587/SVFU.2018.11.16946

УДК 398.22(=512.157)

А. Ф. Корякина

Северо-Восточный федеральный университет им. М. К. Аммосова

УСТОЙЧИВЫЕ МОТИВЫ ОЛОНХО: ТРАНСФОРМАЦИЯ ВО ВРЕМЕНИ

Аннотация. Якутский героический эпос развивается на общем сюжетобразующем фоне, у него в основном единый канон сюжета, образов, мотивов, языковых формул, типических мест. Однако эпос меняется во времени, он может иметь совокупность отличий, что связано с особенностями материальной и духовной потребностей каждого поколения. Сегодня в Якутии сказительством занимаются представители нового поколения олонхосутов, которые в отличие от олонхосутов раннего периода, владея грамотой, имеют возможность учиться сказительскому искусству по публикациям, аудио-, видеозаписям, они производят самозаписи текстов своих олонхо, издают их. Сравнительное изучение «текстовой материи» классических и современных эпических произведений, выявление признаков статичности и трансформации во времени подводит к выводу, что решение этих вопросов еще не нашло надлежащего места в современной эпосоведческой науке. В целях восполнения в некоторой мере этого пробела в данной статье освещаются результаты сравнительного анализа сюжетных мотивов в текстах олонхо якутских сказителей, принадлежащих к различным поколениям. Изучены традиционно устойчивые архаичные мотивы эпического времени, сотворения мира, родины богатыря, заселения Среднего мира племенами *ураангхай саха*; мотивы появления богатыря-защитника, похищения чудовищем девушки племени *айыы*, сражения между богатырями *айыы* и *абаасы*, победы богатыря *айыы* после всевозможных приключений, освобождения плененной женщины; мотивы женитьбы богатыря *айыы* и установления мира на Среднем мире. Автор приходит к выводу, что эпическая традиция меняется во времени, испытывает разнообразные его влияния и вбирает нечто новое, в итоге текст олонхо претерпевает трансформации. В текстах современных олонхо наблюдаются упрощение или упущение некоторых мотивов и тенденция к сокращению объемов текстов. Однако такие изменения не влияют на традиционную сюжетно-композиционную структуру олонхо.

Результаты исследования могут быть использованы в научном изучении одной из малоразработанных тем якутской фольклористики – трансформации во времени устойчивых мотивов традиционного олонхо.

Ключевые слова: эпос, олонхо, эпические традиции, сюжетно-композиционная структура, устойчивые мотивы, архаичное олонхо, современное олонхо, трансформация во времени, отличительные особенности, авторское привнесение.

Благодарности: Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 16-06-00505 (а).

А. Ф. Корякина

Stable motifs of olonkho: transformation in time

Abstract. The Yakut heroic epic develops on the general plot-forming background, it basically has a single canon of the plot, images, motifs, language formulas, typical places. However, the epic changes in time, it may have a set of differences, which is associated with the peculiarities of the material and spiritual needs of each

КОРЯКИНА Антонина Федоровна – к. пед. н., зав. сектором «Текстология олонхо» Научно-исследовательского института Олонхо Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова, Якутск, Россия.

E-mail: aitalilen@mail.ru

KORYAKINA Antonina Fedorovna – Candidate of Education, Head of Sector “Textology of olonkho” of Scientific Research Institute of Olonkho, North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia.

E-mail: aitalilen@mail.ru

generation. Today in Yakutia, representatives of the new generation of olonkhosuts are engaged in storytelling, who, unlike olonkhosuts of the early period, are educated, have the opportunity to learn the art of storytelling on publications, audio, video recordings, they produce self-recordings of their olonkho texts and publish them. A comparative study of the "textual matter" of classical and modern epic works, the identification of signs of static and transformation in time, leads to the conclusion that the solution of these questions has not yet found a proper place in today's epic studies. In order to closing the gap, this article highlights the results of a comparative analysis of plot motifs in the texts of the Yakut olonkho narrators belonging to different generations. The traditionally stable archaic motifs of the epic time, the creation of the world, the homeland of the hero, the settlement of the Middle World by the *Uraangay Sakha* tribes were studied; the motives of the appearance of the warrior-defender, the abduction by the monster of the girl of the *aiyy* tribe, the battles between the warriors of *aiyy* and *abaasy*, the victories of the warrior of *aiyy* after divers adventures, the release of the captive woman; motives for the marriage of the warrior *aiyy* and the establishment of peace in the Middle World. The author comes to the conclusion that the epic tradition changes over time, experiences its various influences and absorbs something new, as a result, the text of the olonkho undergoes transformations. In the texts of modern olonkho, simplification or omission of some motives and a tendency to reduce the volume of texts are observed. However, such changes do not affect the traditional plot and compositional structure of the olonkho.

The results obtained in the study can be used in the scientific study of one of the underdeveloped themes of Yakut folkloristics – the transformation in time of the stable motifs of the traditional olonkho.

Keywords: epic, olonkho, epic traditions, plot-compositional structure, stable motifs, archaic olonkho, modern olonkho, transformation in time, distinctive features, author's addition.

Acknowledgments: The study was carried out with the financial support of the Russian Foundation for Basic Research in the framework of the scientific project No. 16-06-00505 (a).

Введение

В первоначальном своем бытовании якутское сказительство творчески развивалось в устном виде благодаря наличию в народной среде знатоков эпоса, оно поддерживалось, передавалось от поколения к поколению. Каждое время рождало своих олонхосутов. Якутское сказительство, пройдя века, дошло до нас. Какие изменения претерпело дошедшее до нашего времени олонхо? Насколько олонхо меняется во времени, в культурном пространстве? Чем отличается развивающееся в письменном виде олонхо современных грамотных олонхосутов?

Корифеи научного изучения олонхо занимались проблемами происхождения якутского эпоса и истоков его формирования. Г. В. Ксенофоновым, А. П. Окладниковым, Г. П. Башариным, А. Е. Мординовым, А. Е. Кулаковским, П. А. Ойунским, Д. К. Сивцевым – Суорун Омоллоон, И. В. Пуховым, Г. У. Эргисом, Н. В. Емельяновым, В. Н. Ивановым и мн. др. было установлено южное происхождение олонхо. А. П. Окладников выдвинул гипотезу о том, что «якутское олонхо первоначально сложилось на юге, далеко от Средней Лены, на южной родине предков якутов» [1, с. 276]. Из якутских исследователей-фольклористов советского периода П. А. Ойунский, Д. К. Сивцев – Суорун Омоллоон, И. В. Пухов тоже сочли, что олонхо появилось в то время, когда «предки якутов жили на своей прежней родине и тесно общались с древними предками тюрко-монгольских народов Алтая и Саян» [2, с. 9]. Зародившись таким образом на юге, претерпевая трансформации в процессе общения с другими народами, искусство сказывания олонхо дошло до Якутии и распространилось по всей её территории. По вопросу формирования древней эпической традиции интерес вызывают исследования В. М. Никифорова, который, обращаясь к истокам генезисных предпосылок якутского героического эпоса олонхо, каждый этап его развития охарактеризовал разнообразными формами трансформации и эволюции. Исследователь считает, что в олонхо воспевается славное прошлое народа, и что прямая связь с этой славной прошлой реальностью прослеживается в эпической традиции народа, которую ученый разделяет на несколько этапов: «Эту действительность, растянутую во времени, мы разделили на условные названия, расположили в следующем порядке: туранский, хунно-китайский, телеуйгурский, древнетюркский, кыргызский, монгольский, уранхайский. Это не значит, что они идут друг за другом в строгой последовательности, но могут накладываться и быть на некоторых своих отрезках синхронными, например, начальный и второй

(из них первый отражает в основном духовную сферу)» [3, с. 14]. О том, что эволюцию эпоса можно проследить, сравнивая его устойчивые элементы, эпические формулы и типические места, доказал молодой исследователь Ю. П. Борисов. Он рассмотрел в сравнительном аспекте устойчивость ритмико-синтаксических параллелизмов в текстах якутского олонхо и тюрко-монгольских эпосов и нашел, что в них «прослеживаются параллели структурной организации и семантической нагрузки между рассматриваемыми примерами, которые выступают в качестве эпических формул и типических мест» [4, с. 49]. Своими выводами исследователь подтверждает гипотезу своих предшественников ученых, что в древности, еще до прибытия на Среднюю Лену, предки якутов имели тесные культурные связи с алтайцами, хакасами и западными бурятами (эхирит-булагатами), которые можно рассматривать как взаимопроникновения и взаимовлияния языков данных народностей [5, с. 88]. В. В. Илларионов [6], Т. В. Илларионова [7], А. А. Кузьмина [8], исследуя региональные особенности текстов олонхо, установили, что в них обнаруживаются отличия и изменения в зависимости от территориальных зон бытования. Зоной зарождения и распространения якутского героического эпоса олонхо, по предположению современных исследователей, является Центральная Якутия, где бытовала устойчивая эпическая традиция. Прочно сформировавшаяся эпическая традиция центральной зоны оказывала большое влияние на другие территории бытования олонхо.

