

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

Сетевое 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)

Решением Президиума ВАК при Министерстве образования и науки РФ с 8 июля 2019 года журнал включен в «Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук».

2 (18) 2020

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ «ВЕСТНИКА СВФУ»

Главный редактор

А. Н. Николаев, д. б. н.

Заместители главного редактора

Данилов Ю. Г., к. г. н.; *Р. Е. Тимофеева*, академик РАЕН, д. п. н.

Ответственный редактор

М. В. Куличкина

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; *Алимаа Аюжав*, доктор фольклористики, Монголия; *Т. Г. Басангова*, д. филол. н., доцент, Калмыкия, РФ; *А. А. Бурыкин*, д. филол. н., д. и. н., РФ; *В. В. Винокуров*, к. филос. н., доцент, СВФУ, РФ; *В. С. Данилова*, д. филос. н., проф., СВФУ, РФ; *А. Н. Данилова*, к. филол. н., РФ; *З. Д. Джануа*, д. филол. н., проф., Абхазия; *А. К. Егиазарян*, д. филол. н., проф., Армения; *Н. Н. Ефремов*, д. филол. н., РФ; *В. В. Илларионов*, д. филол. н., проф., СВФУ, РФ; *А. К. Исаева*, к. филол. н., Киргизия; *Б. Катуну*, доктор филологии, проф., Монголия; *Е. Н. Кузьмина*, д. филол. н., проф., РФ; *А. А. Кузьмина*, к. филол. н., РФ; *Р. Г. Кулиева*, д. филол. н., проф., Азербайджан; *Л. Х. Мухаметзянова*, д. филол. н., доцент, Татарстан, РФ; *А. А. Находкина*, к. филол. н., доцент, СВФУ, РФ; *О. Бинкенг*, доктор фольклористики, проф., Южная Корея; *К. Райхл*, доктор филологии, проф., Германия; *К. С. Рахимов*, канд. иск., Таджикистан; *М. Б. Сабыр*, д. филол. н., проф., Казахстан; *Л. Ц. Санжеева*, д. филол. н., проф., Бурятия, РФ; *П. В. Сивцева-Максимова*, д. филол. н., проф., СВФУ, РФ; *К. И. Сихарулидзе*, д. филол. н., проф., Грузия; *Скалдаферри Никола*, доктор этномузыкологии, доцент, Италия; *П. А. Слепцов*, д. филол. н., РФ; *М. В. Станюкович*, к. и. н., РФ; *О. А. Тогусаков*, д. филос. н., Киргизия; *Г. Г. Филиппов*, д. филол. н., проф., СВФУ, РФ; *А. С. Халилов*, д. филол. н., доцент, Азербайджан; *Р. Харрис*, доктор этномузыкологии, проф., США; *Чао Гезин*, доктор фольклористики, проф., Китай; *А. Н. Чугункова*, д. филол. н., доцент, Хакасия, РФ; *П. Эргюн*, доктор фольклористики, доцент, Турция; *Ж. С. Эшанкулов*, д. филол. н., проф., Узбекистан; *Г. В. Юлдыбаева*, к. филол. н., Башкирия, РФ.

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://epossvfu.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)

Online 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"

By the decision of the Presidium of the Higher Attestation Commission under the Ministry of Education and Science of the Russian Federation on July 8, 2019, the series was included in the List of peer-reviewed scientific publications.

2 (18) 2020

"VESTNIK OF NEFU" EDITORIAL BOARD

Head Editor

A. N. Nikolaev, Dr. Sci. Biology

Deputy Chief editors

Yu. G. Danilov, Cand. Sci. Geography; *R. E. Timofeeva*, Academician of RANS, Dr. Sci. Education

Executive editor

M. V. Kulichkina

THE EDITORIAL BOARD OF THE 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; *Alimaa Ayushjav*, Ph.D. in Folklore, Mongolia; *T. G. Basangova*, Dr. Sci. Philology, Asst. Prof., Kalmykia, Russia; *A. A. Burykin*, Dr. Sci. Philology, Dr. Sci. History, Russia; *V. V. Vinokurov*, Cand. Sci. Philosophy, Asst. Prof., NEFU, Russia; *V. S. Danilova*, Dr. Sci. Philosophy, Prof., NEFU, Russia; *A. N. Danilova*, Cand. Sci. Philology, Russia; *Z. D. Dzhapua*, Dr. Sci. Philology, Prof., Abkhazia; *A. K. Eghiazaryan*, Dr. Sci. Philology, Prof., Armenia; *N. N. Efreinov*, Dr. Sci. Philology, Russia; *V. V. Illarionov*, Dr. Sci. Philology, Prof., NEFU, Russia; *A. K. Isaeva*, Cand. Sci. Philology, Kirghizia; *B. Katuu*, Dr. Sci. Philology, Prof.; *A. S. Khalilov*, Dr. Sci. Philology, Asst. Prof., Azerbaijan; *R. G. Kulieva*, Dr. Sci. Philology, Prof., Azerbaijan; *E. N. Kuzmina*, Dr. Sci. Philology, Prof., Russia; *A. A. Kuzmina*, Cand. Sci. Philology, Russia; *L. Kh. Mukhametzyanova*, Dr. Sci. Philology, Asst. Prof., Tatarstan, Russia; *A. A. Nakhodkina*, Cand. Sci. Philology, Asst. Prof., NEFU, Russia; *Oh Eunkyung*, Ph.D. in Folklore, Prof., South Korea; *K. Reichl*, Dr. Sci. Philology, Prof., Germany; *K. S. Rakhimov*, Cand. of Art History, Tadjikistan; *M. B. Sabyr*, Dr. Sci. Philology, Prof., Kazakhstan; *L. Ts. Sanzheeva*, Dr. Sci. Philology, Prof., Buryatia, Russia; *P. V. Sivtseva-Maksimova*, Dr. Sci. Philology, Prof., NEFU, Russia; *K. I. Sikharulidze*, Dr. Sci. Philology, Prof., Georgia; *Scaldeferri Nicola*, Ph.D. in Ethnomusicology, Asst. Prof., Italy; *P. A. Sleptsov*, Dr. Sci. Philology, Russia; *M. V. Stanukovich*, Cand. Sci. History, Russia; *O. A. Togusakov*, Dr. Sci. Philosophy, Prof., Kirghizia; *G. G. Philippov*, Dr. Sci. Philology, Prof., NEFU, Russia; *R. Harris*, Ph.D. in Ethnomusicology, Prof., USA; *Chao Gejin*, Ph.D. in Folklore, Prof., China; *A. N. Chugunekova*, Dr. Sci. Philology, Asst. Prof., Khakasia, Russia; *P. Ergun*, Ph.D. in Folklore, Asst. Prof., Turkey; *J. S. Eshankulov*, Dr. Sci. Philology, Prof., Uzbekistan; *G. V. Yuldybaeva*, Cand. Sci. Philology, Bashkiria, Russia.

Founder and publisher address: North-Eastern Federal University, Belinskogo str., 58, 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 ЭЛ №ФС77-71285 on October 10, 2017 by the Federal Service for Supervision in the Sphere of Communications, Information Technology and Mass Communications (Roskommadzor)

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Ахмедли А.</i> Сказительство в пространственно-временном контексте	5
<i>Исаева А. К.</i> Стадиальное развитие эпоса «Эр Тёштюк»	15
<i>Хуббитдинова Н. А., Юлдыбаева Г. В.</i> Художественно-эстетическое отражение традиций устного народного творчества в эпосе и литературном произведении	26
<i>Суровень Д. А.</i> Сказание о «сошествии» Ниги-хаяхи-но <i>микото</i> как источник о миграции группы населения с острова Кюсю в Центральную Японию в середине III в. н. э.	38
<i>Чаптыкова Ю. И.</i> Мотив чудесного рождения в хакасском героическом эпосе	64
<i>Мулаева Н. М.</i> Материалы к Толковому словарю калмыцкого героического словаря «Джангар»: на примере лексемы <i>һал</i>	74
<i>Ларионова А. С.</i> История развития нотной записи напевов якутского героического эпоса олонхо	90
<i>Яковлева М. П.</i> Типология героев в эвенкийском эпосе (к вопросу о локально-региональных особенностях)	98
<i>Саввинова Г. Е.</i> Особенности эпического стиха олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» П. А. Ойунского и «Сын жестокого неба Эр Соготох» Г. Ф. Никулина	107
<i>Кузьмина А. А.</i> Особенности олекминского олонхо и влияние на него вилюйской эпической традиции	116
<i>Собакина И. В., Лукачевская Л. А.</i> Безэквивалентная лексика в якутском героическом эпосе олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» П. А. Ойунского	123
<i>Мальшева Н. В., Осорова М. А.</i> Словообразовательная система фитонимов и способы ее описания в языке олонхо (на примере олонхо «Ала-Булкун»)	137
<i>Сатанар М. Т.</i> Научно-методологический контекст в трудах отечественных фольклористов в ракурсе современной науки	148
<i>Жиркова Е. Е.</i> Семантические особенности образной лексики олонхо «Нюсэр Бёгё» (в сравнении с ономотопами японского языка)	160

ХРОНИКА

<i>Хаджим С. О.</i> С нартами по жизни (к 60-летию З. Д. Джапуа)	169
<i>Басангова Т. Г.</i> Ученый и сказитель Р. А. Султангареева	171

CONTENT

<i>Akhmedli A.</i> Narration in the context of time and space.....	5
<i>Isaeva A. K.</i> Stage development of the <i>Er Teshtyuk</i> epic.....	15
<i>Khubbitdinova N. A., Yuldybaeva G. V.</i> Artistic and aesthetic reflection of the traditions of oral people's creativity in epic and literary works.....	26
<i>Surowen 'D. A.</i> The story of the "downward moving" of Nigi-hayahi-no <i>mikoto</i> as the source on the migration of a population group from Kyushu Island to Central Japan in the mid-3d century AD	38
<i>Chaptykova Yu. I.</i> Motif of the hero's miraculous birth in the Khakas heroic epic	64
<i>Mulaeva N. M.</i> Materials for the Explanatory Dictionary of the Kalmyk heroic epic <i>Jangar</i> : the case of the lexeme <i>hal</i>	74
<i>Larionova A. S.</i> The history of developing musical notation for tunes in the Yakut heroic epic <i>olonkho</i>	90
<i>Yakovleva M. P.</i> Typology of heroes in Evenki epic (to the question of local and regional features).....	98
<i>Savvinova G. E.</i> Special features of <i>olonkho's</i> epic verse <i>Nurgun Bootur the Swift</i> by P. A. Oyunsky and <i>The Son of the Lour Er Sogotokh</i> by G. F. Nikulin	107
<i>Kuzmina A. A.</i> Features of Olyokma <i>olonkho</i> and the influence of the Vilyui epic tradition on it...116	
<i>Sobakina I. V., Lukachevskaya L. A.</i> Culture-specific vocabulary in the Yakut heroic epic <i>olonkho Nurgun Bootur the Swift</i>	123
<i>Malysheva N. V., Osorova M. A.</i> Word-forming system of phytonyms and ways of its description in the <i>olonkho</i> language: the case of <i>Ala-Bulkun</i> <i>olonkho</i>	137
<i>Satanar M. T.</i> Academic and methodological context in the works of Russian folklorists in the view of Modern Science	148
<i>Zhirkova E. E.</i> Semantic features of the figurative vocabulary in the <i>Nyuser Bogyo</i> <i>olonkho</i> (in comparison with Japanese onomatopes)	160

CHRONICLE

<i>Khadzhim S. O.</i> With Narts for life (on the 60th anniversary of Z. D. Dzhapua).....	169
<i>Basangova T. G.</i> Scientist and narrator R. A. Sultangareeva.....	171

УДК 398.2

DOI 10.25587/w7517-4492-4976-w

Атеш Ахмедли

Институт Фольклора НАНА

СКАЗИТЕЛЬСТВО В ПРОСТРАНСТВЕННО-ВРЕМЕННОМ КОНТЕКСТЕ

Аннотация. В статье сказительство исследовано в контексте категорий времени и пространства. На современном этапе мировой фольклористики искусство «сказительства» и фактор «сказителя» составляют одно из приоритетных направлений этой науки. Исходя из этого, в области исследования фольклора сформировались новые взгляды и теории, что позволило концептуально подойти к проблеме. Цель исследования – выявить основные факторы окружающей его этнокультурной сферы, включающей в себя социальные, экономические, политические, культурные и другие стереотипы пространственно-временного континуума. В исследовании понятие «текст» было взято как ведущая линия, и с точки зрения текста была исследована идея и сущность темы. Теоретически-методологические основы статьи, которая написана, в основном, историко-сравнительным и сравнительно-типологическим методами, составляют следующие источники: во-первых, в области изучения национального фольклора был взят за основу опыт, охватывающий более полутора столетий; во-вторых, мы опирались на международный (в т. ч. и существующий в России и Европе) научный опыт, связанный со сказительским искусством.

В ходе исследования была внесена ясность на то, какую функцию эти категории выполняют при формировании структуры (поэтического) текста. Далее здесь говорится о том, какими качественными изменениями сопровождаются эти категории в связи со сказителем и текстом (аудиторией), например, о явлениях в абстрактном или конкретном, поэтическом или информативном и др. смыслах. Помимо этого, в статье также было уделено внимание нюансам о функциональности этих категорий в качестве основополагающего и регуляторного способа при возникновении сюжетных смещений (контаминативных ситуаций). В итоге, читателям был представлен на основе схем процесс (этно-культурологическая динамика) формирования текста.

По мере развития научно-технического прогресса, ультрасовременной промышленности и космополитической жизни мы являемся свидетелями постепенного исчезновения древних эпическо-поэтических традиций. Так что, эта тема в настоящее время исследуется более фундаментально в современном Азербайджане, где хоть и частично проживают профессиональные фольклорные сказители, а региональная фольклорная среда все еще функциональна. Мы считаем, что успешное завершение таких исследований параллельно создаст почву в будущем для защиты и трансформации также наших национально-духовных ценностей.

Ключевые слова: эпос, сказитель, традиция, преемственность, текст, формула, сюжет, континуум, контаминация, функция, категория.

Atesh Akhmedli

Narration in the context of time and space

Abstract. The article considers the narration in the context of the categories of time and space. At the present stage of world folklore, the art of “narration” and the factor of “narrator” are one of the priority areas of this science. Based on this, in the field of folklore research, new views and theories were formed, which allowed a conceptual approach to the problem. The purpose of the study was to identify the main factors of the surrounding ethnocultural sphere, which includes social, economic, political, cultural and other stereotypes of the space-time continuum. In the study, the concept of “text” was taken as a leading line, and from the point of view of the

АХМЕДЛИ Атеш – д. филол. н., в. н. с., отдел «Обрядовый фольклор», Институт Фольклора Национальной Академии наук Азербайджана, Баку, Азербайджан.