В исполнении эпических сказаний большинство исследователей подчеркивают приверженность сказителей к устойчивости. Вместе с тем, наряду с соблюдением эпических канонов, обязательных структурных элементов, они отмечают в исполнении некоторых сказителей присутствие творческого начала. Но все это происходило в пределах соблюдения эпических традиций. Перенимая у олонхосутов-профессионалов «устойчивые конструкции, представляющие собой основные структурообразующие элементы эпического текста», каковыми являются «эпические периоды (тирады), типические общие места» [9, с. 52-53], молодые олонхосуты начинали варьировать свой текст от исполнения к исполнению. В творчестве таких сказителей каждое исполнение того или иного эпоса отличается от предыдущего исполнения.

Исходя из изучения источниковой базы проблем сравнительного изучения «текстовой материи» классических и современных эпических произведений, устойчивости и трансформаций во времени, мы приходим к выводу, что решение этих вопросов еще не нашло надлежащего места в сегодняшней эпосоведческой науке. В целях восполнения в некоторой мере этого пробела в данной статье будут освещены результаты сравнительного анализа сюжетных мотивов текстов олонхо якутских сказителей, принадлежащих к различным поколениям. При этом будут изучены традиционно устойчивые архаичные сюжетообразующие мотивы в якутском олонхо: описание эпического времени первотворения, родины богатыря, сотворение мира, заселение Среднего мира племенами *ураангхай саха*; похищение чудовищем девушки племени *айыы*, сражение между богатырем *айыы* и *абаасы*, победа богатыря *айыы* после всевозможных приключений, освобождение плененной женщины; женитьба богатыря *айыы* и установление мира на Среднем мире. В результате будет выявлено, в каком виде сохраняется эпическая традиция сюжетных мотивов, как изменения претерпевает и происходит ли искажение.

Олонхосуты разных периодов бытования сказительского искусства

Эпическое сказительство всегда было достоянием одаренных представителей народа. В народной памяти сохранилась целая плеяда легендарных, выдающихся сказителей раннего периода: К. Г. Оросин, Т. В. Захаров – Чээбий, Н. А. Абрамов – Кынат, Д. М. Говоров, И. Н. Винокуров – Табаахырап, И. М. Харитонов – Саахардаах Джуона и мн. др. Эти носители эпического знания и эпической памяти, родившиеся во второй половине XIX в., выросли в эпической среде, перенимали от старшего поколения искусство воспроизведения эпоса в традиционной устной форме. Пик наивысшего развития их сказительского творчества пришлось к последним годам XIX в. и первой половине XX в. В последующие годы развитие сказительского искусства Якутии приостановилось по разным причинам.

Только начиная с конца 80-х гг. XX в. стало возрождаться якутское сказительство. Эпическое творчество получило государственную поддержку, вместе с тем стали появляться одаренные олонхосуты. Имена якутских сказителей В. О. Каратаева, Д. И. Томской – Чайка, П. Е. Решетникова, К. Н. Никифорова и др. утвердились в истории как об олонхосутах, хранителей и

носителях эпического знания. Эти олонхосуты, чье детство и отрочество прошли в годы, когда еще было живое эхо эпической традиции. Некоторые из них унаследовали творчество последних олонхосутов-земляков. Благодаря таланту и мастерству этих олонхосутов сказительское искусство олонхо в Якутии приобрело новое дыхание.

Сегодня на смену этим олонхосутам пришло поколение представителей народа, в основном, занимающихся исполнительским искусством. Однако некоторая часть из них создают свои варианты олонхо. В творчестве современных олонхосутов наряду с соблюдением эпических канонов, обязательных структурных элементов отмечается присутствие творческого начала. Среди таких олонхосутов можно отметить В. И. Иванова – Чиллэ и В. Д. Данилова – Бэсэлэйдээх.

Исследование ведется на материале текстов эпических произведений представителей разных поколений сказителей: К. Г. Оросина (Таттинский улус), В. О. Каратаева (Вилуйский улус), В. Д. Данилова – Бэсэлэйдээх (г. Якутск), В. И. Иванова – Чиллэ (Нюрбинский улус).

Оросин Константин Григорьевич (1858-1903) родился в Игидейском наслеге Таттинского улуса. Этот представитель олонхосутов второй половины XIX в. внес неоценимый вклад в развитии национального искусства тем, что первым в истории якутской письменности увековечил текст монументального эпоса олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» («Дьулуруйар Ньургун Боотур»).

Олонхосут второй половины XX в. Каратаев Василий Осипович (1926-1990) родился в Борогонском наслеге Вилуйского улуса. Репертуар Василия Осиповича насчитывал 5 олонхо: «Могучий Эр Соготов» («Модун Эр Соҕотох»), «Богатырь Эрбэхтэй Меткий» («Эрбэхтэй Бэргэн бухатырь»), «Богатырь Дитя Сирота» («Оҕо Тулаайах бухатырь»), «Уолуйа Боотур», «Джирибинэ Боотур» («Дьэргэлгэн Сүүрүк аттаах Дьырибинэ Боотур»).

Занявшийся сказительством в зрелом возрасте олонхосут современности Данилов Владимир Дмитриевич (1935 г. р.) родился в Хаданском наслеге Сунтарского улуса. Имеет высшее филологическое образование. В 1986 г. стал сказывать собственное олонхо «Богатырь Батыя Бэрт со неспотыкающимся гнедым жеребцом» («Бүдүрүйэри билбэтэх борон тураҕас аттаах Батыя Бэрт бухатырь»). В 1995 г. записал текст своего олонхо.

Самый молодой из четырех олонхосутов Иванов Василий Иванович – Чиллэ (1950 г. р.) родился в наслеге Хорула Нюрбинского улуса. У олонхосута в репертуаре числятся 7 олонхо. Среди них – «Богатырь Кюн Кюбээджэ» («Күннүк сиртэн көстөр күөнэ көбөччөр аттаах Күн Күбээдьэ бухатырь»). Василий Иванович в данное время находится в расцвете сказительской деятельности.

В отличие от своих предшественников олонхосуты современного периода, будучи грамотными, сами производили записи текстов своих олонхо.

Устойчивые мотивы олонхо

По тематике олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» К. Г. Оросина [10], «Джирибинэ Боотур» В. О. Каратаева [11], «Богатырь Батыя Бэрт» В. Д. Данилова [12], «Богатырь Кюн Кюбээджэ» В. И. Иванова [13] относятся к олонхо о защитниках племени *айыы* и *ураангхай саха* (по классификации Н. В. Емельянова [14]). Основное содержание их сюжетов классическое: описывается защита богатырями людей племени *айыы* от агрессивных нашествий *абаасы* – чудовищ.

В большинстве рассматриваемых текстов олонхо присутствует классический мотив эпического времени. Наиболее характерное архаичным олонхо описание эпического времени дается в олонхо В. О. Каратаева, зачин олонхо содержит формульное изложение эпического времени – времени первотворения: Пока на свет не родились три якута, / Пока не появились четыре якута, / Пока не видно было пяти якутов, / Пока не было сотворено шесть якутов, / Пока не было обжито десять улусов, / Пока не отмечено было пять улусов [пер. наш]. В описании эпического времени не отходят от традиции и В. И. Иванов, В. Д. Данилов.

Архаичные мотивы сотворения мира и заселения Среднего мира племенами *ураангхай саха* присутствуют только в тексте олонхо К. Г. Оросина. В олонхо В. О. Каратаева, В. Д. Данилова и В. И. Иванова эти мотивы отсутствуют. В данном случае мы видим, что современное олонхо развивается в сторону упрощения или упущения некоторых мотивов.