E-mail: atesehmedli@gmail.com

АХМЕДЛИ Атеш – Doctor of Philological Sciences, Leading Researcher of the “Ceremony of Folklore” Department, Institute of Folklore, National Academy of Sciences of Azerbaijan, Baku, Azerbaijan.

E-mail: atesehmedli@gmail.com

text, the idea and essence of the topic was investigated. The theoretical and methodological foundations of the article, which was written mainly by historical-comparative and comparative-typological methods, comprised the following sources:

firstly, in the field of the study of national folklore, experience was taken as the basis, covering more than one and a half centuries;

secondly, we relied on international (including existing in Russia and Europe) scientific experience related to storytelling.

In the course of the study, clarity was made on what function these categories fulfill when forming the structure of the (poetic) text. Further, it is said about what qualitative changes are accompanied by these categories in connection with the narrator and the text (audience), for example, about revelations in the abstract or concrete, poetic or informative, and other senses. In addition, the article also paid attention to the nuances of the functionality of these categories as a fundamental and regulatory method in the case of plot mixes (contaminative situations). As a result, the process (ethno-cultural dynamics) of the formation of the text was presented to readers on the basis of the schemes.

With the development of scientific and technological progress, cutting-edge industry and cosmopolitan life, we are witnessing the gradual disappearance of ancient epic-poetic traditions. Thus, this topic is currently being studied more fundamentally in modern Azerbaijan, where professional folklore storytellers live, although partially, and the regional folklore environment is still functional. We believe that the successful completion of such studies will in parallel create the ground for the protection and transformation of our national spiritual values.

Keywords: epic, narrator, tradition, inheritance, text, formula, plot, continuum, contamination, function, category.

Введение

Создание, построение литературного, в особенности эпического, текста – результат серьезного формирования этого очень сложного и длительного процесса.

Несомненно, существуют влияния, которые обуславливают и развивают эту структуру. Именно по этой причине в статье мы сочли нужным остановиться на тех каналах влияния, которые имеют наиболее эффективное вмешательство в данный процесс. Итак, постараемся внести ясность в вопрос функционирования, который несет в себе пространственно-временные категории, формирующие поэтическую структуру текста. Доктор филологических наук Ф. Баят в связи этим пишет: «Пространственно-временный континуум является основным функциональным элементом в построении текста... Сюжет во всех случаях формируется на основе пространственно-временного континуума» [1, с. 28].

Взгляд сказителя на время

Как известно, во многих поэтических текстах, хотя и с символическими обозначениями, скопилась довольно ценная информация о жизни, истории и древности этноса. В связи с устным переносом эти сведения время от времени деградировались, а от некоторых из них не осталось и следа. С этой точки зрения, время в фольклоре превратилось в понятие абстрактное. Надо сказать, что эта абстрактность в сказках проявляется более выразительно. Это явно обосновывает содержание и суть фиксации (утверждения) в начальных формулах сказок. Например, «Жил да был в древние времена один шах» или же «был в древности один шах», и в других подобных формулах нам неизвестно какое прошлое имеется в виду. И по этой же причине, в большинстве случаев попытка «поиска» исторического факта в сказках не приносит к успешному завершению проводимого исследования.

Правда, при сравнении выражение «очень древнее» подчеркивает, что событие может быть связано с более далеким прошлым. Тем не менее, эта информация не разъясняет, какой (абстрактный или относительно абстрактный) намек на отрезок времени содержится в тексте. В любом случае, у сказителя имеется собственное отношение на время, и давайте попробуем разъяснить, что это за отношение в текстовом пространстве, которое было записано сказителем в современную эпоху. Реальность такова, что, когда сказитель рассказывает сказку про Шаха Аббаса, он использует такое предложение: «Его зовут Шах Аббасом сыном Шаха, а также Шах Аббасом сыном Шейхи, кто из них кто неизвестно» [2, с. 205].

В этом случае у нас может возникнуть такое впечатление, известно ли самому сказителю время, упомянутое в рассказанной им истории? Или же он больше убежден, в том, что эта

история адресована Шаху Аббасу I (Аббас Великий), или характеризует период Шах Аббасов в целом?! Это интересный вопрос, но в то же время он нуждается в разъяснении. В предыдущих исследованиях мы также подчеркивали, что в действительности формула, которая характеризует Шаха Аббаса I как моделируемую формулу переодевания «измениться в одежде дервиша (переодеться в дервиша) (мусульманский аналог монаха)», связанная с Шахом Аббасом II (Аббас II), в наших сказках сконцентрирована в качестве субстантивности [2-5].

Что касается отношения сказителя к вопросу, то можно предположить, что у него тоже нет сомнений по поводу того, что Шах Аббас I был личностью, принадлежащей к династии «Шейхи». Однако, его может не интересовать связь короля с общиной, да еще надо иметь лояльное отношение к позиции сказителя. Главным нюансом здесь является то, что сказитель верит в связь рассказанной истории с эпохой сына правителя Шаха Аббаса (он даже пытается привить это своей аудитории). В таком случае возникает необходимость внести ясность исследователем в тот (или иной) спорный вопрос.

Насколько нам известно, просветительское мастерство Шаха Аббаса Сани (второго), известного своей добротой и справедливостью, в годы своего правления еще больше повысили его авторитет среди народа. Естественно, этот момент требует уточнения, является ли Шах членом общины. Пока имеющиеся у нас источники предоставляют возможность только поверхностно отнестись к проблеме. Письмо, адресованное Манучехр хану из ширванского беклярбека (управляющего государственной администрацией) от хиджры (мусульманский календарь) 1070 (1659/60) г. Шахом Аббасом II, как исторический документ имеет особое значение в этих источниках. Итак, «в письме, в связи с возвращением дервиша Мустафы, прибывшего из Турции в Иран, по ширванскому пути дается совет с уважением встретить и проводить его» [6, с. 188]. В любом случае, информация косвенно обосновывает связь Аббаса II с дервишами. Слово «Дервиш» в переводе от персидского означает «раб-привратник», «сидящий у двери». Эта дверь – подол муршида, точка святыни, врата Истины... «Благодать и сущность этой борьбы заключается в отшельничестве (затворничестве) желания, во внутренней и внешней чистоте, овладении самоотверженности и знаний, познании мира и Аллаха не разумом и логикой, а любовью и состоянием» [7, с. 72-74]. В те времена были фундаментальные принципы, обеспечивающие устойчивое и безраздельное господство династии над королевством, и мы считаем, что среди них самое важное место занимала община «Шейхи». Основа суфийско-дервишской секты, называемой «Сефевийя» или «Шейхи», была заложена еще шейхом Сафиаддином в городе Ардебиль во времена монголо-татарского правления [8, с. 15]. Шейхизм, который возник в суфийско-дервишском «одеянии» и в свое время отражавший современный характер, был по сути продолжением своих предшественников. Согласно уставу, влиятельные шейхи и видные государственные деятели с положением, принадлежавшие к династии члены общины получали право нести «Суфийский орден», являющийся самой высшей наградой «Сефевийя». Прямая связь между суверенной сектой династии сообщает нам, что фактически Аббас II поддерживает этот титул. Непосредственная связь династии с вышестоящими общинами на самом деле сообщает нам о том, что Аббас II также имел этот титул. В целом, согласно прогрессивным взглядам, Аббас II был оценен как интересная личность в известных исторических источниках, и для достоверности нам необходимо упомянуть некоторые из этих источников в нашем исследовании [9, с. 65; 10, с. 70].

В ходе собирания исследователь должен относиться к подобным моментам с чуткостью, немедленно записывать услышанные от сказителя дополнительные мысли и информацию, внимательно перебирать полученную информацию. Интересно, что некоторые детали, связанные с историческими событиями были зашифрованы в фольклорных материалах, поэтому их расшифровка должна быть наиболее интересна для исследователя.

По сравнению со сказками в наших эпосах можно проследить отражение деталей, связанных с еще более серьезными фактами и историческими событиями. Это также подчеркивает то, что эпосы являются и поэтическим событием, и художественным хроно-текстом определенных исторических процессов. Это один из многочисленных аспектов вопроса. В процессе исполнения способ подхода к событиям выявляет вторую существенную разницу между этими двумя исполнениями (а также жанрами). Если сказитель сказки относится к рассказанному как

наблюдатель, сказитель эпоса в процессе исполнения может активно вмешиваться в события, косвенно превращаясь в участника событий. А иногда делает такие жесты, что как будто бы был свидетелем всего рассказанного. Конечно, это все не приводит нас к такому выводу, что сказки оторваны от своих исторических корней. В каком бы абстрактном плане они не отражались, нельзя выдвигать окончательное мнение о том, что хотя бы часть исторических деталей, связанных с эпохой шахов (например, шах Аббасов), «не покровительствовались» под «художественным клише». В любом случае, это положение поддерживается большим преимуществом в народной этимологии. Авторы этой этимологии больше убеждены в том, что проявления правящей династии в нашем фольклоре «в одеянии дервиша» сформировались именно в эпоху Шах Аббасов. Одним словом, различие, возникшее из жанровой специфики, также подталкивает взглянуть на обнаруженные в этой области концепции с разных ракурсов. Таким образом, это качество, которое своеобразно стимулируется в каждом жанре по отдельности, также участвует как основополагающее средство в индивидуальном формировании поэтической структуры.

Как правило, в этом процессе параллели функциональны в построении текста, когда они независимы друг от друга, но мнимо пересекаются друг с другом. В этом смысле, приходится рассматривать вопрос в сфере отрезка времени, который подвергает текст к повторной (в зависимости от сюжетного творчества) реконструкции и приобретает различные амплуа в тексте. Учитывая возможность индивидуального подхода ко времени, участвующего в создании эпических произведений (например, Б. Н. Путилов указал на три вида времени наравне с временем создания повествования – эпическим временем; временем сюжета – временем событий и эпохальным временем – [11, с. 33]), мы также предпочли аналогичный подход к указанному вопросу, и по сравнению с другими понятиями времени сочли необходимым субстантивированное это положение в тексте назвать «контаминативно-ситуационным» временем. По нашему мнению, это также может быть воспринято как время контаминативности (смешения) сюжетов.

Прежде всего, остановимся на моменте ситуативности, которая обеспечивает скопление в тексте. В этом случае сюжет последовательно (синхронно) проходит формирование в отрезке времени. Давайте посмотрим на эту ситуативность в приведенном из текста отрывке: 1. Момент, когда Шах Аббас, отправившийся на прогулку по своей стране вместе со своим визирем, встретил в деревне старика, роющего канаву в начале дня; 2. Момент, когда они после недолгой прогулки, во второй половине дня встретили пахаря, который пашет землю; 3. Момент, когда в сумерки, отойдя значительно далеко от территории, в мечети их «застиг» разговор трех жуликов, играющих в азартную карточную игру на деньги [2, с. 201-213]. Фактически, эти моменты являются относительными перерывами континуума, которые проецируют сменные фазы друг с другом. Важно, что время перерыва на этапах пересекается с горизонтальным перемещением в пространстве. А это само по себе признак того, что хронотоп выравнивает пропорциональность.

Во-вторых, это период Шаха Аббаса или Аббасов, подробности которого были описаны и оценены. В этой временной плоскости реалистичное и сюрреалистичное находятся в концентрации друг с другом, и это не могло не повлиять на формирование предтекстового прототекста (подробностей). Т. е. организация сюжета основана на такие этапы (диахронии), что, несмотря на то, что исторический фон, подробно характеризующий период Шаха Аббаса I, стимулировался в превосходном плане, в общем плане (в поэтической структуре текста) концентрированы стереотипы, характерные для периода Шаха Аббаса II. Например, можно отметить, что моделируемая формула переодевания на примере «переодеться в дервиша») в этот момент перешла в рабочее положение. Также отметим, что каждая из этих ситуаций основывается на независимый сюжет сказки. Интересно то, что сказитель смог представить нам независимые истории как единый сюжет, подвергая их контаминации (соединяя). Теперь давайте посмотрим на последовательность этих сюжетов: 1. История между Шахом и стариком, который вырыл канаву. 2. История Шаха и пахаря. 3. История Шаха и трех жуликов [2, с. 201-213]. В тексте плоскость (пространство), в которой происходят события, и имеющийся там хронотоп (время) параллельны друг другу. Связь реальностей с тем, что описано здесь, на самом деле проходит через эту параллельность. Мы считаем, что у известного прошлого пространственный предел не может быть абстрактным.

Большинство исследователей (в т. ч. Ф. Баят) придерживаются такого мнения, что, отличаясь от трудящихся в области индивидуального творчества, носители народной литературы могут регулировать свой творческий стиль параллельно пространственно-временным изменениям. В результате этого, они один язык используют в мифологическом пространственно-временном континууме, один – в эпическом, а в сказочном – совсем другой язык, стиль [1, с. 37].

Несомненно, здесь может идти речь об изменениях, основанных на формальные признаки. Таким образом, согласно нашему подходу, изменение стиля может быть рассчитано на изменение времени, и не может быть и речи об изменении смысла в разговоре. В целом, в сфере аудитории можно наблюдать изменение не только стиля, но и других ориентировочных показателей. Все эти изменения основаны на существующие условия, и регулирование условий все еще зависит от времени. Давайте обратим внимание на изменения качества, основанные на эту зависимость: 1. Назначение знаний по времени. 2. Выбор места в соответствии со временем. 3. Определение лимита времени для исполнения. 4. Подразумеваются изменение настроения в связи со временем (по сезону) и т. п.

Есть и другие изменения качества, которые рассчитываются не только по времени, но и по позиции аудитории. А теперь обратим внимание на те показатели, которые изменились в связи с аудиторией (пространством): 1. Аудитории организовываются в зависимости от сезона. 2. Аудитории обычно создаются, основываясь на признаки рельефа. 3. Аудитории могут измениться в зависимости от их состава и полового характера. 4. Организация аудиторий определяется также в зависимости от характера презентации.