Широко описывается во всех четырех текстах олонхо устойчивый мотив описания Среднего мира, в котором живут люди племени *айыы*. Например, у К. Г. Оросина читаем: «Эта местность,

как пуп земли, / Прочно в полном расцвете утвердилась, / И как самое великолепное средоточие мира / В полной и пышной красе установилась. / Достигла она предельного совершенства / Как (необозримая) такая равнина, / Что неведомо, есть ли у неё противоположная грань, / Неизвестно, имеет ли она потусторонний край; / С пространством необъятным, / с очертаниями невидимыми / Широкой вольготной страной стала она» [10, с. 65]. Описание окружающего мира, красоты земли олонхо у В. О. Каратаева, В. И. Иванова, В. Д. Данилова также дается с широким использованием богатого арсенала изобразительно-художественных средств. С помощью непомерно богатого языка сказителей описываемая страна богатырей – Средний мир – обретает невиданную красоту, захватывающее величие.

По-разному дается мотив появления богатыря-защитника. У К. Г. Оросина будущего богатыря Нюргун Боотура поселяют в Средний мир для защиты племен *айыы* («родственников божества») от нашествий *абаасы* – чудовищ из Нижнего мира: «чтоб улусы солнечные защитить, чтоб людей от гибели оградить». В. О. Каратаев повествует о чудесном появлении богатыря: у престарелых супругов старика Архаанньал Тойон и старухи Айыы Кууралджын Хотун неожиданно рождается будущий богатырь. Этот красивый мальчик растет не по дням, а по часам. Подрастая, начинает печалиться от того, что у него нет имени. Однажды к молодому человеку прилетает шаманка Айыы Джугагастай и извещает его о том, что он назначен защитником племени *айыы*, наречен богатырем Джирибинэ Боотур с Маревоскакуном. Она советует ему отправиться к великому кузнецу Кыдай Бахсылаану и просить неиссякаемой силы, выносливости, мощи. У Кыдай Бахсылаана Джирибинэ Боотур проходит ритуал посвящения в богатыри и назначается защитником племени *айыы*. Главный герой олонхо В. Д. Данилова богатырь Батыя Бэрт свыше назначен защитником племени *айыы* и заселен в Средний мир. В олонхо В. И. Иванова не описывается становление богатыря, не указывается его происхождение. В нем с самого начала говорится, что богатырь *айыы* Кюн Кюбээджэ является богатырем и защитником. Это свидетельствует о том, что мотив в более позднем варианте трансформирован.

В архаичных олонхо в процессе становления богатыря-защитника необходимыми элементами становятся конь и богатырские доспехи. Конь у богатыря – и верный друг, и добрый советчик, и непрменный спаситель. А богатырские доспехи специально заказывают у знаменитых кузнецов. В олонхо К. Г. Оросина Нюргун Боотура богатырским конем и полным воинским вооружением снабжают родители. Главному герою В. О. Каратаева кузнецы дарят коня Джэргэлгэн Сюрююк (Маревоскакун), который говорит человеческим языком и советует молодому человеку всегда следовать его наставлениям. Богатырь Батыя Бэрт, герой олонхо В. Д. Данилова, готовясь к боевому походу, призывает уже имеющегося коня – неспотыкающегося гнедого жеребца. А происхождение коня в олонхо В. И. Иванова не упоминается.

Мотив похищения женщины племени *айыы* является завязкой конфликта главного героя с богатырем *абаасы* во всех рассматриваемых текстах олонхо. Заметим, что И. В. Пухов различает четыре вида основных мотивов, с которых начинаются действия богатырей: 1) нападение богатыря *абаасы* на семью других людей *айыы*; 2) нападение на семью главного героя; 3) герой отправляется на поиски невесты; 4) герой отправляется на поиски приключений [15, с. 60-61]. В олонхо К. Г. Оросина происходит нападение *абаасы* на семью героя. Свой первый боевой поход Нюргун Боотур совершает во имя спасения родной сестры Айталыын Куо. У олонхосута В. О. Каратаева мотивом героического похода становится похищение девушки из другой семьи: однажды к богатырю прилетает страшный трехголовый орел и сообщает о том, что богатырь *абаасы* Хаан Хаатылаан силой отнял у родителей красавицу Тэгиэримэн Куо, привез домой в Нижний мир, чтобы жениться на ней, а она страдает от того, что нет рядом соплеменника-друга. В олонхо В. Д. Данилова к Батыя Бэрт прилетает в облике стерха сестра богатыря шаманка Айыы Чапчылган. Она сообщает о том, что против воли старика Тюмюк Дархан и госпожи Сайсары чудовище Хара Нюкэн хочет отобрать их дочь красавицу. Шаманка благословляет брата, дарит ему нож и подсказывает, как его использовать. В олонхо В. И. Иванова богатырь *абаасы* похищает невесту родного брата главного героя.

Мотив сражения богатырей *айыы* и *абаасы* – один из главных мотивов в якутском олонхо, без которого олонхо – не олонхо. Богатыри исследуемых олонхо со всевозможными приклю-

чениями одолевают в боях своих противников: Нюргун Боотур побеждает богатырей *абаасы* Тимир Ыйыста, Тимир Джэсиэнтэй, Уот Усутаакы; Джирибинэ Боотур одерживает победу над богатырем *абаасы* Чунгкунуур Чуура; Батыя Бэрт осиливает Хара Нюкэна; Кюн Кюбээджэ побеждает Уот Аадааная.

Женитьба богатыря и создание прочной семьи служат развязкой эпических конфликтов. Мотив женитьбы богатыря присутствует во всех рассмотренных олонхо. Например, в олонхо К. Г. Оросина Нюргун Боотур связывает судьбу с богатыркой Кыыс Нюргун, с которой, как говорится в заключении, зажили в довольстве и стали родоначальниками якутов. Главные герои остальных олонхо Джирибинэ Боотур, Батыя Бэрт и Кюн Кюбээджэ также берут в жёны предназначенных им свыше девушек *айыы*.

В заключение анализа заметим:

- по сюжетно-композиционной структуре, сюжетным мотивам, образной системе и языку выделяется текст олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» К. Г. Оросина. В нём сохранены все основные устойчивые мотивы, и его можно оценить как наиболее близкий к архаичным олонхо;

- отличительные черты имеет олонхо В. О. Каратаева. Так, например, в двух своих значимых сражениях Джирибинэ Боотур прибегает к помощи других богатырей – Арджамаана и Эргиздэй Бэргэна. В нём отсутствует мотив спасения плененных богатырей *айыы* (в олонхо К. Г. Оросина Нюргун Боотур освобождает 39 богатырей Среднего мира от пленения Уот Усутаакы). В системе образов отмечается сравнительно большое количество удаганок-шаманок, в чем прослеживается влияние шаманизма. Вследствие введения образов шаманок и их действий обогащается содержание сюжета олонхо. Также, в данном олонхо все чудовища, враги Джирибинэ Боотура, состоят в родственных отношениях;

- в олонхо В. Д. Данилова тунгусский богатырь, который в большинстве архаичных олонхо является противником главного героя, представляется в образе богатыря племени *айыы*. Более того, между якутским и тунгусским богатырями устанавливаются дружеские и родственные отношения. Присутствует образ Железного человека – караула Вселенной и охранника Среднего мира – несомненно созданный по веянию нового времени. Авторским привношением является и мотив спасения Среднего мира от падения метеоритов и комет с небес.

Отличительной особенностью олонхо В. И. Иванова является развитие нескольких сюжетных линий, которые преследуют действия нескольких богатырей *айыы*. Кроме этого, в этом олонхо не получил развития мотив появления коня.

Заключение

Сравнительное изучение устойчивых мотивов в текстах олонхо сказителей разного периода времени приводит нас к следующим выводам:

Композиционные структуры сюжетов олонхо К. Г. Оросина, В. О. Каратаева, В. Д. Данилова, В. И. Иванова традиционны, сюжетообразующие мотивы в них основаны на традиционных канонах. Олонхосуты, в основном, сохраняют наиболее устойчивые сюжетные мотивы: поселение небожителями богатыря *айыы* в Средний мир, описание родины главного героя, похищение женщины *айыы*, борьба богатырей *айыы* и *абаасы* в трех мирах, одержание победы богатыря *айыы* над *абаасы*, женитьба богатыря *айыы*. Видно, что олонхосуты хорошо знают традиционный сюжет и выстроенность олонхо. Благодаря традиционно-типическим мотивам, сюжеты их текстов олонхо стали последовательными, законченными. Устойчивые мотивы составили сюжетную канву и их каркас.