Сказитель и пространство

А сейчас посмотрим в каких функциях отражается понятие пространства в сказительстве с точки зрения сказителя. Если взять пространство для рассказчика в узком смысле слова, то, в первую очередь, это его окружение, в котором он родился и вырос. И поэтому вполне естественно, что факты и признаки этого окружения имеют место в его речи. А в широком смысле слова пространство для говорящего – это пространство, окружающее его со всех сторон, небо, космос и Вселенная в целом. Однако, эти две сферы всегда взаимосвязаны в подходах сказителя к рассказанному. В зависимости от характера репертуара и состояния аудитории, он может вступить в контакт между этими сферами, с легкостью перейти из одной сферы в другую. Это обосновывает то, что сказитель также способен взглянуть на мир органично. Но каким бы привлекательным и роскошным ни казался ему мир, он видит свой ограниченный мир более привлекательным и роскошным. Сам сказитель имеет к этому особое отношение: «Я съездил, погулял в Иране, Туране, / Но снова здесь увидел рай» [2, с. 161].

Рассматривая рассказанное сказителем, можно заметить, что сказитель вступает в контакт с пространством по двум основным линиям. Первая линия – традиционная и контакт в этой позиции определяется, в основном, архаичными пространственными понятиями. Например, в тексте перечислены древние города, упомянуты забытые места и т. д. Вторая же линия напрямую зависит от среды говорящего, и построение контакта в этой позиции рассчитано на характерные локальные понятия. Расположение в повествовании идей, относящихся к местному ландшафту на самом деле делает эту позицию более актуальной. Потому что воспроизведение местных условий в исполнении, обычно, с интересом воспринимается на прослушивании. Эти понятия время от времени носят то общий, то конкретный характер. Например, они состоят из села, кочевья, возвышенности, зерновых, посевных полей и других понятий и воспроизводят локальный вид в общем плане. Рассмотрим проявление этой позиции в тексте: «Он сказал, Визирь Аллахверди, этот свет издалика не впустую. Это не село, не кочевье, неизвестно что, но пойдем же к свету!» [2, с. 202]. Здесь ссылка на свет подчеркивает связь данного объекта с пространством. В другом случае свет имеет космическое происхождение и символизирует Вселенную в целом.

Иногда можно заметить, что в тексте имеют место такие характерные выражения как мельница, мечеть, школа и т. п., которые регулируют контакт сказителя с аудиторией в конкретном плане в момент рассказывания. Следует обратить внимание на возникшую в таком плане ситуативность в приведенном из текста примере: «Поели, попили и встали, поехали. Эй, так и скажем, они же должны были пойти в школу!» [2, с. 206-207]. В общем, будь то школа или

мельница, или мечеть, такие сооружения в консервативных условиях несут в себе характер частного пространства, и в этих условиях выполняют функцию «маяка» для создания связи с имеющимися другими характерными сооружениями, как пешеход, транспорт и другими средствами. Например, «поднимаясь кверху школы», «после того, как перейти мечеть», «на большом расстоянии от мельницы» и др. такого рода определяющие фразы как будто бы становятся средством легкодоступного направления для людей проживающих в этих условиях. Эти сооружения отличаются от других строений, находящихся в таких же условиях тем, что они в дальнейшем воспринимаются как особая ценность. В целом, как и в жизни большинства народов мира, так и у азербайджанцев, если мельница занимает рабочую пространственную сферу, питающую человека, в полном смысле этого слова, то школа и мечеть воспринимаются в качестве пространства, которое во имя совершенствования человека может накормить его «морально». Однако эти сакральные пространства в некоторые периоды сталкивались с нашествием ложных идеологий и поэтому безжалостно преследовались (наши школы, особенно связанные с мечетью и религией, по этой же причине столкнулись с еще большим лишением). Во многих случаях эти предприятия были закрыты навсегда, в этих местах были организованы склады, клубы и другие предприятия подобного назначения. Даже случалось, что наши мечети были полностью разрушены, в результате чего эти места приняли вид руин. Вполне вероятно, что в таких обстоятельствах именно такое же состояние может быть эволюцией «распространения» метафоры «разрушенной мечети». Таким образом, этот чудовищный процесс продолжался от материального разрушения до «духовного разрушения». Очевидно, что такие противодействия как «составная часть духовности» также проникли в фольклор, в опубликованных в таких условиях журналах эти заведения представлены читателю в изуродованном виде. Например, частое употребление выражения «разрушенная мечеть» в наших сказках, составленных в советское время, по нашему мнению, не вызывало бы резонанса в обществе. Несомненно, это выражение не могло попасть в наши сказки случайно. Таким образом, этот типичный «подход» был одним из методов «предварительной подготовки» идеологии, чтобы лишить религию «своего расположения» среди общественности. (Несмотря на то, что в последующие годы эти недостатки были устранены, реальность такова, что в этот «исторический период» наша духовность пережила «большую скорбь». Даже если они и были под давлением идеологии, мы все равно не собираемся оправдывать тех наших составителей, которые были причастны к этому).

А теперь остановимся также на другом назревшем моменте для полемики вокруг текста. Например, у нас есть исследователи, придерживающиеся такого мнения, что отражение в народном искусстве не только мечети, но и вообще понятий, поясняющих религию, являются «плодом» идеологического влияния. Якобы после принятия ислама эти понятия «повелились» в искусстве, культуре и других сферах. В любом случае, мы не должны упускать из виду то, что в отдельные периоды подход к проблеме был одним из отдельных идеологических ракурсов. Таким образом, (насколько мы знаем из исторического опыта) одна идеологическая система «фетишизирует» идею, а другая пытается ее «полностью уничтожить» (в целом, стратегия государственной защиты этих политических систем основывалась на инстинкте «удержания идеи зависимой от интересов» – мнение мое А. А.).

На самом деле сторонники последнего мнения придерживаются того, что наши сказки существовали еще до ислама, но в то время не было мечети?! По нашему мнению, такой подход мог быть рассчитан на такую логику, что наши сказки подверглись религиозному влиянию позже. Безусловно, даже если мечеть имеет понятие, связанное с исламом, то, насколько нам известно, еще до ислама тоже были «пристанища», на которые поклонялся наш народ. В этих местах наш народ считал своим важным долгом молиться даже, если не «Аллаху» своему, то «Господу». А это и есть объяснение, рассчитанное на суть вопроса. А с виду на данный вопрос, можно предположить то, что выражение искусственно «заклепано» к этим образцам, в таком случае, почему же диктующие негативные оттенки (например, руины и т. п.) обозначения должны занять здесь позицию «в присоединенном виде»? Конечно, это интересный, но и противоречивый момент, и мы в любом случае рассчитываем на время, чтобы прояснить промежуточные противоречия.

Но вместе с тем, следует отметить, что в тексте, который мы записали от сказителя, слово мечеть использовано в совершенно другом амплуа. Мы постараемся решить указанную проблему в текстовой сфере. А теперь сосредоточимся на следующем примере: «Они увидели, что это большое здание. Мало-помалу, медленно-медленно, пошли... Дошли, они увидели, что, посмотрели из окна, увидели, что три жулика, прислонив свои винтовки, играют в карты. Но по форме – это мечеть!» [2, с. 202].

Дело в том, что сказитель считал приемлемым развивать сюжет сказки именно в этом направлении, во имя превращения жуликов в объект осуждения. Он даже был заинтересован в развитии такой линии в деталях, чтобы жулики сожалели о своих поступках и воздержались от позиции, которую они занимают. Рассмотрим ситуативность в части, показывающей их признания: «Эй, не знаю, уже полночь, мы не можем пойти в деревню от страха. Сидя в Божьем доме играем в карты. Что это за дело?! Я уже ненавижу нашу профессию» [2, с. 202].

При внимательном подходе становится понятнее, что говорящий продуманно готовит такие ситуации в тексте и умеет держать эти ситуации в надлежащем виде. При рассказывании имеют место такие моменты, как омовение, совершение намаза, хотя и в определенных рамках, но соблюдается чувствительный подход к религиозно-духовным вопросам. Обратим внимание на один из этих моментов в другом примере: «Встал, умылся, что-то сделал, совершил омовение. Пришли к ним» [2, с. 206].

Итак, попробуем систематизировать то, что мы думаем об этом сегодня. В целом, в ширванском говоре сказительство и пространственно-временные отношения являются важным событием. Здесь пространственно-временной, искусство-исполнительский континуум (пространственно-временная система) состоит из переменных и неизменных параметров, которые сами по себе (как и было сказано выше) основаны на конкретные показатели. Как результат исследования мы сгруппировали эти показатели по следующим направлениям:

1. Переменные параметры:

В ширванском сказительском искусстве лимит возраста, пола, настроения, времени и подобных показателей определяют изменяющиеся параметры исполнительства. Можно отметить рассказывание текста сказителем для детей, взрослых, женщин или для смешанной аудитории в разных соотношениях, или же усталость или бодрость слушателей, лимит времени для исполнения, определение стиля по ситуации, потому что они имеют непосредственное влияние на динамику, содержание рассказывания.

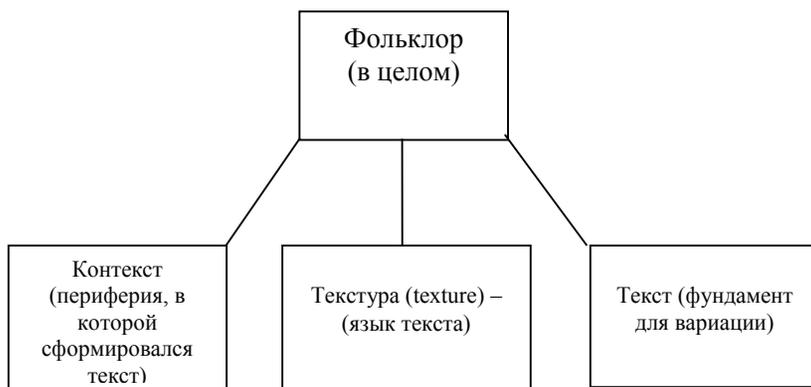
2. Неизменные параметры:

Ширванский художественно-исполнительский континуум имеет неизменные показатели для всей системы. Это общие религиозные, нравственные, ментально-психологические проявления региона. Одним словом, в каком бы пространственно-временном контексте ширванского художественно-исполнительского континуума не останавливался ширванский сказитель, он демонстрирует исполнение, основанное на устойчивых религиозных, моральных, ментально-психологических ценностях.

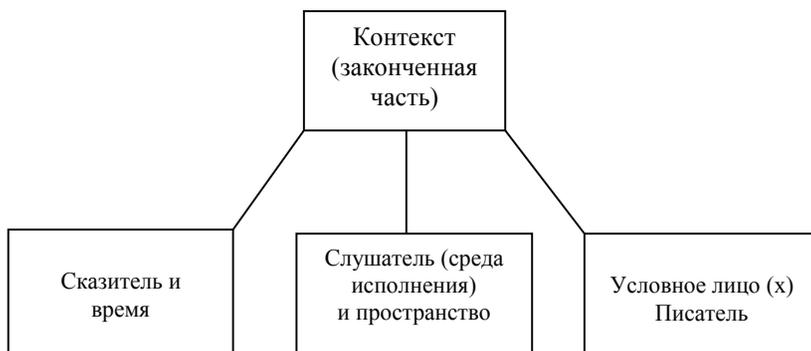
Сфера, в которой сформировался текст

На одно мгновение представим текст как сферический садж (железный диск, на котором пекут тонкие хлебные лепешки), закрепленную на трех ногах на равном расстоянии. Какой бы из этих ног не убрать саджа ждет известная участь. Если мы проведем аналогичное состояние в сферу текста, то вероятно, по сравнению с упавшим саджом и его ждет та же участь. Цель, отмеченная под символическим клише (обложкой), заключается в том, что на самом деле существуют важные основы, обуславливающие формирование текста. А теперь, обеспечив участие этих основ (где произошло это формирование), проведем наблюдение за процессом построения сложного и многогранного текста по условной схеме¹:

¹ Выражаем благодарность Ф. Баяту за близкое участие в построении схем.



Поскольку это часто происходит на почве аудитории, текст подвергается ряду (объективных и субъективных) воздействий. Эти воздействия могут быть как прямыми, так и косвенными. Эти каналы воздействия в целом завершают это формирование. Проследим во второй условной схеме, которая является продолжением предыдущего, за тем, какую функцию несут в себе эти факторы в целостности текста:



Интересно, что исследователи фольклора до сих пор не высказали мнение о том, какую функцию в процессе несет субъект, участвующий в качестве писателя (условного лица) на уровне аудитории. Как известно, текст выходит из живого исполнения с момента написания и превращается в архивный документ. Однако со временем при внимательном рассмотрении выясняется, что там имеют место «ненужные» моменты. Несомненно, эти моменты также могут показаться дефектами в тексте. Однако сам характер периода написания подобных проявлений дает материал для исследования (спор о процессе написания эпоса «Кероглу» продолжается и сегодня). Несомненно, «утрата первоначальности эпического языка в результате вмешательства в него собирателей и издателей, заплатывания в традиционную языковую структуру текста лексических и синтаксических элементов чуждых фольклору», и подобные тенденции всегда вызывали спор [12, с. 30].

Поскольку в связи с тем, что в каждой сфере имеется тема спора (на уровне собирателя и издателя), а также из-за требований мер предосторожности, требуется необходимость обсуждения темы в широкой аудитории (на наш взгляд, проблема должна быть решена в ближайшем будущем). По этой же причине, в центре внимания всегда должно быть то, на какой основе будущая судьба текста связана с тем, кто его записывает (писарь, собиратель, исследователь и т. д.). Учтем, что сказитель не просто рассказывает, образно говоря, он также «окутывает в себе время и мир». Сам он не только «носит в себе происходившее», также может проникнуть «в предназначение» (нам известны мотивации сущности вешаний Деде Коркута, Манаса – А. А.).

В предисловии книги, рассказывающей о сказках и мифологии народов Чукотки и Камчатки, Г. А. Меновщиков отмечает, что на формальное выражение и содержание текста исключительное влияние имеет период написания рукописи, мастерство, жанр произведения. Автор

показывает, что образцы устного творчества, написанные в начале века неграмотными сказителями, в современную эпоху передаются по-другому. «Современный сказочник, рассказывающий древнюю чукотскую сказку о браке человека с самкой медведя, говорит так: “народ начал соревноваться на пятидесятикилометровой дороге”. При переводе текста нельзя не отметить эту деталь, т. к. она относится к таким новым представлениям полеоазиятов как категории пространство, время, реальность» [13, с. 9].

Заключение

Закономерность заключается в том, что время и обстоятельства непрерывно меняются. Несомненно, эта диалектика какими-то признаками должна была отразиться в фольклоре. Однозначно, что другие культуры также подвержены такой деградации. В случае приобретения формальных признаков, мы все же не должны допустить, чтобы наши традиции были полностью оторваны от корней!

Есть такой афоризм, который очень любят астрономы: «Вселенная вечна временно, бесконечна пространственно». Но эта бесконечность и вечность в человеческом разуме нашли свое относительное разделение в концептуальном прошлом, настоящем и будущем. А видеть эту относительность в связи, ее продолжение было «поручено» судьбе человечества пока существует мир. В связи с тем, что это время относительное, давайте проживем ее достойно, не останемся равнодушными к тем, кто остался позади нас в этом пространстве, ради нашего будущего заботливо отнесемся к нашему прошлому!

Литература

1. Баят Ф. Проблема эпического времени и пространства (на основе частей «Книги моего Деда Коркута») // Деде Коркут : научно-литературный сборник. – 2002. – № 1 (2). – С. 28-43. (На азербайджанском яз.)
2. Сказка о Шахе Аббасе // Ахмедли А. Традиционное сказительское искусство (на основе ширванских фольклорных образцов). – Баку : Наука и образование, 2018. – С. 201-213. (На азербайджанском яз.)
3. Ахмедли А. Искусство сказительства и событие контаминации в традиции сказочничества // Деде Коркут : научно-литературный сборник. – 2007. – № 1. – С. 162-182. (На азербайджанском яз.)
4. Ахмедли А. Профессиональное сказочничество в традиционном сказительстве // Исследования по устному народному творчеству Азербайджана : сб. науч. ст. XXXVI. – Баку : Нурлан, 2011. – С. 52-74. (На азербайджанском яз.)
5. Ахмедли А. Профессия сказителя в фольклоре (на основе ширванских фольклорных образцов) : дисс. ... д. филол. н. – Баку, 2014. – 165 с. (На азербайджанском яз.)
6. Источники по истории Азербайджана / сост. : С. С. Алияров, Ф. Р. Махмудов и др. – Баку : АГУ, 1989. – 328 с. (На азербайджанском яз.)
7. Салим Ф. Просвещение и мистика в национальной системе памяти. – Баку : Наука и образование, 2010. – 460 с. (На азербайджанском яз.)
8. Кероглы / сост. : Г. Исмаилов, Е. Тофик кызы. – Баку : Седа, 2005. – 751 с. (На азербайджанском яз.)
9. Дюма А. Кавказское путешествие / пер. с франц. Г. Пашаев, Г. Аббасов. – Баку : Язычы, 1985. – 142 с. (На азербайджанском яз.)
10. Шарден Ж. Путевые заметки / пер. с франц. В. Асланов. – Баку : Элм, 1994. – 96 с. (На азербайджанском яз.)
11. Путилов Б. Н. Героический эпос и действительность. – Ленинград : Наука, 1988. – 225 с.
12. Велиев К. Введение в лингвистическую поэтику. – Баку : АГУ, 1989. – 102 с. (На азербайджанском яз.)
13. Меновщиков Г. А. Об устном повествовательном творчестве народностей Чукотки и Камчатки (предисловие) // Сказки и мифы народов Чукотки и Камчатки / сост., предисл. и примеч. Г. А. Меновщикова. – Москва : Наука, Гл. ред. вост. лит-ры, 1974. – С. 5-49.

References

1. Bayat F. *Problema epicheskogo vremeni i prostranstva (na osnove chastei “Knigi moego Deda Korkuta”)* [Problems of epic time and space (on the base of the “Books of my Grandfather Gorgud”)]. In: *Dede Korkut: nauchno-literaturnyi sbornik* [Dede Gorgud: scientific-literary collection]. 2002, No. 1, pp. 28-43. (In Azerbaijani)

2. *Skazka o Shakhe Abbase* [Fairy tale of Shah Abbas]. In: Akhmedli A. *Traditsionnoe skazitel'skoe iskusstvo (na osnove shirvanskikh fol'klornykh obraztsov)* [Traditional narrative art (based on Shirvan folklore patterns)]. Baku, Nauka i obrazovanie, 2018, pp. 201-213. (In Azerbaijani)
3. Akhmedli A. *Iskusstvo skazitel'stva i sobytie kontaminatsii v traditsii skazochnichestva* [The art of narration and the event of contamination in the tradition of storytelling]. In: *Dede Korkut: nauchno-literaturnyi sbornik* [Dede Gorgud: scientific-literary collection]. 2007, No. 1, pp. 162-182. (In Azerbaijani)
4. Akhmedli A. *Professional'noe skazochnichestvo v traditsionnom skazitel'stve* [Professional fairy tales in traditional narration]. In: *Issledovaniya po ustnomu narodnomu tvorchestvu Azerbaidzhana: sb. nauch. st.* [Research on the oral folk art of Azerbaijan: Collection of scientific articles]. XXXVI. Baku, Nurlan, 2011, pp. 52-74. (In Azerbaijani)
5. Akhmedli A. *Professiya skazitelya v fol'klore (na osnove shirvanskikh fol'klornykh obraztsov)* [The profession of the narrator in folklore (based on Shirvan folklore samples)]. Diss. ... d. filol. n. Baku, 2014, 165 p. (In Azerbaijani)
6. *Istochniki po istorii Azerbaidzhana* [Sources on the history of Azerbaidjan]. Sost.: S. S. Aliyarov, F. R. Makhmudov i dr. Baku, AGU, 1989, 328 p. (In Azerbaijani)
7. Salim F. *Prosveshchenie i mistika v natsional'noi sisteme pamyati* [Enlightenment and mysticism in the national memory system]. Baku, Nauka i obrazovanie, 2010, 460 p. (In Azerbaijani)
8. *Kerogly* [Kerogly]. Sost.: G. Ismailov, E. Tofik kyzy. Baku, Seda, 2005, 751 p. (In Azerbaijani)
9. Dyuma A. *Kavkazskoe puteshestvie* [Caucasian travel]. Per. s frants.: G. Pashaev, G. Abbasov. Baku, Yazychy, 1985, 142 p. (In Azerbaijani)
10. Sharden Zh. *Putevye zametki* [Travel notes]. Per. s frants. V. Aslanov. Baku, Elm, 1994, 96 p. (In Azerbaijani)
11. Putilov B. N. *Geroicheskii epos i deistvitel'nost'* [Heroic epic and reality]. Leningrad, Nauka, 1988, 225 p. (In Russ.)
12. Veliev K. *Vvedenie v lingvisticheskuyu poetiku* [Introduction to linguistic poetics]. Baku, AGU, 1989, 102 p. (In Azerbaijani)
13. Menovshikov G. A. *Ob ustnom povestvovatel'nom tvorchestve narodnosti Chukotki i Kamchatki* [About the oral narrative creativity of the Chukotka and Kamchatka peoples]. In: *Skazki i mify narodov Chukotki i Kamchatki* [Tales and myths of the peoples of Chukotka and Kamchatka]. Sost., predisl. i primech. G. A. Menovshchikova. Moscow, Nauka, Gl. red. vost. lit-ry, 1974, pp. 5-49. (In Russ.)

УДК 398.224(=512.154)
DOI 10.25587/k2338-7257-0265-1

А. К. Исаева

Институт языка и литературы им. Ч. Айтматова

СТАДИАЛЬНОЕ РАЗВИТИЕ ЭПОСА «ЭР ТЁШТЮК»

Аннотация. Статья ставит своей целью выявление закономерности жанрового развития повествования об Эр Тёштюке на основе сравнительно-сопоставительного и структурального анализа, с установлением генетических связей между явлениями. В исследовании затронута проблема стадийного развития эпоса, позволившая выявить особенности взаимоотношений между традиционностью и импровизацией в кыргызском эпическом искусстве. Сравнительный анализ мотивного фонда богатырской сказки «Йир Тушлук» и эпоса «Эр Тёштюк» позволил выявить инвариантный мотивный фонд повествования о герое, в котором путешествие в Нижний мир и сопутствующие ему похождения являются центральным сюжетообразующим комплексом. Подобный анализ стал возможен благодаря записанным вариантам повествования об Эр Тёштюке В. В. Радловым в «Образцах народной литературы» (IV и V ч.). Сделан вывод о том, что разветвление сюжета за счет включения в него повествования об истории спасения птенцов Алпкаракуш позволило сказке перерасти в эпос.

Определена роль трансформационных процессов внутри эпоса «Эр Тёштюк», которые выявили пределы варьирования внутри жанра на примере варианта, записанного от сказителя Саякбая Каралаева. Проанализировано взаимовлияние двух эпосов – «Эр Тёштюк» и «Манас», которые сосуществуя параллельно, не могли не оказывать влияния друг на друга. «Эр Тёштюк» в силу своей популярности не мог не быть втянутым в орбиту эпоса «Манас», что сделало его героя со своей историей одним из персонажей «Манаса».

Сделаны выводы о том, что данный вариант эпоса представляет собой начало угасания эпической традиции, которая впоследствии привела к его распаду, нашедшему свое выражение в устных сказительских пересказах эпоса.

Исследование обратилось к анализу персонажей сказки и эпоса на предмет выявления того, как они отобразили особенности своего жанра. В работе сделаны выводы о том, что персонажи эпоса прошли эволюционный путь развития от одномерных и статичных образов к персонифицированным героям.

Ключевые слова: эпос, миф, сказка, устный сказительский пересказ эпоса, стадийное развитие, структурализм, мотив, инвариант, традиционность, импровизация.

А. К. Isaeva

Stage development of the *Er Teshtyuk* epic

Abstract. The article aims to identify the patterns of genre development of the story about Er Teshtyuk based on comparative and structural analysis, with the establishment of genetic relationships between the phenomena. The study touched upon the problem of the stage development of the epic, which made it possible to identify the features of the relationship between tradition and improvisation in the Kyrgyz epic art. The comparative analysis of the motivational fund of the *Yir Tushluk* heroic fairy tale and the *Er Teshtyuk* epic revealed the invariant motivational fund for narrating about a hero, in which a trip to the Under World and his adventures is the central plot-forming complex. The similar analysis was made possible thanks to the recorded versions of the story about Er Teshtyuk by V. V. Radlov in *Samples of Folk Literature* (Parts 4 and 5). It is concluded that the branching of the plot due to the inclusion in it of a story about the history of the salvation of chicks Alpkarakush allowed the tale to develop into an epic.

ИСАЕВА Асель Кенешбековна – к. филол. н., с. н. с., зав. Рукописным фондом Института языка и литературы им. Ч. Айтматова Национальной академии наук Кыргызской Республики, Бишкек, Кыргызская Республика.

E-mail: asel.isaeva@gmail.com

ISAEVA Asel Keneshbekovna – Candidate of Philological Sciences, Senior Researcher, Head of the Department of Manuscript Fund, Institute of Language and Literature named after Ch. Aitmatov, National Academy of Sciences of the Kyrgyz Republic, Bishkek, Kyrgyz Republic.

E-mail: asel.isaeva@gmail.com

The role of transformational processes within the *Er Teshtyuk* epic is determined, which revealed the limits of variation within the genre using the example recorded by the storyteller Sayakbai Karalaev. The mutual influence of two epics – *Er Teshtyuk* and *Manas*, which coexisting in parallel, could not but influence each other, was analyzed. *Er Teshtyuk*, by virtue of its popularity, could not be pulled into the orbit of the epic *Manas*, which made him a hero with his story one of the characters in *Manas*.

It is concluded that this version of the epic represents the beginning of the extinction of the epic tradition, which subsequently led to its decay, which found its expression in the oral narrative retelling of the epic.

The study turned to an analysis of the characters of the fairy tale and epic to identify how they displayed the features of their genre. The paper concludes that the characters of the epic have passed the evolutionary path of development from one-dimensional and static images to personified heroes.

Keywords: epic, myth, fairy tale, oral narrative retelling of the epic, stage of development, structuralism, motif, invariant, traditionality, improvisation.

Введение

В работе ставится цель выявить особенности стадийного развития общетюркского сюжета о герое, попадающего в подземный мир на примере сказаний минусинских татар («Йир Тушлук») и кыргызов («Эр Тёштюк»). Обращение к этим текстам стало возможным благодаря записям, сделанным В. В. Радловым в «Образцах народной литературы», где в IV части привел текст богатырской сказки «Йир Тушлук» [1], а в V части – текст эпоса «Эр Тёштюк» [2].

Сюжет сказания, его распространенность по различным ареалам земли были изучены в трудах многих известных ученых. Г. Н. Потанин в своем труде «Восточные мотивы в средневековом эпосе» говорит, что «Варианты этой сказки распространены на всем протяжении от Монголии до западной Европы» [3, с. 68]. Внимание эпосу «Эр Тёштюк» уделил В. М. Жирмунский в своем труде «Тюркский героический эпос»: «Рассказ о приключениях Тёштюка представляет собой оригинальный вариант широко распространенного международного сказочного сюжета о “трех царствах”... В основе этого сказочного сюжета, вероятно, лежат более древние мифологические представления о посещении героем подземного потустороннего мира, царства мертвых» [4, с. 80].

К сравнительному анализу сюжетного строения, мотивов, изобразительно-выразительных средств тюркского эпоса, в т. ч. «Йир Тушлука» и «Эр Тёштюка», обращался известный тюрколог Ф. И. Урманче [5]. В своей работе исследователь привлек большую источниковедческую базу тюркских эпосов, опираясь на которую он смог сделать вывод о множественности мотива о герое в подземном мире: «Представления о попадании эпического героя в религиозно-мифологический Подземный мир в тюркском эпосе распространены довольно широко. О том, что главный герой оказывается в Подземном или Подводном мире, говорится во множестве сказок всех тюркских народов. ... В качестве примера здесь может быть названо известное у различных тюркских народов сказание “Йир Тюшлюк”/“Эр Тёштук”/“Ер Тостик”...» [5, с. 48].

О значимости трудов В. В. Радлова в изучении устного народного творчества сибирских татар писала Ф. В. Ахметова [6]. Ф. С. Сайфулина, обобщая вклад В. В. Радлова в запись и изучение фольклора сибирских татар, отмечает, что в его работах «содержится материал, по которому можно воссоздать структурный и жанровый состав сибирско-татарского фольклора» [7, с. 3].

Кыргызский эпос «Эр Тёштюк» был в достаточной мере изучен отечественными учеными. Исследовательские работы ему посвятили С. Закиров [8], Ж. Суванбеков [9], К. Ж. Садыков [10], С. Т. Кайыпов [11]. Работа С. Т. Кайыпова отличается тщательной текстологической работой, новаторскими открытиями. Эта книга ценна еще и тем, что в ней приводится текст, записанный В. В. Радловым, с параллельным научным переводом на русский язык с сопутствующим научным аппаратом. Исследование дополняет проведенное сравнение четырех вариантов кыргызского эпоса с казахским вариантом – «Ер Тёстиком» и вариантом западносибирских татар – «Йиртюшлюком».