Олонхо сказителей позднего периода В. О. Каратаева, В. Д. Данилова и В. И. Иванова имеют больше изменений. Во-первых, объемы их текстов небольшие, что, по всей вероятности, является характерной особенностью современных эпических произведений. Во-вторых, имена богатырей *айыы* не имеют аналогий в архаичных олонхо (Джирибинэ Боотур у В. О. Каратаева, Кюн Кюбээджэ у В. И. Иванова, Джолума Джэргэстэй, Тый Тырылай, Джаам Джараан у В. Д. Данилова). Женщины *айыы* в олонхо В. И. Иванова наречены современными именами, например: Сайаана Хотун, Кюннэйэ Куо, Сайыына Куо, Аан Дайаана и др. Также в данных олонхо отсутствуют устойчивые для древних олонхо мотивы сотворения мира, заселения Среднего мира племенами *ураангхай саха*, и не получил развития мотив закладки главного героя. Мотив получения коня в каждом олонхо представляется несколько своеобразно.

В традиционную сюжетную схему олонхо каждый сказитель вносит второстепенные мотивы. Например, в олонхо К. Г. Оросина добавляется не очень часто встречающийся в эпической традиции мотив состязания с неузнанным братом. В текстах олонхо В. О. Каратаева, В. И. Иванова, В. Д. Данилова встречаются творчески индивидуальные мотивы, внесённые олонхосутами ради насыщения содержания своего олонхо. Они варьировали их, меняли в зависимости от творческой фантазии, своего индивидуального взгляда и эстетического вкуса.

Таким образом, благодаря сохранению современными олонхосутами в своих произведениях наиболее устойчивых мотивов олонхо, продолжают древние традиции эпического сказительства. Олонхо претерпевает незначительные трансформации во времени, не влияющие на общую картину – это упрощения, изменения или пропуски некоторых мотивов, которые не являются сюжетообразующими. Здесь заметна тенденция сокращения объема текстов олонхо. Некоторые мотивы обретают новые окраски, к примеру, довольно распространенные мотивы купания богатыря, взаимопомощи родственников и т. д. Выявленные измененные мотивы, новшества, связанные с явлениями современной жизни, приводят нас к мысли, что тексты олонхо «Богатырь Кюн Кюбээджэ» В. И. Иванова, «Богатырь Батыйа Бэрт» В. Д. Данилова, по всей вероятности, являются авторскими произведениями. Также, В. О. Каратаева, В. Д. Данилова и В. И. Иванова можно отнести к числу современных олонхосутов-импровизаторов, способных воспроизвести собственные эпические произведения.

Все сказанное позволяет нам вывести следующее: эпическая традиция меняется во времени, испытывает разнообразные его влияния и вбирает нечто новое, в итоге текст олонхо претерпевает трансформации. Однако надо подчеркнуть, что такие изменения не должны влиять на «общий фон» олонхо.

Литература

1. Окладников А. П. Якутский эпос (олонхо) и его связь с югом // История Якутской АССР. Т. 1. Якутия до присоединения к Русскому государству. – М.-Л.: Наука, 1955. – С. 276-277.
2. Пухов И. В. Олонхо – древний эпос якутов. – Якутск: Сайдам, 2013. – 48 с.
3. Никифоров В. М. Стадии эпических коллизий в олонхо: Формы фольклорной и книжной трансформации. – Новосибирск: Наука, 2002. – 208 с.
4. Борисов Ю. П. Основные черты параллелизма в якутском олонхо и в алтайском эпосе // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – Тамбов, 2013. № 11 (29). Ч. 2. – С. 44-49.
5. Борисов Ю. П. Параллелизмы в якутском олонхо «Сылгы уола Дыырай бухатыыр» и в бурятском улигере «Аламжи Мэргэн» // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова. – Якутск, 2014. Т. 11, № 3. – С. 83-89.
6. Илларионов В. В. Эпическое наследие народа саха. – Новосибирск: Наука, 2016. – 344 с.
7. Илларионова Т. В. Текстология олонхо «Могучий Эр Соготох»: сравнительный анализ разновременных записей. – Новосибирск: Наука, 2008. – 96 с.
8. Кузьмина А. А. Олонхо Вилюйского региона: бытование, сюжетно-композиционная структура, образы. – Новосибирск: Наука, 2014. – 160 с.
9. Борисов Ю. П. Устойчивые конструкции в олонхо «Эрис халлаан уола Эр Соготох» // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова: Серия Эпосоведение. 2016. № 4 (4). – С. 52-62. doi: 10.25587/SVFU.2016.4.10856.
10. Оросин К. Г. Нюргун Боотур Стремительный / Ред. текста, пер. и коммент. Г. У. Эргиса. – Якутск: Якут. кн. изд-во, 1947. – 410 с.
11. Каратаев В. О. Дьэргэлгэн сүүрүк аттаах Дьырибинэ Боотур: олонхо. – Дьокуускай: Алаас, 2017. – 344 с. (на якутском яз.)
12. Данилов В. Д. Батыйа Бэрт бухатыыр. – Якутск: Медиа-Холдинг Якутия, 2018. – 168 с. (на якутском яз.)
13. Иванов В. И. Күн Күбээдьэ бухатыыр: олонхо. – Ньурба: [б. и.], 2008. – 87 с. (на якутском яз.)
14. Емельянов Н. В. Сюжеты якутских олонхо. – М.: Наука, 1980. – 374 с.
15. Пухов И. В. Якутский героический эпос олонхо: Основные образы. – М.: Изд-во АН СССР, 1962. – 256 с.

References

1. Okladnikov A. P. *Jakutskij epos (olonkho) i ego svyaz' s yugom* [Yakut epic (olonkho) and its connection with the South]. In: *Istorija Jakutskoj ASSR. T. 1. Jakutiya do prisoedineniya k Russkomu gosudarstvu* [History of the Yakut ASSR. Vol. 1. Yakutia before accession to the Russian state]. Moscow, Leningrad, Nauka, 1955, pp. 276-277.
2. Pukhov I. V. *Olonho – drevnij epos jakutov* [Olonkho is an ancient epic of the Yakuts]. Yakutsk, Sajdam, 2013, 48 p.
3. Nikiforov V. M. *Stadii epicheskikh kollizij v olonho: Formy fol'klornoj i knizhnoj transformatsii* [Stages of epic collisions in olonkho. Forms of folklore and book transformations]. Novosibirsk, Nauka, 2002, 208 p.
4. Borisov Yu. P. *Osnovnye cherty parallelizma v jakutskom olonho i v altajskom epose* [The main features of parallelism in the Yakut olonkho and in the Altai epic]. In: *Filologicheskie nauki. Voprosy teorii i praktiki* [Philological sciences. Theory and practice]. Tambov, 2013, No. 11 (29). Part 2, pp. 44-49.
5. Borisov Yu. P. *Parallelizmy v jakutskom olonho “Sylgy uola Dyrraj buhatyir” i v buryatskom uligere “Alamzhi Mergen”* [Parallelisms in the Yakut olonkho “Son of the Horse Dyrraj Bogatyr” and Buryat uliger “Alamzhi Mergen”]. In: *Vestnik Severo-Vostochnogo federal'nogo universiteta imeni M. K. Ammosova* [Vestnik of North-Eastern Federal university]. Yakutsk, 2014, vol. 11, No. 3, pp. 83-89.
6. Illarionov V. V. *Jepicheskoe nasledie naroda saha* [Epic heritage of Sakha people]. Novosibirsk, Nauka, 2016, 344 p.
7. Illarionova T. V. *Tekstologija olonho “Moguchij Er Sogotoh”: sravnitel'nyj analiz raznovremennykh zapisej* [Textology of the olonkho “Mighty Er Sogotoh”: comparative analysis of multi-time recordings]. Novosibirsk, Nauka, 2008, 96 p.
8. Kuz'mina A. A. *Olonho Vilyujskogo regiona: bytovanie, syuzhetno-kompozitsionnaya struktura, obrazy* [Olonkho of Vilyui region: existence, plot and composition structure, images]. Novosibirsk, Nauka, 2014, 160 p.
9. Borisov Yu. P. *Ustojchivye konstruksii v olonho “Eris hallaan uola Er Sogotoh”* [Stable constructions in the olonkho “Son of the Eris Hallaan Er Sogotoh”]. In: *Vestnik Severo-Vostochnogo federal'nogo universiteta imeni M. K. Ammosova: Serija Eposovedenie* [Vestnik of North-Eastern Federal university: Series Epic studies]. 2016, No. 4 (4), pp. 52-62. doi: 10.25587/SVFU.2016.4.10856.
10. Orosin K. G. *Nyurgun Bootur Stremitel'nyj: olonho* [Nyurgun Bootur the Swift: olonkho]. Red. teksta, per. i komment. G. U. Ergisa. Yakutsk, Yakut. kn. izd-vo, 1947, 410 p.
11. Karataev V. O. *D'ergelgen sjuurjuk attaah D'iribine Bootur: olonho* [Djiribine Bootur: olonkho]. D'okuuskaj, Alaas, 2017, 344 p. (In Yakut lang.)
12. Danilov V. D. *Batyja Bert buhatyir: olonho* [Batyja Bert bogatyr: olonkho]. Yakutsk, Media-Holding Yakutiya, 2018, 168 p. (In Yakut lang.)
13. Ivanov V. I. *Kjun Kjubeed'e buhatyir: olonho* [Kyun Kubaee bogatyr: olonkho]. N'urba, 2008, 87 p. (In Yakut lang.)
14. Emel'yanov N. V. *Syuzhety jakutskih olonho* [Plots of the Yakut olonkho]. Moscow, Nauka, 1980, 374 p.
15. Pukhov I. V. *Jakutskij geroicheskij epos olonho. Osnovnye obrazy* [Yakut heroic epic olonkho. Main images]. Moscow, Izd-vo AN SSSR, 1962, 256 p.

— ХРОНИКА —

А. Е. Захарова

Центр нематериального культурного наследия народов РС (Я)

**ЯКУТСКИЙ ГЕРОИЧЕСКИЙ ЭПОС ОЛОНХО –
ШЕДЕВР УСТНОГО И НЕМАТЕРИАЛЬНОГО КУЛЬТУРНОГО
НАСЛЕДИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА**

Якутский героический эпос олонхо, получив международный статус шедевра ЮНЕСКО (25 ноября 2005 г.), вошел в Репрезентативный список мировых шедевров (2009 г.), приумножив мировую культурную сокровищницу. Провозглашение якутского олонхо шедевром было воспринято общественностью республики как событие большого исторического и культурного значения, как интеллектуальный и творческий прорыв в мировое культурное пространство.



ЗАХАРОВА Агафья Еремеевна – к. филол. н., руководитель Центра нематериального культурного наследия народов РС (Я), Якутск, Россия.

E-mail: solnse18@mail.ru

ЗАХАРОВА Агафья Еремеевна – Candidate of Philological Sciences, Chief of the Center of intangible cultural heritage of the peoples of Sakha Republic (Yakutia), Yakutsk, Russia.

E-mail: solnse18@mail.ru

Якутский героический эпос олонхо – выдающийся памятник эпического наследия тюрко-монгольского мира, являясь одной из ее древних форм, дошел до XXI в. в живом бытовании. Олонхо создавалось усилиями многих поколений олонхосутов. Олонхосуты были талантливыми и яркими личностями, выходцами из бедных слоев и пользовались всеобщей любовью народа. По письменным, устным и архивным источникам сегодня выявлено более 1000 олонхосутов (XVII – XXI вв.) прошлого и настоящего. Олонхо в прошлом бытовало во множестве вариантов, повсеместно существовали локальные устные сказительские традиции (таттинская, амгинская, усть-алданская, вилюйская, верхоянская и др.). В 2013 г. ушел из жизни последний олонхосут П. Е. Решетников (1929-2013), носитель таттинской сказительской традиции.

Олонхо представляет собой уникальный феномен концентрации генетической памяти, философии, мировоззрения, языка, народной поэзии, музыкальной культуры, песенной традиции, религиозных представлений, обрядов и обычаев, сохранивший на протяжении столетий этническую и культурную идентичность народа саха. Олонхо состоит из множества сказаний о подвигах древних богатырей, средний объем которых достигает от 10-20 тысяч до 50 и свыше поэтических строк. В периоды наивысшего расцвета устной сказительской традиции (XVIII-XIX вв.) по известным причинам репертуар знаменитых олонхосутов не был фиксирован, как не была сделана полная запись крупных по объему олонхо. Поэтому сегодня трудно назвать объем наиболее крупного олонхо из репертуара знаменитых олонхосутов, родившихся в XIX в., но творчество которых расцвело в первой половине XX в., таких как И. Н. Винокуров – Табаа-хырап, И. И. Бурнашев – Тонг Суорун, Т. В. Захаров – Чээбий, Н. А. Абрамов – Кынат и мн. др.

Как отмечают специалисты, язык и стиль олонхо представляют собой высшую форму обработанной, отшлифованной, художественно организованной устной поэтической речи. В сказительской традиции была выработана особая манера исполнения олонхо, когда олонхосут, как мастер словесного и певческого искусства, обладал даром свободной поэтической импровизации и владел уникальным горловым пением *кылысах* (*кылыһах*). Олонхосут долгими зимними вечерами не спеша шлифовал язык народной поэзии, поэтому так разнообразен арсенал изобразительных средств в олонхо. Сам народ любил упражняться в красноречии и ораторском искусстве, создавая высочайшие образцы устной народной поэзии, начиная от скороговорок *чабыргах* и заканчивая эпической поэмой-олонхо в высоком одическом стиле, в которой особенно ярко проявлялось поэтическое и словесное, музыкальное и песенное искусство в прошлом бесписьменного народа.

Именно исполнительское мастерство олонхосута представляет собой шедевр специфического творчества человека, когда его мастерство как певца-импровизатора проявлялось в реализации эпического знания в момент исполнения. А это – огромный комплекс знаний олонхосутом различных сюжетов, мотивов, системы образов, поэтических изобразительных средств, корпуса традиционных эпических формул и типических мест. Великие олонхосуты прошлого имели обширный репертуар, который они пополняли, путешествуя по бескрайним просторам Якутии, общаясь с известными сказителями и передавая свой опыт новым поколениям олонхосутов. Они были творцами-носителями и одновременно неутомимыми популяризаторами своего живого искусства. Например, знаменитый олонхосут П. Колесов из Намского улуса насчитывал в своем репертуаре 45 разнообразных сюжетов олонхо (фиксирован Г. В. Ксенофонтовым в 20-е гг. XX в.).

В 2000 г. Отделом олонхо Института гуманитарных исследований АН РС (Я) была проведена международная научная конференция «Олонхо в контексте эпического наследия народов мира», в рекомендациях которой вошел пункт о выдвижении якутского олонхо в номинации на Шедевры устного и нематериального культурного наследия человечества в ЮНЕСКО. Однако работа по оформлению Заявки в ЮНЕСКО стала возможна лишь летом 2003 г. при непосредственной поддержке Е. А. Сидоровой, сопредседателя Национального комитета по делам ЮНЕСКО в РС (Я). По инициативе автора данной статьи Е. А. Сидорова начала вести переговоры в Министерстве иностранных дел РФ, где сначала был поддержан проект Международного конкурса по переводу олонхо на европейские языки. В октябре 2003 г. в г. Якутск приехал старший советник МИД РФ В. В. Сахаров с целью ознакомиться с возможными международными проектами в ЮНЕСКО, в т. ч. и по олонхо. Убедившись, что якутский эпос находится под

риском исчезновения, он оказал поддержку в МИД РФ о подаче Заявки по проекту олонхо в ЮНЕСКО. Впоследствии именно В. В. Сахаров, Г. Э. Орджоникидзе (ответственный секретарь Всероссийской комиссии по делам ЮНЕСКО в РФ), М. Е. Николаев (председатель Национального комитета по делам ЮНЕСКО в РС (Я)), Е. А. Сидорова (сопредседатель Национального комитета) оказали огромную помощь в продвижении проекта в РФ и ЮНЕСКО.

Для защиты уникальных явлений мирового культурного наследия по инициативе гендиректора ЮНЕСКО К. Мацуура ЮНЕСКО развернул международный проект «Провозглашение шедевров устного и нематериального культурного наследия человечества». Первое Провозглашение шедевров состоялось 18 мая 2001 г., где статус получили всего 19 культурных явлений, в т. ч.: в Европе – 4, Азии – 7, Латинской Америке и странах Карибского бассейна – 4, Африке – 4. Второе Провозглашение шедевров произошло 7 ноября 2003 г., где из 60 заявок со всего мира шедевром стали 28, среди них от РФ шедевром стали *культура и фольклор староверов-семейских Забайкалья*.

Якутский героический эпос, как многомерное культурное явление, по всем параметрам подходил на выдвижение на эту номинацию. Проект по олонхо попал в *Третье Провозглашение в 2005 г.* На рассмотрение Международного жюри было представлено 80 заявок со всего мира. Из них было номинировано 43 шедевра, в т. ч. и наш героический эпос олонхо от Российской Федерации.