Мотив спасения героем птенцов гигантской птицы от пожирания их драконом, который включен в кыргызские версии «Эр Тёштюка», получил мировое ареальное распространение.

Так, в «Тематической классификации и распределении фольклорно-мифологических мотивов по ареалам» Ю. Б. Березкина [12] этот мотив упоминается в разных интерпретациях в сказаниях народов Кавказа, Ирана, Средней Азии, азиатских эскимосов, индейцев Великих равнин и Северных Анд и других народов. Представленная классификация Ю. Б. Березкина позволяет сделать вывод о том, что первоначально данный мотив лежал в основе мифа, получившего широкое распространение.

Как видим, краткий обзор исследований на данную тему показывает разнообразие и глубину научных разработок. В данной работе в качестве цели исследования ставится определение степени воздействия импровизации кыргызских сказителей на архетипическую основу богатырской сказки об Эр Тёштюке, которая в итоге привела к развитию жанра эпоса в кыргызском фольклоре. Для достижения поставленной цели необходимо выявить инвариант сюжета повествования, а также пределы его варьирования.

В работе рассматриваются, помимо вышеуказанных вариантов богатырской сказки минусинских татар и эпоса «Эр Тёштюк», записанных В. В. Радловым, эпос «Эр Тёштюк» в исполнении Саякбая Каралаева [13], а также устные сказительские пересказы эпоса, записанные от кыргызских сказочников и записчиков – «Төштүк» (вариант Калчы Суранчиева) [14], «Эр Төштүк» (запись Жумы Жамгырчы уулу от неизвестного сказочника) [15], «Элеман байдын Төштүгү» (вариант Мырзалы Дуйшембиева) [16], «Көчпөсбай» (Эр Төштүк) (вариант, записанный Ыйманбеком Шамен уулу от неизвестного сказителя) [17].

Мотивный фонд богатырской сказки минусинских татар «Йир Тушлук»

Сказка «Йир Тушлук» рассматривается как исходная, отправная точка для дальнейшего сравнения с вариантами, записанными от кыргызских сказителей. Представленный в виде жанра сказки текст минусинских татар представляет собой базовую инвариантную модель по сравнению с кыргызским эпосом, сюжет которого позднее был значительно расширен за счет импровизации, которая, как известно, в значительной мере присуща кыргызскому устному народному творчеству. Тогда как традиционность у тюркских народов Сибири продолжала оставаться важнейшим принципом воссоздания и передачи эпической поэзии.

Сюжет богатырской сказки «Йир Тушлук» выстроен вокруг главного мотива – путешествия героя в подземный мир с сопутствующими этому событиями. Сказка, как и все другие варианты этого повествования, начинается с поиска ханом (отцом Йир Тушлука) невест для своих семи сыновей. В отличие от кыргызских версий, тема бездетности здесь не развивается, а также не указывается имя хана, что характерно для жанра сказки, когда персонализация героев не является определяющей для сюжетного движения. Сказка оказалась открытой к проникновению исламских мотивов, которые при этом не оказывают влияние на мотивный фонд и на сюжетное развитие. Эти мотивы лишь упоминаются в связи с жизненными обстоятельствами жизни героев, например, женитьба сыновей хана связана с проведением обряда *никах* (*нике* – мусульманский обряд обручения) или наименования статуса героев (падишах).

Невеста, предназначенная Йир Тушлуку, также безымянна, но она, как и во всех версиях сказания, забирает у отца коня Цалкуйрука, который впоследствии станет верным спутником героя. Конь обладает волшебными способностями: «Йир Тушлук взял один волосок у Цалкуйрука, дернул и [волосок] в коня превратился» [1, с. 364], а на груди у него – булатный меч [1, с. 365-367]. Этим его деятельность как волшебного помощника героя ограничивается. В отличие от кыргызских вариантов сказания он не участвует в непосредственном спасении героя и возвращении его к жизни.

Одним из важных действующих лиц сказки является посредник между Средним и Нижним миром – чудовище в облике змеи, функцией которой является сопровождение героя в Нижний мир. В кыргызских версиях ее роль выполняет ведьма – *жельмогуз*.

На дочери падишаха Нижнего мира Йир Тушлук женится, а затем подвергается ряду испытаний, выполняя задания тестя. Мотив испытания героя является также важным сюжетообразующим мотивом сказки. В процессе выполнения заданий Йир Тушлук встречает на своем пути шесть волшебных помощников, каждый из которых обладает определенными качествами (быстро бегающий, катящийся с горы, слушающий землю, пьющий озеро, рубящий бревна, стрелок).

Сказка сохранила мифические представления о традиционной трехчастной структуре мира – Верхний, Средний и Нижний. При этом Верхний мир не получил своего полноценного описания и включения в сюжетную канву сказки, а упоминается только в связи с пери, олицетворяющими собой существ высшего порядка.

Структурирование сказки позволяет выделить следующие мотивы, лежащие в основе ее сюжетосложения:

- женитьба сыновей;
- поиски потерянного – поиск души Йир Тушлуком;
- появление в жизни героя волшебного коня – его верного спутника и хранителя;
- явление чудовища-змеи, представляющего посредника между мирами;
- переход в Нижний мир;
- деяния волшебных друзей-помощников в Нижнем мире;
- женитьба на девах из Нижнего мира;
- испытания героя;
- возвращение на землю.

Таким образом, сказка «Йир Тушлук» выстроена по законам своего жанра, в основе которой лежит повествование о посещении героем Нижнего мира и его похождениях там с последующим благополучным возвращением в Средний мир. Ее сюжетное строение основано на одном конфликте – на потере души героем и последующем ее обретении путем долгих странствий и прохождения ряда испытаний ума, сметливости и мужественности Йир Тушлука. Персонажи сказки обрисованы стереотипно и одномерно, что соответствует сказочному жанру, в котором главный герой или второстепенный персонаж выполняют определенную, закреплённую за ними функцию, без придания им индивидуальных черт и характеристик. Главным побудительным мотивом героя является возвращение утраченного (души), помощь которому оказывают волшебные помощники.

Основываясь на вышесказанном, можно утверждать, что сказка «Йир Тушлук» является следующей ступенью стадийного развития мифа о путешествии героя в Нижний мир. Развитие сказочного жанра на основе мифа доказывает, что повествование о герое, сумевшем преодолеть границы миров, было очень жизнеспособным и, вследствие этого, получившим широкое ареальное распространение.

Мотивный фонд множественных вариантов сказания «Эр Тёштюка», записанных у кыргызов

Сказание об Эр Тёштюке зафиксировано в ряде вариантов, два из которых представлены в виде эпоса (вариант, записанный В. В. Радловым, и вариант, записанный от сказителя Саякбая Каралаева), а четыре представлены в жанре устного сказительского пересказа эпоса/сказки. Количество зафиксированных текстов «Эр Тёштюка» показывает его широкую распространенность и популярность среди кыргызского народа. Еще одним доказательством популярности данного сюжета является включение образа Эр Тёштюка в сюжетное развитие эпоса «Манас» в качестве одного из его важных персонажей. Эпос «Манас» в процессе своего развития оказался главным эпическим, общенациональным сказанием, затянувшим в свою орбиту отдельные сюжетные линии из других малых эпосов и их героев. «Эр Тёштюк» со своим главным героем и его похождениями стал одним из таких ярких примеров. Эр Тёштюк был включен сказителями в такие эпизоды эпоса, как «Заговор семи ханов», «Поминки по хану Кокетею» и «Великий поход». В эпос «Манас» Эр Тёштюк вошел со своей историей о путешествии в Нижний мир, а также со своей генеалогией (сын Элемана). Введение мотивов эпоса «Эр Тёштюк» в сюжетное развитие эпоса «Манас» оказалось в конечном итоге абсолютно органичным, не противоречащим общей композиционной фабуле «Манаса», что демонстрирует высокий уровень сказительской импровизации кыргызских манасчи.

Для решения вопроса о стадийном развитии «Эр Тёштюка» необходимо обратиться к изначальным составляющим устного творчества – традиционности и импровизации, в совместном сосуществовании которых рождается сказание, а также получает свое дальнейшее развитие. Импровизация в сказительском искусстве кыргызов достигла особого развития в отличие от более «консервативных» эпосов родственных сибирских народов. На кыргызской почве она

оказала значительное воздействие на развитие традиционных мотивов и сюжетов. Сказание об Эр Тёштюке также оказалось вовлеченным в процесс импровизационного развития. Оно стало импульсом для перерастания сказки об Эр Тёштюке в эпос.

Трансформация сказки в эпос в кыргызской сказительской среде оказалась настолько успешной, что сказание об Эр Тёштюке не только широко распространилось, но и значительно выросло в объеме. В исполнении Саякбая Каралаева оно насчитывает семнадцать тысяч строк, что сделало «Эр Тёштюк» самым большим зафиксированным «малым» эпосом кыргызского народа. Разрастание первоначального сюжета сказки о путешествии героя в Нижний мир происходило за счет включения в него других сюжетообразующих мотивов с сохранением главенствующей роли сюжета о посещении Эр Тёштюком подземного мира.

Сказочная структура сказания, не смотря на трансформационные процессы, была полностью сохранена в кыргызском эпосе, как в варианте, записанном В. В. Радловым, так и в исполнении Саякбая Каралаева. Сохранены такие сказочные персонажи как волшебные звери и существа из Нижнего мира, а также волшебные предметы. Центральное место среди них занимает Чал Куйрук – волшебный конь героя, а также Алпкаракуш – мифическая птица, которая на своих крыльях выносит героя с его конем на поверхность земли в благодарность за спасение ее птенцов от *ажидара* – дракона. В роли помощников выступают звери, а также экзотические мифические существа, обитающие в Нижнем мире. Присутствует и волшебный предмет, в роли которого выступает напильник. На потере напильника и последующем за этим его поиске построена фабула сказания, которая полностью перенесена в эпос. В поисках своей души герой попадает в подземный мир, где он обнаруживает свою пропажу, сражается с мифическими существами, одерживает победу и с помощью мифических же существ поднимается на землю. Таким образом, мотивный фонд эпоса «Эр Тёштюк» показывает, что в своей основе он являет собой богатырскую сказку.

Структурирование «Эр Тёштюка» позволило выявить его основные мотивы, которые присутствуют в обоих вариантах эпоса:

- бездетность (наличие 8 сыновей Элемана номинально, они не выполняют никаких функций);
- появление на свет необычного ребенка и наречение его именем – Эр Тёштюк;
- поиски потерянного: поиски скота и братьев, поиск своей души Эр Тёштюком, заключенной в напильнике и похищенной Желмогуз;
- столкновение дев из Верхнего мира (Бек Торо – Айсалкын) и Среднего мира (Кенжеке);
- поиски невесты;
- проделки коварного отца;
- приобретение волшебного говорящего коня;
- явление Желмогуз;
- путешествии Эр Тёштюка с конем Чал Куйруком в подземный мир;
- сражения с великанами;
- женитьба на девах из Нижнего мира;
- испытания героя в подземном мире;
- смерть и воскрешение героя при помощи волшебных помощников;
- душа врага, спрятанная в предметах, вложенных один в другой (принцип «матрешки»), умерщвление ее;
- убийство ребенка, прижитого женой Эр Тёштюка от великана Чоюн алпа;
- убийство героем *ажидара*, пожирающего птенцов Алпкаракуш, в благодарность – вызволение Эр Тёштюка из подземного мира.

Индивидуальная исполнительская манера сказителя Саякбая Каралаева продолжила трансформирование эпоса, внося в него развитие и изменения. Сказывание эпоса «Манас» было его главным призванием, что не могло не оказать воздействия на сказываемый им текст «Эр Тёштюка». Влияние это сказывается в трактовке главных героев эпоса, а также в переносе сюжетных линий эпоса «Манас» в эпос «Эр Тёштюк». Присутствие «Манаса» определяется с первой, вводной части «Эр Тёштюка». В ней используется эпизод о поминках хана Кокетая, который является одним из центральных в «Манасе». В данном случае мы становимся свидетелями интересного явления, когда герой одного произведения (Эр Тёштюк) становится одним из героев

другого (эпоса «Манас»), а затем возвращается в свое произведение в составе эпизода из эпоса «Манас». Саякбай Каралаев вносит также новаторство в виде повествования от главного героя в первом лице. Такая форма речи не характерна для эпического повествования, которое всегда ведется от лица сказителя. Саякбай Каралаев не смог выдержать эту импровизацию на протяжении всего эпоса, т. к. закон жанра не позволяет ему выходить за его пределы, и он возвращается к традиционному повествованию.

Влияние «Манаса» на Саякбая Каралаева проявляется в таких мотивах, как явление святого Кызыра Элеману, предвещающего ему рождение долгожданного сына, детство и возмужание главного героя. В обоих вариантах эпоса рассказывается о детских годах Эр Тёштюка, но в тексте В. В. Радлова главный герой становится пастухом и с первых дней помогает своему отцу, напоминая о такой общеэпической теме становления героя, как пастушество. У Саякбая Каралаева, напротив, Эр Тёштюк, так же, как и Манас, растет балованным, беспокойным ребенком (*тентек*), что указывает на то, что характеристики баатыра Манаса сказитель переносит на героя малого эпоса.

Различия между двумя вариантами касаются и женских персонажей. Показательна сцена встречи Эр Тёштюка с пери из Верхнего мира. Наиболее распространенный вариант ее имени – Бек Торо (вариант В. В. Радлова, вариант Калчи Суранчиева). Саякбай Каралаев, нарекая ее Айсалкын, меняет не только имя, но и ее психологические характеристики. В варианте В. В. Радлова Бек Торо несет в себе много архаических черт. При первом своем появлении она далеко не красавица, а, наоборот, девушка с отталкивающими внешними данными. Такой непривлекательный образ проверял истинные качества героя. Эр Тёштюк, несмотря на ее внешнее уродство, остается по ее просьбе ночевать в ее жалком доме, за что и был впоследствии награжден любовью Бек Торо, преобразившейся в красавицу. Здесь налицо сказочные перевоплощения.

Айсалкын в варианте Саякбая Каралаева с самого начала поражает воображение героя своей красотой, она утрачивает свои архаические характеристики, которые сохранились в варианте, записанном В. В. Радловым – она не доит свою единственную черную кобылу, дающую молока как целый табун, она не сбраживает *кымыз*¹, который, сколько не пей, не истощается, она не подает кобылье молоко в копытце горного козла, она не заговаривает погоду, насылая на Элемана туман и пургу, она не обладает ярко выраженным даром предвидения.