Научное оформление Заявки-Досье было возложено на Отдел Олонхо (заведующая А. Е. Захарова) Института гуманитарных исследований АН РС (Я) (директор В. Н. Иванов). Постоянная рабочая группа в составе А. Е. Захаровой (научный руководитель, редактор), О. И. Чариной (ответственный секретарь Досье, редактор), Е. Н. Протоद्याконовой (ответственный секретарь «Ассоциации олонхо»), А. Н. Даниловой (научный сотрудник), Д. В. Федотова (специалист по информационно-техническому обеспечению) выполнила эту трудоемкую и сложнейшую работу в течение 2,5 лет без отпуска и выходных дней. В целом, к оформлению Досье эпизодически было привлечено около 70 специалистов: эпосоведы, музыковеды, этнографы, лингвисты, социологи, искусствоведы, театроведы, литературоведы, художники, музейные, телевизионные работники, переводчики, фотографы, режиссеры, операторы, архивариусы, библиографы, картографы, информатики, полиграфисты, компьютерные дизайнеры и др. Благодаря их профессиональной подготовленности, пониманию важности и значимости данного международного проекта, в кратчайший срок была проделана огромная исследовательская, редакционная, переводческая, информационно-техническая работа согласно требованиям международных стандартов ЮНЕСКО.

Вся предыдущая собирательская, исследовательская и издательская деятельность многих поколений дореволюционных исследователей, российских и якутских фольклористов советского и новейшего времени стала базовой основой для оформления такого масштабного международного проекта. Сама Заявка-Досье была оформлена по требованиям ЮНЕСКО в течение 2003-2005 гг. в двух вариантах: на русском и английском языках. Для экспертизы и конкурса в РФ было оформлено Досье на русском языке объемом в 900 стр. (май 2004 г.), Заявка-Досье в ЮНЕСКО на английском языке была выполнена в объеме 700 стр. в электронном и книжном вариантах. По требованию ЮНЕСКО, Заявка была выдвинута Республиканской общественной организацией «Ассоциация Олонхо» и зарегистрирована в Штаб-квартире ЮНЕСКО.

Основным разделом Досье была подготовка научной части в виде аналитических статей по ценностным характеристикам эпического наследия: фольклористическая, лингвистическая и этнографическая характеристика эпоса; аутентичность жанра и стиль олонхо; социальные, символические, культурные функции его бытования; характеристика исполнительского искусства олонхо как выдающегося и специфического творчества человека; музыкальная и песенная традиции; проведение мониторинга по риску исчезновения олонхо в современных условиях; трансформации олонхо в различные виды искусства и т. д.

Вторым крупным разделом была подготовка и оформление сопутствующей документации Досье: два видеофильма (10-минутный, 2-часовой) на русском, якутском, английском языках; мультимедийные диски по заповедям олонхо на якутском и английском языках; художественный каталог «Олонхо в изобразительном искусстве Якутии» на трех языках; список олонхосутов прошлого и настоящего (материалы д. филол. н. В. В. Илларионова); «Библиография олонхо»

(В. Н. Павлова, ведущий библиограф Национальной библиотеки РС (Я)). Для Досье было выявлено более 700 имен олонхосутов по Якутии.

Одновременно с исследовательской работой в оформлении Досье шла трудоемкая работа по терминологической выработке эпосоведения на английском языке совместно с переводчиками для адекватного толкования и написания якутских терминов и понятий на английском языке. Самую большую трудность представил перевод Досье на английский язык из-за несвоевременного финансирования и текучести кадров-переводчиков. Тем не менее, группа переводчиков (А. В. Разин, А. А. Скрыбина, Т. К. Ермолаева, Э. К. Григорьева, В. Г. Алексеева, Н. В. Данилова, Нь. И. Билюкин и др.) успешно справилась с переводом Досье в нескольких редакциях, хотя именно перевод стал наиболее проблемным в оформлении Досье.

Для сохранения устной сказительской традиции и защиты устных памятников эпического наследия был разработан *раздел «План действий» по олонхо (2006-2015 гг.)*, где помимо других направлений было предусмотрено строительство и функционирование двух важных объектов: Театра олонхо и Международного центра олонхо. Эти два объекта вошли в Совместное Коммюнике между ЮНЕСКО и Республикой Саха (Якутия), подписанное во время официального визита гендиректора ЮНЕСКО К. Мацуура (2006 г.). Сегодня 9 лет успешно работает АУ «Театр Олонхо», в стадии разработки находится Международный эпический центр. Отдельным пунктом Плана действий было создание Домов олонхо в местах бытования локальных сказительских традиций. Сегодня активно функционируют Дома олонхо в 15 улусах, их строительство в последние годы входит в финансирование ежегодно проводимых Ысыахов олонхо. Впоследствии План действий Досье лег в основу Государственной целевой программы по сохранению, защите и популяризации олонхо в РС (Я), также разработанной Отделом олонхо в 2006 г.

При оформлении Заявки-Досье по олонхо в ЮНЕСКО важным фактором явилась поддержка федеральных и республиканских ведомств на всех этапах продвижения проекта: Министерства иностранных дел РФ (С. А. Лавров), Министерства культуры РФ (А. С. Соколов), президента РС (Я) В. А. Штырова, председателя Правительства РС (Я) Е. А. Борисова, министерств и ведомств. В организации и финансировании проекта принимали участие вице-президент РС (Я) А. К. Акимов, заместитель председателя Правительства Е. И. Михайлова. По финансированию проекта первыми откликнулись Министерство культуры и духовного развития РС (Я) (А. С. Борисов), Министерство науки и профессионального образования РС (Я) (Г. В. Толстых), Министерство образования РС (Я) (Ф. В. Габышева), Министерство охраны природы РС (Я) (В. Г. Алексеев). Была своевременной и помощь спонсоров: «Алмазэргиэнбанк» (А. С. Николаев), ГУП «Комдрагмет» (К. И. Васильев), ОАО «Алмазы Анабара» (М. Н. Евсеев).

Досье в виде электронного и книжного вариантов невозможно было оформить без информационно-технического обеспечения, осуществленного группой специалистов Физико-технического факультета ЯГУ им. М. К. Аммосова (С. Е. Васильев), Лаборатории электронных картографических систем Биолого-географического факультета ЯГУ (Ф. А. Лазебник и др.). На завершающем этапе в полиграфическом оформлении Досье всемерная помощь была оказана руководителями Сахаполиграфиздата (А. М. Скобелев, С. П. Свинобоев), сотрудниками А. С. Трифоновым, Л. Г. Виноградовой и др., которые работали наравне с сотрудниками Отдела олонхо, чтобы выпустить достойное издание. В результате Досье и вся сопутствующая документация в двух книжных вариантах были изданы в кожаном переплете с современным дизайном в специальных коробках с дубликатом на электронных носителях для представления в ЮНЕСКО.

Заявка-Досье по олонхо была достойно представлена в ЮНЕСКО, успешно прошла не только российскую и международную экспертизу, но и международное жюри ЮНЕСКО, состоящее из представителей многих стран мира. Проект по олонхо, получив статус мирового шедевра, стал поистине народным проектом, о чем свидетельствует реализация *Государственной целевой программы «Сохранение, изучение и популяризация якутского героического эпоса» на 2006-2015 гг.* в республике и выход на российский и международный уровни. Народ саха, осознавший и принявший своевременность и актуальность сохранения такого крупного и многомерного культурного явления, каким является эпос олонхо, выразил свою волю и поддержку, чтобы этот архаический фольклорный жанр получил свое второе дыхание не только как духовное наследие, завещанное древними предками, но и как живую традицию, которую обязан передать будущим поколениям.

Ю. П. Борисов
Северо-Восточный федеральный университет им. М. К. Аммосова

«ДАР ЕГО БЫЛ СВЫШЕ...»
(к 150-летию со дня рождения олонхосута Т. В. Захарова – Чээбий)

Выдающийся олонхосут, один из основоположников Центральной сказительской школы Тимофей Васильевич Захаров – Чээбий (1868-1931) родился в местности Массааны с. Эмис Амгинского улуса Якутского уезда в бедной крестьянской семье в год черной оспы. С детства батрачил у местных богачей, работал в Нелькане в купеческой лавке, в течение нескольких лет валил лес в Бодайбо на золотых приисках. Его талант как олонхосута созрел и раскрылся в эпической среде именитых сказителей своего времени: П. А. Охлопкова – Наара Суох, Д. М. Говорова – Олонхосут Миитэрэй, С. В. Герасимова и Ырыа Бабанча. По воспоминаниям его земляка, народного поэта В. М. Новикова – Кюннук Уурастыырап (Күннүк Уурастыырап), олонхосут М. Е. Новиков – Мэлэк Мэхээлэ весьма гордился тем, что является учителем знаменитого Чээбия.