Саякбай Каралаев придает Айсалкын новую функцию, которая помогает ему провести взаимосвязь с эпосом «Манас» – героиня производит на свет от связи с Эр Тёштюком сына Бок Муруна, которого усыновит бездетный Кокетей – персонаж из «Манаса». Таким образом, Саякбай Каралаев переносит ситуацию с героями из эпоса «Манас» в эпос «Эр Тёштюк», которых там изначально не было. При этом сказитель нарушает сложившийся миропорядок, т. к. Айсалкын предназначена ему в жены в Верхнем мире. Бек Торо (в варианте, записанном В. В. Радловым) так говорит об этом:

В этой жизни [он] твой, Кенже,
В том, [верхнем мире] [он] мой, Кенже [11, с. 186].

Саякбай Каралаев вносит импровизационные трансформации и в поэтику эпоса, придавая ему черты героического эпоса, для которого характерно использование постоянных эпитетов, иллюстрирующих мужество и бесстрашие главных героев. Он называет Эр Тёштюка *сырттан, көк жал*, которые, как известно, широко используются применительно к образу Манаса. При этом текст В. В. Радлова вообще не содержит эпитетов для характеристики главного героя. Подобное поэтическое дополнение Саякбая Каралаева наводит слушателя/читателя на ассоциативный ряд с эпосом «Манас», при этом нивелируя образ Эр Тёштюка.

Саякбай Каралаев переносит на текст «Эр Тёштюка» и формульные фразы из «Манаса»: «Когда Тёштюк был Тёштюком, / Когда он оседлал коня...» [13, с. 203] (Ср.: Когда Манас был Манасом, / Когда оседлал коня...); «Ребра разошлись, / Из глаз слезы брызнули, / Глаза широко распахнулись, / Как казан живот вспучился» [13, с. 41]; «Не найдя гор, чтобы сшибиться, / Не найдя врага, чтобы сразиться» [13, с. 38-39]; «Мечом соскреб [мясо с костей], / Кумысом обмыл [их]» [13, с. 48]. Эти формульные фразы используются во многих вариантах эпоса «Манас».

¹ Кисломолочный напиток, в большинстве случаев изготавливаемый из кобыльеого молока.

Трансформационные сдвиги внутри одного жанра – эпоса можно рассмотреть также и на примере традиционного приветствия героев.

Вариант, записанный В. В. Радловым:

Шестиногого пегого иноходца выбил из сил ты,
Четыре ноги макмалом опутал ты,
Семиногого рыжего иноходца выбил из сил ты,
Четыре ноги его железом опутал ты,
Путник, приехавший издалека! [11, с. 242].

Вариант Саякбая Каралаева:

Какой твой клич, кто ты такой?
Из какого ты рода, айла? [13, с. 95].

В варианте Саякбая Каралаева приветственная форма утратила свои архаические мотивы, став элементом обыденной разговорной речи, свойственной его современникам. И напротив, текст, записанный В. В. Радловым, ценен в т. ч. и тем, что зафиксировал подобные архаичные мотивы.

Сулайман Кайыпов дает следующий комментарий к многоногим коням: «Первоначальное значение этого понятия неизвестно... Любопытно, что в енисейских памятниках древнетюркской письменности встречается понятие о восьминогом скоте: "... секиз адаклы барымым буным йок эрдим"» [11, с. 289]. По-видимому, значение этой древней формульной фразы было непонятно уже самому сказителю, от которого был записан текст, но в силу традиционности, она воссоздавалась вплоть до момента ее фиксации.

Мотивы-характеристики героев в тексте В. В. Радлова передаются неизвестным сказителем отстраненно, без проявления симпатий-антипатий, что характерно сказочному повествованию, а также эпическому сказу, в котором, как известно, нет деления на положительных и отрицательных героев. Эта традиционная линия повествования нарушается Саякбаем Каралаевым, герои его сказа получают дополнительную эмоциональную окраску (Эр Тёштюк – непоседа, непослушный баловень, Кенжеке – красавица, умница). Женские образы у него смягчены, они часто и много плачут, эмоционально реагируют на события. Особую привязанность Саякбай Каралаев проявляет к образу Кенжеке, которую он наделяет качествами жены Манаса – Каныкей (мудрая, заботливая, мастерица). Если в варианте, записанном В. В. Радловым, Эр Тёштюк ни разу не вспоминает про Кенжеке во время пребывания в подземном мире (о ней вспоминает Чал Куйрук, который зовет хозяина вернуться на землю), то в варианте Саякбая Каралаева героиня постоянно с благодарностью вспоминает жену из Среднего мира, когда ему помогают вещи, заботливо ею приготовленные. Это вызывает к жизни абсолютно определенные ассоциации с Каныкей, которую вспоминает Манас в тяжелом походе на Бейджин. Гуманизация изображаемых характеров, придание им сентиментальных характеристик также свидетельствуют об угасании традиционного эпического сказа.

Одним из центральных мотивов является встреча Элемана (отца Эр Тёштюка) с Желмогуз, во время которой он откупается от нее душой своего сына. Мотив утраты нечто ценного и последующего его поиска связан с образом Желмогуз, которая предстает перед героями в виде плавающего черного легкого. Традиция изображения Желмогуз в виде легкого настолько прочна, что этот элемент присутствует во всех без исключения вариантах «Эр Тёштюка». Традиция в этом случае оказывается очень жизнеспособной и устойчивой, так же, как и упоминание напильника как средоточия души Эр Тёштюка. В этой связи между душой героя и его внешней содержательной формой прослеживается закономерность, характерная для сказок. Ее мы находим также и при описании Чоюн алпа (Чоин Кулака – в варианте, записанном В. В. Радловым). Душа Чоюн алпа хранится в предметах, имеющих отношение друг к другу или заключенных один в другом по принципу «матрешки». Только уничтожив душу, можно убить самого Чоюна. Таким образом, сказочные структурные элементы в полном объеме нашли свое место в эпическом жанре.

Свидетельством архаики древнего сказания является деление мироздания на три мира, которое представлено в обоих вариантах эпоса. В каждом из миров главный герой входит во взаимоотношения с различными персонажами. Наглядно эти взаимоотношения можно

проиллюстрировать, представив градацию жен Эр Тёштюка, каждая из которых является представительницей одного из трех миров, в которых он побывал:

Миры	Текст В. В. Радлова	Саякбай Каралаев
Верхний мир	Бек Торо	Айсалкын
Средний мир	Кенжеке	Кенжеке
Нижний мир	Куйтеке и Ак Ченем	Кулайым

Важным сюжетобразующим мотивом эпоса «Эр Тёштюк» является спасение птенцов Алпкаракуш от *ажидара*, пожирающего их каждый год и не дающего сохранить потомство гигантской птице. Алпкаракуш в благодарность выносит Эр Тёштюка на поверхность земли. На этом роль ее в качестве спасительницы в варианте, записанном В. В. Радловым, заканчивается. Саякбай Каралаев развивает образ Алпкаракуш, привлекая ее для помощи герою еще раз. Она приходит на помощь Эр Тёштюку, вновь вернув его к жизни после умерщвления его Чоюн алпом. В радловском варианте эту функцию выполняет Чай Куйрук. И в том, и в другом случае им приходится проглотить и выплюнуть героя, после чего он оживает. Саякбай Каралаев в данном случае ослабляет роль коня, перенося ее на Алпкаракуш.

Как видим из обзорного анализа двух вариантов эпоса «Эр Тёштюк», в нем произошли достаточно ощутимые трансформационные сдвиги. Вариант, записанный В. В. Радловым, сохранил в себе мифологический пласт, который перешел в эпос из сказки. В нем сохранились представление о трехчастной структуре мира; о 6-7-ногих конях, значение которых было утрачено; воспоминания о великанах; древние обряды добывания невесты и заговора погоды. Тогда как вариант Саякбая Каралаева, созданный в период угасания эпической традиции, оказался во многом лишенным этих свидетельств о мифологическом прошлом данного повествования.

Не менее важным подтверждением факта отмирания живого сказывания эпоса в кыргызском фольклоре стали записанные прозаические варианты, повествующие об Эр Тёштюке. Сохранилось четыре варианта – от рассказчиков Калчы Суранчиева и Мырзалы Дуйшембиева, а также записи Жумы Жамгырчы уулу и Ыйманбека Шамен уулу от оставшихся неизвестными информантов. Данные записи позволяют также выявить закономерности стадийного развития этого сказания в кыргызском устном народном творчестве.

Вариант сказания об Эр Тёштюке, записанный от Калчы Суранчиева, представляет собой устный сказительский пересказ эпоса. Подтверждением этому является, прежде всего, наличие поэтических вставок. Сюжетное развитие во многом схоже с эпосом: в нем присутствует мотив о взаимоотношениях героя с Алпкаракуш, с волшебными помощниками в подземном мире, используются имена Элемана и Кенжеке, а также есть упоминание 6-7-ногих коней, что говорит о распространенности этой формульной фразы. Используется формульная фраза «Если сяду – встать не могу, если встану – сесть не могу» [14, с. 402], которая имеется и в тексте эпоса, записанном В. В. Радловым.

К эпическому варианту близок и устный сказительский пересказ эпоса, записанный от неизвестного сказителя Жумой Жамгырчы уулу. В нем отсутствуют поэтические вставки, но сюжетное развитие близко к эпосу. Имеется в нем и мотив об Алпкаракуш, который является признаком кыргызской эпической жанровой формы об Эр Тёштюке.

К жанру прозаического пересказа эпоса можно отнести и вариант Мырзалы Дуйшембиева. Этот вариант очень сжат, только в общих чертах передает сюжет о герое, сохранив в нем только основной мотив похождения героя в подземном мире и отказавшись от повествования об Алпкаракуш.

На фоне вышперечисленных вариантов пересказа выделяется вариант, записанный Ыйманбеком Шамен уулу от оставшегося неизвестным сказителя под названием «Кёчпёсбай» («Көчпөсбай»), который можно отнести не к прозаическому пересказу эпоса, а к сказке. Такое отнесение возможно по следующим соображениям: наличие мотива об утрате (в данном тексте не напильника, как средоточия души Эр Тёштюка, а как его вариант – биты) и последующее ее восполнение; сюжет неразветвленный, одномерный; персонажи представляют собой обоб-

щенные типы, а не индивидуумы и поэтому лишены имен (кроме главного героя). Переход в подземный мир только угадывается, при этом сохраняются похождения героя, а также помощь волшебных помощников. Таким образом, в кыргызском фольклоре, по-видимому, сохранилась независимая сказочная традиция сказывания об Эр Тёштюке, не переросшая в эпос, а продолжившая самостоятельное развитие.

Резюмируя обзор повествований об Эр Тёштюке, отметим, что в условиях развития кыргызского устного творчества данный общетюркский сюжет получил развитие в направлении эпоса. Для создания эпического повествования кыргызские сказители расширили первоначальный сказочный мотивный фонд. К центральному мотиву о путешествии героя в подземный мир и его похождениях был добавлен сюжет о спасении птенцов Алпкаракуш, что позволило сделать сюжет разветвленным и усложненным. Главный герой и другие персонажи получили индивидуальные характеристики, что также характерно для эпического жанра и, напротив, естественно для жанра сказки, где персонажи представляют собой обобщенные типажи, символизирующие добро или зло.

Заключение

Повествование о похождениях героя в Нижнем мире, пройдя длительный этап передачи и воссоздания своего текста, не только получило широкое распространение в мировом ареале, но и претерпело значительные трансформационные сдвиги в жанровом развитии. Для их выявления были выбраны два варианта, имеющие принципиальное значение для сравнительного анализа – сказка «Йир Тушлук» и эпос «Эр Тёштюк». Оба этих произведений сохранили мифологическую основу, но развивались по законам своего жанра. Популярность мифологических мотивов, лежащих в основе повествования о путешествии героя в Нижний мир, определила их устойчивость, не дав им угаснуть и забыться. Герой, сумевший преодолеть переход между мирами и спустившийся в Нижний мир, а затем благополучно вернувшийся на землю, вызывал интерес, который объясняет, почему повествования о Геракле, Орфее, Одиссее и Эр Тёштюке продолжают волновать слушателя/читателя.

Изначальный миф о приключениях Эр Тёштюка в подземном мире, который был реализован в богатырской сказке, затем, в процессе его трансформации в эпос, был расширен за счет других мотивных фондов. В кыргызском эпосе первоначальный сюжет был дополнен другим мифологическим сюжетом, который имел также очень широкое мировое хождение, а именно, повествованием о спасении птенцов Алпкаракуш от дракона. Алпкаракуш в обоих кыргызских вариантах эпоса «Эр Тёштюк» становится важным персонажем, выполняя функцию волшебного помощника героя, не только способного вернуть его к жизни, но и вынести его на своих крыльях в Средний мир. Таким образом, разветвление сюжета, его усложнение, позволило трансформировать жанр сказки в эпос.

Выявлено также, что персонажи в эпосе «Эр Тёштюк» персонализированы, наделены индивидуальными чертами и характеристиками и, кроме волшебных животных, имеют имена. Тогда как персонажи «Йир Тушлука», как и положено закономерностям сказочного жанра, обрисованы схематично, без придания им индивидуальных черт. Только несколько персонажей наделены именами – сам герой и его конь (Йир Тушлук и Чалкуйрук), два женских персонажа – Каныш и Кунар, а также *алт* (великан) – Чынзыр. Остальные персонажи идентифицируются по исполняемым ими функциям – хан, падишах, змея, лиса и др., представляя обобщенные типажи, характерные жанру сказки.

Сопоставительный анализ сказки, двух вариантов эпоса и трех прозаических пересказов позволил выявить инвариант повествования об Эр Тёштюке, который сводится к центральному мотивному фонду, повествующему о потере души героя, за которой он отправляется в Нижний мир, а также о сопутствующих его там похождениях. Все остальные разветвления сюжета можно отнести к варьированию изначального мотивного фонда, которые позволили вывести сюжет об Эр Тёштюке за пределы жанра, трансформировав его в эпос, а затем, в период распада эпоса – в устный сказительский пересказ эпоса. Таким образом, повествование об Эр Тёштюке в своем стадийном развитии прошло длительный и сложный путь от мифа к сказке в общетюркской традиции, затем – в кыргызском фольклоре – к эпосу, а в период угасания эпической традиции – к прозаическому пересказу эпоса.