Рис. 1. Олонхосут Т. В. Захаров – Чээбий (1868-1931).

В настоящее время из различных источников известно, что репертуар олонхосута включал следующие олонхо: «Сын лошади богатырь Дыырай» («Сылгы уола Дыырай бухатыыр»), «Бэриэт Меткий богатырь» («Бэс хайа кэтэбинэн быстан-туллан түһэн иһэрин курдук Мээркэлдьин Сизр аттаах бэрт киһи Бэриэт Бэргэн бухатыыр»), «Кюн Эрилик богатырь» («Күннүк усталаах, көс туоралаах көдүнгэ манган аттаах күүстээх-уохтаах Күн Эрилик бухатыыр»), «Алантаайы-Кулантаайы богатырь» («Биэстээх Бэйбэлдьин Куо балыстаах, алталаах айдаарыкы арабас аһымны сизр аттаах айыи сизэнэ Алантаайы-Кулантаайы бухатыыр»), «Ала-Булкун» («Үчүгэй

БОРИСОВ Юрий Петрович – к. филол. н., зав. сектором «Эпическое наследие и современность» Научно-исследовательского института Олонхо Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова, Якутск, Россия.

E-mail: olonhoman@mail.ru

BORISOV Yuri Petrovich – Candidate of Philological Sciences, Head of sector “Epic heritage and modernity”, Scientific Research Institute of Olonkho, North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia.

E-mail: olonhoman@mail.ru

Эмэрэкээн эмээхсин улахан оҕото аланхаҕа төрөөбүт айаас аттаах Ала-Булкун бухатыыр»), «Юрюнг Юёдойээн» («Үрүҥ Үөдүйээн»), «Тойон Джагарыма» («Нуоҕалдьын кугас аттаах Тойон Дьаҕарыма бухатыыр»), «Кёмюс Чююччюлээх богатырь» («Күннээх-танаралаах көрбүтүнэн төрөөбүт, көмүстээх биһилэбин кэппитинэн үөскээбит Көмүс Чүүччүлээх бухатыыр»), «Юрюнг Уолан богатырь» («Өлбөт-сүппэт Үрүҥ Уолан бухатыыр»), «Харалджымал Меткий» («Үс үллэр хара тыаны үрдүнэн көстөр Үөмэс хара аттаах Харалдымал Бэргэн»), «Кюн Эрили» («Күн Эрили»), «Дева Нюргун» («Кылааннаах уһуктаах Кыыс Ньургун»), «Усук Туйгун богатырь» («Уһук Туйгун бухатыыр»), «Юноша Туйгун» («Отох улаан аттаах Уол Туйгун»).

Из этих олонхо было записано только два. В 1906 г. в с. Амга будучи в составе этнографической экспедиции музея Кунсткамеры этнограф В. Н. Васильев со слов самого олонхосута записал олонхо «Ала-Булкун», которое было подготовлено к печати известным лингвистом Э. К. Пекарским для издания в серии «Образцы народной литературы якутов». Однако, текст олонхо увидел свет только в 1994 г. уже под редакцией Н. В. Емельянова. Второй текст, олонхо «Юрюнг Юёдойээн», был записан по памяти в 1941 г. фольклористом А. С. Порядиным и вышел в свет в 2013 г. под редакцией сотрудников Научно-исследовательского института Олонхо Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова.

Поэтический импровизаторский талант Чээбия поистине восхищал родной народ. Сам А. Е. Кулаковский – Ёксёкюлээх Ёлөксёй¹, занимаясь собирательством якутского фольклора по всей Якутии, специально приехал в с. Соморсун (Амгинский улус) и первым делом специально пригласил Чээбия в дом князца И. Д. Емельянова. В 1922 г. Чээбий был приглашен на большой ысыах в с. Бютейдах (Мегинский улус), на котором в знак благодарности от имени слушателей ему подарили коня. Также в 1924 г. Чээбий по приглашению председателя волревкома Г. О. Петрова – Халлааскы был почетным гостем летнего национального праздника в с. Ой-Бэс Восточно-Кангаласского улуса (ныне с. Павловск Мегино-Кангаласского улуса). На этом ысыахе он исполнял олонхо в течении двух дней и ночей. Присутствовавшие на этом празднике П. А. Ойунский² и М. К. Аммосов³ попросили народного певца исполнить песню богатыря айыы перед боевым походом. Как свидетельствуют очевидцы, П. А. Ойунский и М. К. Аммосов были глубоко впечатлены свободой и легкостью манеры исполнения олонхосута, стремительностью развития сюжета, красочностью и богатством описаний, музыкального изложения, четкостью дикции, широтой диапазона голоса исполнителя. На завтра утром перед отъездом М. К. Аммосов попросил Чээбия еще раз исполнить описание коня богатыря айыы и уехал в г. Якутск благодарный и радостный от прослушанного.

В свою очередь, П. А. Ойунский дал высокую оценку сказительскому мастерству Чээбия в письме к В. М. Новикову – Кюннюк Уурастырап: «Ваш Чээбий сказительской техникой, поэтическим даром всех превзошел... Я никогда не слушал олонхосута, лучше его сказывающего. Чээбий был настоящим олонхосутотом, обладающим поэтическим языком, он художественно передавал описательную часть олонхо, был певцом непревзойденным»⁴.

Позднее композитор М. Н. Жирков, составляя мелодии персонажей первой якутской музыкальной драмы «Нюргун Боотур Стремительный», записал и нотировал около десяти музыкальных мотивов на основе исполнения олонхосута У. Г. Нохсорова – ученика Чээбия. При этом наибольший восторг он испытал, записывая мелодию персонажа Айыы Умсуур: «Мелодия Айыы Умсуур самая нежная и прекрасная, вершина волшебности из всех якутских народных мелодий».

Собираетелю фольклора А. С. Порядину посчастливилось в 1920 г. быть среди слушателей олонхо Чээбия. «Не слушал олонхосута лучше сказывающего чем он», – писал он позднее.

¹ А. Е. Кулаковский – один из основоположников якутской литературы, выдающийся ученый-исследователь, философ, писатель, общественный деятель.

² П. А. Ойунский – якутский советский писатель, ученый-филолог и общественный деятель, основоположник якутской советской литературы.

³ М. К. Аммосов – советский государственный и партийный деятель, активный участник борьбы за установление Советской власти в Сибири.

⁴ Хаҕаппын саҕабын: Ыстатыйалар, бэлиэтээһиннэр, ахтыылар, этиилэр. – Дьокуускай: Кинигэ изд-вота, 1979. – 424 с. – С. 210.

Фольклорист П. Н. Попов в своих воспоминаниях «Знаменитый олонхосут Тимофей Чээбий» («Албан ааттаах олонхоһут – Чээбий Түмэппий») от 1941 г. пишет, что Чээбий, как член ревкома Эмисского наслега, был захвачен белобандитами в плен вместе с двумя ревкомовцами. Его товарищей расстреляли, а жизнь Чээбию спасло лишь то, что он был к тому времени известным олонхосутом. Никто из расстреливавших не захотел взять грех на душу, отняв жизнь выдающегося олонхосута.

По воспоминаниям самих олонхосутов-современников, Чээбий выделялся исполнительским мастерством. Так, знаменитый олонхосут Н. А. Абрамов – Кынат, когда-то бывший достойным соперником легендарного Чээбия, говорил: «С ним никто не мог сравниться, дар его был свыше...». По воспоминаниям другого знаменитого олонхосута Мегино-Кангаласского улуса И. И. Бурнашева – Тонг Суоруна: «На всем белом свете не было олонхосута, равного ему».

Чээбий охотно делился со своими знаниями по эпосу олонхо и исполнительским мастерством с молодыми олонхосутами. Без всякого преувеличения можно говорить об отдельной сказительской школе Чээбия, которая взрастила олонхосутов Центральной эпической традиции Якутии. Это – Е. И. Соловьев, Е. Е. Иванова, У. Г. Нохсоров, И. С. Скрыбыкин – Нёмороон (Ньомороон), Н. Ф. Дмитриев, Е. В. Соловьев – Молодой, Я. К. Шестаков – Немэс Джаакып (Ньизмэс Дьаакып), которые переняли у него сказания в свой репертуар и манеру исполнения.