Исследование выявило трансформационные процессы, происходившие внутри жанра эпоса в кыргызском фольклоре. Продемонстрировано, как сказитель Саякбай Каралаев расширял пределы варьирования своего исполнения, внося в него элементы из эпоса «Манас». Образные характеристики, стилистика, формульные фразы эпоса «Манас» были перенесены манасчи в структуру «Эр Төштүк». Эти наблюдения позволили прийти к заключению о том, что традиционность в исполнении эпоса Саякбаем Каралаевым была подвержена значительным трансформационным сдвигам, что позволяет говорить о начале угасания эпической традиции, которая закономерно завершилась прозаическими пересказами.

Литература

1. Йиргүшлүк // Радлов В. В. Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Дзунгарской степи, собранные В. В. Радловым. Ч. 4. Наречия барабинцев, тарских, тобольских и тюменских татар. – Санкт-Петербург : Тип. Императ. Акад. наук, 1872. – С. 352-375. (На татарском яз.)
2. Ер Төштүк // Радлов В. В. Образцы народной литературы северных тюркских племен. Ч. 5. Наречие дикокаменных киргизов. – Санкт-Петербург : Тип. Императ. Акад. наук, 1885. – С. 526-589. (На кыргызском яз.)
3. Потанин Г. Н. Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе. – Москва : Типо-литография Товарищества И. Н. Кушнеровъ и К^о, 1899. – 893 с.
4. Жирмунский В. М. Тюркский героический эпос. – Ленинград : Наука, 1974. – 727 с.
5. Урманче Ф. И. Тюркский героический эпос. – Казань : ИЯЛИ, 2015. – 448 с.
6. Ахметова Ф. В. По следам В. В. Радлова // Сибирские татары : сб. ст. – Казань : Институт истории АН РТ, 2002. – С. 487-498.
7. Сайфулина Ф. С. Фольклор сибирских татар : История изучения // Zycie Tatarskie styczen-czerwiec. – 2015. – № 41 (118). – С. 2-21.
8. Закиров С. «Эр Төштүк» эпосунун варианттары жана идеялык көркөмдүк өзгөчөлүктөрү. – Фрунзе : Илим, 1960. – 102 б. (На кыргызском яз.)
9. Субанбеков Ж. Кыргыз элинин баатырдык кенже эпосу. – Фрунзе : Кыргызмамбас, 1963. – 204 с. (На кыргызском яз.)
10. Садыков К. Кыргызский героический эпос и русский былинный эпос в свете типологической общности. – Фрунзе : Илим, 1990. – 187 с.
11. Кайыпов С. Проблемы поэтики эпоса «Эр Төштүк». Ч. 1. Гипербола. Сравнение. – Фрунзе : Илим, 1990. – 317 с.
12. Березкин Ю. Б. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам [Электронный ресурс]. URL : <http://ruthenia.ru/folklore/berezkin/> (дата обращения : 10.05.2020).
13. Эр Төштүк : Эпос / баш сөзүн жаз. Р. Сарыпбеков, М. Мукасов ; А. Акматалиевдин жалпы редакциясы менен ; түз. Р. Сарыпбеков, М. Мукасов. – Бишкек : Шам, 1996. – 448 б. – (Эл адабияты, 2 т.). (На кыргызском яз.)
14. Төштүк (Суранчиев Калчанын айтуусунда) // Эр Төштүк : Эпос / баш сөзүн жаз. Р. Сарыпбеков, М. Мукасов ; А. Акматалиевдин жалпы редакциясы менен ; түз. Р. Сарыпбеков, М. Мукасов. – Бишкек : Шам, 1996. – С. 395-408 – (Эл адабияты, 2 т.). (На кыргызском яз.)
15. Эр Төштүк (жыйнаган Жума Жамгырчы уулу) // Эр Төштүк : Эпос / баш сөзүн жаз. Р. Сарыпбеков, М. Мукасов ; А. Акматалиевдин жалпы редакциясы менен ; түз. Р. Сарыпбеков, М. Мукасов. – Бишкек : Шам, 1996. – С. 433-445. – (Эл адабияты, 2 т.). (На кыргызском яз.)
16. Элеман байдын Төштүгү (Дүйшембиев Мырзалынын айтуусунда) // Эр Төштүк : Эпос / баш сөзүн жаз. Р. Сарыпбеков, М. Мукасов ; А. Акматалиевдин жалпы редакциясы менен ; түз. Р. Сарыпбеков, М. Мукасов. – Бишкек : Шам, 1996. – С. 423-432. – (Эл адабияты, 2 т.). (На кыргызском яз.)
17. Көчкөс бай (Эр Төштүк) // Эр Төштүк : Эпос / баш сөзүн жаз. Р. Сарыпбеков, М. Мукасов ; А. Акматалиевдин жалпы редакциясы менен ; түз. Р. Сарыпбеков, М. Мукасов. – Бишкек : Шам, 1996. – С. 409-422. – (Эл адабияты, 2 т.). (На кыргызском яз.)

References

1. *Jirtyushlyuk* [Yirtushluk]. In: Radlov V. V. *Obraztsy narodnoi literatury tyurkskikh plemen, zhivushchikh v Yuzhnoi Sibiri i Dzungarskoi stepi, sobrannye V. V. Radlovym. Ch. 4. Narechiya barabintsev, tarskikh, tobol'skikh i tyumenskikh tatar* [Samples of folk literature of Turkic tribes living in southern Siberia and the Dzungar steppe collected by V. V. Radlov. Part 4. Dialects of Barabintsev, Tara, Tobolsk and Tyumen Tatars]. Saint Petersburg, Tip. Imperat. Akad. nauk, 1872, pp. 352-375. (In Tatar)
2. *Er Teshtyuk* [Er Teshtuk]. In: Radlov V. V. *Obraztsy narodnoi literatury severnykh tyurkskikh plemen. Ch. 5. Narechie dikokamennykh kirgizov* [Samples of folk literature of the northern Turkic tribes. Part 5. The dialect of wild-stone Kyrgyz]. Saint Petersburg, Tip. Imperat. Akad. nauk, 1885, pp. 526-589. (In Kyrgyz)
3. Potanin G. N. *Vostochnye motivy v srednevekovom evropeiskom epose* [Oriental motifs in the medieval European epic]. Moscow, Tipografiya Tovarishchestva I. N. Kushnerov i Ko, 1899, 893 p. (In Russ.)
4. Zhirmunskii V. M. *Tyurkskii geroicheskii epos* [Turkic heroic epic]. Leningrad, Nauka, 1974, 727 p. (In Russ.)
5. Urmanche F. I. *Tyurkskii geroicheskii epos* [Turkic heroic epic]. Kazan, IYaLI, 2015, 448 p. (In Russ.)
6. Akhmetova F. V. *Po sledam V. V. Radlova* [In the footsteps of V. V. Radlov]. In: *Sibirskie tatory: sb. st.* [Siberian Tatars. Digest of articles]. Kazan, Institut istorii AN RT, 2002, pp. 487-498. (In Russ.)
7. Saifulina F. S. *Fol'klor sibirskikh tatar: Istoriya izucheniya* [Folklore of Siberian Tatars: A History of Study]. In: *Zycie Tatarskie styczen-czerwiec* [Tatar Life January-June]. 2015, No. 41 (118), pp. 2-21. (In Russ.)
8. Zakirov S. *"Er Teshtyuk" eposunun varianttary zhana idejalyk kerkemduk ezgechelukteru* [Variants and artistic features of the epic "Er Teshtuk"]. Frunze, Ilim, 1960, 102 p. (In Kyrgyz)
9. Subanbekov Zh. *Kyrgyz elinin baatyrdyk kenzhe eposu* [Heroic minor epics of the Kyrgyz people]. Frunze, Kyrgyzmambas, 1963, 204 p. (In Kyrgyz)
10. Sadykov K. *Kyrgyzskii geroicheskii epos i russkii bylinnyi epos v svete tipologicheskoi obshchnosti* [Kyrgyz heroic epic and Russian bylina epic in the light of typological community]. Frunze, Ilim, 1990, 187 p. (In Russ.)
11. Kaiypov S. *Problemy poetiki eposa "Er Teshtyuk". Ch. 1. Giperbola. Svrnenie* [Problems of the poetry of the epic "Er Teshtuk". Part 1. Hyperbole. Comparison]. Frunze, Ilim, 1990, 317 p. (In Russ.)
12. Berezkin Yu. B. *Tematicheskaya klassifikatsiya i raspredelenie fol'klorno-mifologicheskikh motivov po arealam* [Thematic classification and distribution of folklore and mythological motifs by area] [Web resource]. URL: <http://ruthenia.ru/folklore/berezkin/> (accessed May 10, 2020). (In Russ.)
13. *Er Teshtyuk: Epos* [Er Teshtuk: Epic]. Bash sezun zhaz. R. Sarypbekov, M. Mukasov. A. Akmatallyevdin zhalpy redaktsiyasy menen. Tyuz. R. Sarypbekov, M. Mukasov. Bishkek, Sham, 1996, 448 p. (*El adabiyaty, 2 t.* [Folk Literature, vol. 2]). (In Kyrgyz)
14. *Teshtyuk (Suranchiev Kalchanyn aituusunda)* [Teshtuk (Variant by Kalcha Suranchiev)]. In: *Er Teshtyuk: Epos* [Er Teshtuk: Epic]. Bash sezun zhaz. R. Sarypbekov, M. Mukasov. A. Akmatallyevdin zhalpy redaktsiyasy menen. Tyuz. R. Sarypbekov, M. Mukasov. Bishkek, Sham, 1996, pp. 395-408. (*El adabiyaty, 2 t.* [Folk Literature, vol. 2]). (In Kyrgyz)
15. *Er Teshtyuk (zhyinagan Zhuma Zhamgyrchy uulu)* [Er Teshtuk (Recorder Zhuma Zhamgyrchy uulu)]. In: *Er Teshtyuk: Epos* [Er Teshtuk: Epic]. Bash sezun zhaz. R. Sarypbekov, M. Mukasov. A. Akmatallyevdin zhalpy redaktsiyasy menen. Tyuz. R. Sarypbekov, M. Mukasov. Bishkek, Sham, 1996, pp. 433-445. (*El adabiyaty, 2 t.* [Folk Literature, vol. 2]). (In Kyrgyz)
16. *Eleman baidyn Teshtygyu (Dyuishembiev Myrzalynyn aituusunda)* [Teshtuk – son of Eleman Bai (version by Myrzaly Duyshebiev)]. In: *Er Teshtyuk: Epos* [Er Teshtuk: Epic]. Bash sezun zhaz. R. Sarypbekov, M. Mukasov. A. Akmatallyevdin zhalpy redaktsiyasy menen. Tyuz. R. Sarypbekov, M. Mukasov. Bishkek, Sham, 1996, pp. 423-432. (*El adabiyaty, 2 t.* [Folk Literature, vol. 2]). (In Kyrgyz)
17. *Kechkes bai (Er Teshtyuk)* [Kechkes bai (Er Teshtuk)]. In: *Er Teshtyuk: Epos* [Er Teshtuk: Epic]. Bash sezun zhaz. R. Sarypbekov, M. Mukasov. A. Akmatallyevdin zhalpy redaktsiyasy menen. Tyuz. R. Sarypbekov, M. Mukasov. Bishkek, Sham, 1996, pp. 409-422. (*El adabiyaty, 2 t.* [Folk Literature, vol. 2]). (In Kyrgyz)

УДК 398.2

DOI 10.25587/s9544-8336-9686-c

Н. А. Хуббитдинова, Г. В. Юлдыбаева

Ордена Знак Почета Институт истории, языка и литературы
Уфимский федеральный исследовательский центр РАН

ХУДОЖЕСТВЕННО-ЭСТЕТИЧЕСКОЕ ОТРАЖЕНИЕ ТРАДИЦИЙ УСТНОГО НАРОДНОГО ТВОРЧЕСТВА В ЭПОСЕ И ЛИТЕРАТУРНОМ ПРОИЗВЕДЕНИИ

Аннотация. Выявление и изучение фольклорных традиций в литературе является актуальной проблемой в филологической науке. Установление их художественно-эстетической функциональности фольклорной эстетики, как в произведении устного народного творчества, эпического, в частности, так и литературного, усиливает значимость данного вопроса. Однако в исследованиях, посвященных лишь выявлению и установлению традиционных образов, мотивов, сюжетов, а также обрядов и обычаев, включенных как в ткань эпического памятника, так и в сюжет литературного романа или повести, мало обращается внимания именно их художественная функциональность в произведениях. В этом заключается новизна исследования, проводимого в данной статье.

Цель статьи заключается в выявлении отдельных фольклорных тематических мотивов, образов, в прослеживании особенностей их использования в эпосе и литературном творчестве.

Материалом исследования послужили башкирский эпос, литературные произведения отдельных писателей, в которых ярче всего выражена художественно-эстетическая значимость фольклорных традиций. В частности, на примере башкирских эпосов «Урал-батыр», «Акхак-Кола» предпринята попытка раскрыть и проанализировать отражение фольклорных, этнопедагогических традиций в национальной литературе, в которых традиции, как в узком, так и в широком их понимании находили художественно-эстетическое, идейно-тематическое отражение.

Методами исследования избраны текстологический, аналитический, сравнительно-сопоставительный способы анализа с применением к нему системного, комплексного подходов, что позволит расширить и углубить знания о природе эпосотворчества, литературного произведения, в котором своеобразно использовались фольклорные традиции, как средство его художественного обогащения.

Авторы статьи приходят к выводу, что веками сложенные и сохранившиеся в народном устно-поэтическом творчестве художественные традиции эпоса – кубайра, отшлифовывались, передаваясь из уст в уста, из поколения в поколение, что также являлось традицией, обычаем в повествовательном творчестве. В них общечеловеческие, гуманистические, нравственно-этические принципы переплетались с дидактическим, поучительным началом, заветом и мудростью древних, что также было традицией. Как средневековая башкирская поэзия, так и современная проза часто включает в свое эпическое полотно мифологическое воззрение народа, его верования и сакральные знания. Литературное же произведение, являясь плодом

ХУББИТДИНОВА Нэркэс Ахметовна – д. филол. н., г. н. с. отдела литературоведения, Ордена Знак Почета Институт истории, языка и литературы Уфимского федерального исследовательского центра РАН, Уфа, Россия.

E-mail: narkas08@mail.ru

KHUBBITDINOVA Nerkes Akhmetovna – Doctor of Philological Sciences, Principal Researcher of the Literary Studies Department, Order of the Badge of Honour Institute of History, Language and Literature – Subdivision of the Ufa Federal Research Centre of the RAS, Ufa, Russia.