Народный поэт Якутии В. М. Новиков – Кюннюк Уурастыырап называл Чээбия своим учителем и писал: «Искусству олонхосута я научился, слушая сызмальства сказителей и многократно подражая им. К шестнадцати-семнадцати годам я стал исполнителем олонхо и сумел привлечь довольно серьезное внимание слушателей. Сказителем, искусство которого всегда вызывало мое восхищение и явилось для меня настоящей школой, был Тимофей Васильевич Чээбий». Воссозданное им олонхо «Тойон Джагарыма» основано на эпическом тексте Чээбия.

Таким образом, в памяти народа саха Тимофей Васильевич Захаров – Чээбий навсегда запомнился как непревзойденный олонхосут-импровизатор, выдающийся мастер сказительского искусства. Его творчество оставило яркий след в развитии как устного народного творчества, так и музыкального искусства народа саха, повлияло на развитие якутской художественной литературы. Он внес неоценимый вклад в развитие общественного сознания народа саха, в его мировоззрение, духовную культуру.

ТРЕБОВАНИЯ к статьям, направляемым в научный рецензируемый журнал «Вестник СВФУ»

(Серия «Эпосоведение»)

Правила оформления статьи

Авторы, направляющие статьи в редакцию «ВЕСТНИКА СВФУ» (Серия «Эпосоведение»), должны руководствоваться положениями, разработанными редакцией журнала (приложение) и серии.

1. Общие правила:

1.1. Редакция оставляет за собой право на сокращение и редактирование присланных статей без изменения их основного содержания. Датой поступления статьи считается время поступления окончательного (переработанного) варианта статьи.

1.2. Статья присылается в редакцию по электронной почте и 2 экз. в распечатанном виде.

2. Правила оформления статьи – согласно Требованиям.

3. Материалы следует направлять по адресу: 677013, г. Якутск, ул. Кулаковского, 42, каб. 101, редакция серии «Эпосоведение» «Вестника СВФУ».

Контактные средства связи: телефон (4112) 49-68-83; e-mail: eposvestnik@mail.ru.

Приложение

ТРЕБОВАНИЯ, предъявляемые авторам статей

1. Журнал принимает к публикации научные статьи преподавателей СВФУ, докторантов, аспирантов, магистрантов, а также других лиц, занимающихся научными исследованиями, из всех регионов России.

Принимаются статьи по следующим отраслям науки:

10.00.00 ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ:

10.01.00 Литературоведение

10.02.00 Языкознание

2. К публикации принимаются рукописи с максимально конкретизированными аннотациями. Композиционно она может быть построена по принципу IMRAD (Introduction, Methods, Results and Discussion): Актуальность, цели и задачи исследования. Как проводилось исследование, какие методы использовались. Основные выводы, результаты исследования; каковы перспективы исследования, направления дальнейшей работы. Объем аннотации – не менее 250 слов. Раздел «Хроника» предоставляется без аннотаций.

Ключевые слова (не менее 10), используются для поиска статьи в электронных базах, они должны быть лаконичными, отражать содержание и специфику рукописи.

3. К печати принимаются статьи, содержащие неопубликованные ранее новые фактические данные или теоретические положения, а также статьи методологического характера. Статьи должны быть актуальны по тематике, значимы с научной и практической точек зрения, композиционно чётко структурированы.

Во введении необходимо представить содержательную постановку рассматриваемого вопроса, краткий анализ известных из научной литературы решений (со ссылками на источники), критику их недостатков и преимущества (особенности) предлагаемого подхода. Обязательна четкая постановка цели работы.

Основная (содержательная) часть работы должна быть структурирована на разделы. Разделы должны иметь содержательные названия. Не допускается название «Основная часть». Введение, разделы и Заключение не нумеруются. Все примеры на английском языке и других языках следует сопроводить переводом на русский язык.

Заключение. Приводятся основные выводы по содержательной части работы. Следует избегать простого перечисления представленного в статье материала.

Объем статьи, включая иллюстративный материал и список литературы, должен составлять до 24 страниц, хроника и юбилеи – 1-2 страницы.

4. Статьи должны быть тщательно отредактированы. Печатный вариант статьи предоставляется в двух экземплярах. Редактор MS Word, формат А–4, ориентация – книжная, поля – *верхн.* 2,0 см; *нижн.* – 3,0 см; *левое и правое* – 2,5 см; абзацный отступ – 1,25 см; интервал – полуторный; кегль основного текста – 14, кегль аннотации – 12, шрифт – Times New Roman. 2-й печатный экземпляр предоставляется без указания имени автора (для слепого рецензирования).

Перед названием статьи обязательно указать УДК сверху справа (жирным шрифтом).

Статья должна начинаться с инициалов и фамилии автора (-ов) справа жирным шрифтом (курсивом), затем дается прописными буквами название статьи (жирным шрифтом). Название статьи на английском – строчными буквами.

5. В конце рукописи обязательна подпись автора (-ов), на отдельной странице – сведения об авторе (-ах) на русском и английском языках:

- ФИО полностью;
- ученая степень (при наличии);
- ученое звание (при наличии);
- место работы, должность;
- E-mail;
- контактный телефон (для мобильной связи с редакцией).

6. Никакие сокращения, кроме общепринятых, в тексте и таблицах не допускаются. Все аббревиатуры и сокращения должны быть расшифрованы при первом их употреблении в тексте. Все таблицы должны иметь заголовки и сквозную нумерацию в пределах статьи, обозначаемую арабскими цифрами (например, таблица 1), в тексте ссылки нужно писать сокращенно (табл. 1). Текст таблицы должен быть напечатан через два интервала. В работах биологического цикла в заголовке и в тексте таблицы даются только латинские названия видов, родов и семейств. Комментарий к таблице должен быть размещен непосредственно под таблицей.

Приводимые формулы должны иметь сквозную нумерацию. Номер пишется в конце строки арабскими цифрами в круглых скобках. Между формулами, выделенными в отдельную строку, и текстом, а также между строками формул следует оставлять пробелы не менее 1,5 – 2 см.

7. Все иллюстративные материалы: графики, карты, схемы, фотографии – именуются рисунками, имеют сквозную порядковую нумерацию арабскими цифрами и пишутся сокращенно (например, рис. 1). Допускаются цветные изображения (графики, диаграммы). Если иллюстративный материал выполнен на отдельной странице, то на оборотной стороне листа карандашом пишется порядковый номер рисунка, фамилия автора и название статьи. Рисунки и подписи к ним предоставляются в двух экземплярах. Размер рисунка – не менее 40х50 мм и не более 120х170 мм. К ним прилагается список подрисуночных подписей, в которых приводятся указания размерности приведенных на рисунке величин.

Ссылки в тексте пишутся в виде номера арабской цифрой, взятой в квадратную скобку.

8. Цитируемая литература приводится под заголовком «Литература» сразу за текстом статьи. Список литературы дополнительно дублируется латиницей по системе Библиотеки Конгресса США (LC, сайт для транслитерации: <http://translit.ru>). Все работы перечисляются по порядку упоминания ссылок в тексте. Для периодических изданий необходимо указать фамилию автора, инициалы, название статьи, название журнала, год издания, том, номер или выпуск, начальную и конечную страницы работы.

9. Электронный вариант статьи принимается по электронной почте, рисунки следует предоставлять отдельными файлами в формате jpg.

Рукописи рассматриваются в порядке их поступления в течение 3–6 месяцев.

Окончательное решение о публикации статьи принимает редколлегия.

Плата за публикацию рукописей не взимается.

Статьи, присланные без соблюдения изложенных выше требований, не подлежат рассмотрению.

**Серия «ЭПОСОВЕДЕНИЕ»
ВЕСТНИКА СЕВЕРО-ВОСТОЧНОГО
ФЕДЕРАЛЬНОГО УНИВЕРСИТЕТА**

**THE SERIES “EPIC STUDIES”
Online journal
“VESTNIK OF NORTH-EASTERN FEDERAL UNIVERSITY ”**

№ 3 (11) 2018

Технический редактор *С.Д. Львова*
Компьютерная верстка *Л.М. Винокурова*
Оформление обложки *П.И. Антипин*

Подписано в печать 25.09.2018. Формат 70х108/16.
Печ. л. 13,65. Уч.-изд.л.13,90. Тираж экз. Заказ №.

Издательский дом Северо-Восточного федерального университета
677891, г. Якутск, ул. Петровского, 5
Отпечатано в типографии Издательского дом СВФУ