E-mail: narkas08@mail.ru

ЮЛДЫБАЕВА Гульнар Вилдановна – к. филол. н., в. н. с. отдела фольклористики, Ордена Знак Почета Институт истории, языка и литературы Уфимского федерального исследовательского центра РАН, Уфа, Россия.

E-mail: nargul1976@list.ru

YULDYBAEVA Gulnar Vildanovna – Candidate of Philological Sciences, Leading Researcher of the Folklore Department, Order of the Badge of Honour Institute of History, Language and Literature – Subdivision of the Ufa Federal Research Centre of the RAS, Ufa, Russia.

E-mail: nargul1976@list.ru

индивидуального творчества, часто обращается к фольклорным традициям, которые художественно трансформируются, наделяются своеобразной художественно-эстетической функциональностью.

Ключевые слова: эпос, фольклор, литература, традиции, художественно-эстетические функции, сюжеты, мотивы, идеи, роман, авторское произведение.

Благодарности: Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках проекта № 19-412-020008 «Архаический эпос башкирского народа: художественно-стилистический аспект (эпосы “Урал-батыр”, “Акбузат”, “Заятуляк и Хыухылу”)».

N. A. Khubbitdinova, G. V. Yuldybaeva

Artistic and aesthetic reflection of the traditions of oral people's creativity in epic and literary works

Abstract. The identification and study of folk traditions in literary work is an urgent issue in philological science. The establishment of their artistic and aesthetic functionality, both in the work of folklore, epic, in particular, and literary, enhances the significance of this issue, as evidenced by the works and studies of a number of scholars devoted to it (M. K. Azadovsky, V. G. Bazanov, V. V. Blazhes, etc.). However, in studies devoted only to the identification and establishment of traditional images, motifs, plots, as well as rituals and customs included both in the fabric of an epic monument and in the plot of a literary novel or story, little attention is paid (or even avoided) precisely to their artistic functionality in the works. This is the novelty of the study conducted in this article.

Without claiming a comprehensive coverage of all traditional art forms, ancient rites and customs, the purpose of the article was to identify individual folklore thematic motifs (possibly key), images, to trace the features of their use in epics and literary creation. The task was to establish the artistic and aesthetic reflection of folk traditions, as well as ethnopedagogical customs, instructive traditions in the folk epic and national literature.

The materials of the study were the Bashkir epic, literary works of individual writers, in which the artistic and aesthetic significance of folk traditions is most clearly expressed. In particular, on the example of the Bashkir epics *Ural-Batyr*, *Akhak-Kola*, an attempt was made to disclose and analyze the reflection of folklore, ethnopedagogical traditions in national literature, in which traditions, both in a narrow and broad sense, found an artistic and aesthetic, ideological and thematic reflection.

As the research methods, we selected textual, analytical, comparative contrasting methods of analysis using a systematic, integrated approach to it, which will expand and deepen knowledge about the nature of epic creation, a literary work in which folk traditions were originally used as a means of artistic enrichment.

The authors of the article come to the conclusion that for centuries, the artistic traditions of the epic – kubair, compiled and preserved in folklore and poetic art, were polished, passed from mouth to mouth, from generation to generation, which was also a tradition, a tradition in narrative creativity. In them, universal, humanistic, moral and ethical principles were intertwined with the didactic, instructive beginning, covenant and wisdom of the ancients, which was also a tradition. Both medieval Bashkir poetry and modern prose often include in their epic canvas the mythological view of the people, their beliefs and sacred knowledge. Thus, in the latter, the image of a wolf occupies a special status, being a sacred, totem animal of many Turkic peoples, including Bashkirs. A literary work, being the fruit of individual creativity, often refers to folk traditions that are artistically transformed, endowed with a kind of artistic and aesthetic functionality.

Keywords: epic, folklore, literature, traditions, artistic and aesthetic functions, plots, motifs, ideas, novel, author's work.

Acknowledgements: The study was financially supported by the Russian Federal Property Fund in the framework of project No. 19-412-020008 “The archaic epic of the Bashkir people: artistic and stylistic aspect (epics *Ural-Batyr*, *Akbuzat*, *Zayatulyak* and *Khuykhylyu*)”.

Введение

Литература, основываясь на фольклоре, на протяжении всего своего развития обращалась и продолжает обращаться к традициям устно-поэтического творчества. Основными художественными элементами, часто встречающимися в литературном произведении, являются сказочные, мифические или эпические сюжеты, мотивы, образы. Основные идеи этнопедагогики, мировоззрение народа, его верования также находят свое отражение в литературном произведении. Эти и другие фольклорные традиции выступают в литературе своеобразным художественно-эстетическим элементом и выполняют важные идейно-художественные функции.

Проблема выявления и изучения эпических традиций, изучение их отражения в литературе была и остается актуальной и сегодня. В разные годы обращались ученые и исследователи, которые напрямую или косвенно в отдельных параграфах монографических работ, статьях затрагивали ее (М. К. Азадовский, В. Г. Базанов, В. В. Блажес, А. Н. Веселовский, У. Б. Далгат, Л. И. Емельянов, А. И. Лазарев, Д. Н. Медриш, Е. М. Мелетинский, В. В. Митрофанов, О. А. Нурмагамбетова, А. А. Потеня, В. Я. Пропп, Б. Н. Путилов, Б. Л. Рифтин, Е. В. Чистов, К. А. Ахмедьянов, С. А. Галин, М. Х. Идельбаев, А. Н. Киреев (Кирей Мэргэн), Г. С. Кунафин, М. Г. Рахимкулов, С. Г. Сафуанов, А. М. Сулейманов, А. И. Харисов, Г. Б. Хусаинов и др.). В них наблюдения ведутся односторонне, в основном речь идет о выявлении традиционных, мифологических образов, мотивов, сюжетов, а также обрядов и обычаев, как в эпических памятниках разных народов, так и включенных сюжетную ткань авторских романов или повестей. Однако в них либо мало, либо вовсе не обращается внимания изучению их художественных особенностей, не раскрывается их функциональность в произведениях. Применение же системного и комплексного подходов в изучение этого вопроса во многом позволит поэтапному достижению и решению преследуемых целей и задач, а именно позволяет не только выявить эти мифологические, сказочные, эпикоархаические художественные формы, но и установить семантику, порядку использованных сказителем или автором этих традиций, как в эпосе, так и в литературе.

Изучение художественной репрезентации этих традиций в литературном творчестве с выявлением традиционного мотивного ряда, сюжетов и образов, установлением их функциональности в авторском произведении усиливает значимость исследования. Потому что, как писал Б. В. Томашевский, ограничение лишь выявлением наличия в литературном творчестве каких-то традиционных художественных элементов или схожести (параллелей), а также интертекстуальности являются «сырым материалом» без уяснения их особенностей, характера, функции. Это будет представлять собой «литературное коллекционирование» [1, с. 81-82]. Это во многом подтверждается тем, что народное эпическое творчество, прежде всего, опирается на художественно-эстетическое изображение исторических событий из жизни рода, их обычаев, традиций, предрассудки и суеверия. В эпосе поэтически выражены смелость и удаль батыров – народных героев, воспета девственная красота и неповторимость природы родного края. Героическое начало в эпосе переплетается с народной мудростью, моралью, красноречивым языком, богатым внутренним миром и философичностью ума. Эти особенности находят в литературном произведении как своеобразные, самобытные художественные детали, инструменты, которые помогают в раскрытии его значимых идейно-художественных, идейно-тематических особенностей. Другими словами, выполняют важные художественно-эстетические функции. Выявление этих фольклорных традиций, как в эпосе, так и в литературном произведении является целью данной статьи. Задачи исследования – установление художественно-эстетического отражения фольклорных традиций, а также этнопедагогических обычаев, поучительных традиций в народном эпосе и национальной литературе.

Материалами исследования является эпос, который, как и любой другой жанр фольклора, передавался из уст в уста, обрстал вариантами, выходя за пределы родного Иля – страны, рода, наращивался версиями. В особенности на примере башкирских эпосов «Урал-батыр», «Акхак-Кола» предпринята попытка раскрыть и проанализировать отражение фольклорных, этнопедагогических традиций в национальной литературе, в которых традиции, как в узком, так и в широком их понимании находили художественно-эстетическое, идейно-тематическое отражение. Выбор данных произведений обусловлен тем, что, во-первых, эпос «Урал-батыр» является одним из архаических эпических памятников башкирского народа и в нем сфокусированы не только древние мифологические художественные формы и элементы, но и отражены сакральные обряды и обычаи. Во-вторых, один из образцов животного эпоса «Акхак-Кола» на сегодняшний день не подвергался достаточно подробному и всестороннему изучению башкирскими учеными. Есть некоторые наблюдения М. М. Сагитова, А. И. Киреева, Р. А. Султангареевой, однако в их работах (отдельных статьях и выступлениях) еще не раскрыта вся художественно-эстетическая, идейно-тематическая составляющая данного эпоса. Попытка рассмотреть данное произведение в данной статье в свете поставленной проблемы позволит пополнить знания о нем и положит начало его всестороннего изучения.

Литературное же творчество, основываясь на фольклорных традициях, художественно перенимает либо их сюжет, композиционные особенности, мотивы, либо отдельные образы или систему образов, их стилевое, поэтическое своеобразие, и рождает литературное произведение в одном единственном и окончательном варианте. Материалами исследования литературного произведения в данном ключе являются «Кисса-и Йусуф» (1212) Кул-Гали, а также произведения современных авторов. Выбор средневековой поэмы был обусловлен тем, что именно в ней ярче всего отражен традиционный, сюжетобразующий мотивный ряд, выявление и описание которого является неким иллюстративным материалом в данном исследовании, представленном в статье. Конечно, те или иные фольклорные традиции находили свое идейно-художественное отражение в башкирской литературе и в последующих веках, о чем свидетельствует трилогия Г. М. Якуповой «Женщины», роман Т. Х. Гариповой «Буренушка», что говорит о сохранности традиций художественного использования фольклора в современной литературе. Так, если в поэме «Кисса-и Йусуф» (1212) средневекового башкирского поэта Кул-Гали можно встретить художественное применение сюжетобразующего мотива сна, точнее, вещего сна, который вызывает устойчивую реминисценцию на фольклорный мотив сновидения, то в романах Т. Х. Гариповой «Буренушка» (2009), Г. М. Якуповой «Женщины» (2013) находим изображение образа тотемного животного волка, а также ряда обрядов и обычаев башкирского народа.

Фольклорные традиции в эпосе: художественно-эстетические особенности

Эпос, являясь плодом коллективного творчества, складывался, исполнялся, отшлифовывался на протяжении эпох многими поколениями, передаваясь из уст в уста, из рода в род. Следовательно, он не имеет своего определенного творца – им является народ. По мнению А. Н. Веселовского, лиро-эпические песни играли огромную роль в создании монументального эпоса. В этих песнях выражался отклик на реальную действительность, на те или иные исторические события, происходящие в жизни народа [2, с. 56-57].

По мнению ученых, заложивших основу методологии изучения национального эпоса, произведения данного эпического жанра начали складываться в период разложения родоплеменного строя, в нем отражались мировоззрения людей их верования и познания [2, с. 28]. А некоторые же «образцы развитого эпоса непосредственно вырастают из архаического эпоса, как из первоначального ядра, путем постепенной трансформации, обработки произведений архаической эпики» [4, с. 67, 24]. В последнем исторические события переплетаются с мифологической фантастикой. Хотя обычно эпический герой изображается непомерно сильным физически, все же для достижения некоей цели ему помогают положительные мифические силы. Однако помощь приходит ему либо в ответ на добрый, милосердный поступок самого героя по отношению к этой силе (это может быть волшебный конь, старик или старуха и т. д.), либо после выполнения им определенных условий. Например, в башкирском народном эпосе «Урал-батыр» боевым спутником, другом и помощником героя является крылатый Акбузат, который был подарен ему прекрасной лебедь-птицей Хумай – дочерью самого царя Солнца:

*... Утка төшһә, янмаҫтай,
Һыуға төшһә, батмаҫтай,
Ел дә кыуып етмәҫтәй,
Таузан-таштан өркмәҫтәй,
Ир-егетән бүтәнде
Үзенә тиң күрмәҫтәй;
Тунһә, тау-таш сорғотоп,
Саһһә, диңгез арырзай... [5, с. 109].*

... В огонь попадет – не сгорит,
В воде не утонет [он],
Ветру не даст угнаться за собой,
Не устрашится гор и скал,
Кроме храброго егета, никого
Равным не признает себе,
Ударит копытом – горы рассыплются в прах,
Поскачет – моря рассечет... [5, с. 318].

Таким даром – подарком хочет поделиться Хумай с Уралом, если он выполнит следующее:

*... Бәтә донъя кош төҫөн
Үз өҫтөндә бизгәгән
Бер кош эзләп таһһаң һин,
Шуны табып кайтһаң һин,
Минән ярзам күрерһен... [5, с. 108].*

... Если ты (Урал-батыр. – Н. Х., Г. Ю.)
птицу найдешь,
Которой нет в моей стране,
... Если найдешь ее и сюда привезешь,
Помощь получишь от меня [5, с. 318].

И сама Хумай обещает стать женой того батыра, который выполнит ряд ее условий:

...Бер зур майзан корайым

Батырлыгың һынайым,

Шунда даның күрәйем.

Буз атым бар йыракта,

Әсәм биргән бүләккә,

Майзаныма шул килер,

Батыр булһаң, ул белер.

Майзанымда буз атты

Кулыңа алып меналһаң,

Эйәренең кашынан

Булат кылдысын алаһаң,

Шундай батыр булалһаң, –

Бузым бүләк кылайым;

Атама әйтеп туй яһаң,

Үзеңә йәр булайым [5, с. 123].

... Я устрою большой майдан,

Испытаю богатырство твое (батыра – Н. Х., Ю. Г.),

Увижу, как прославишься там.

Есть белый конь (Акбузат – Н. Х., Ю. Г.) у меня вдалеке.

Подарила его мне мать,

Прискачет он на майдан,

Если ты батыр – узнает тебя,

Если сумеешь на майдане коня

Схватить и сесть на него верхом,

Снять с его седла

Булатный меч,

Если таким батыром окажешься ты,

Тогда Буза тебе подарю,

Попрошу отца свадьбу сыграть,

Стану возлюбленной твоей [5, с. 333-334].

Покорить крылатого Акбузата с «золотыми удилами в узде», с «ушами словно шило навостренными», с «грудью как у кречета», с «медью отливающимися как у зайца глазами», с «шеей, словно изогнувшейся змеи» оказалось под силу только защитнику добра и справедливости, человеколюбивому, честному и благородному батыру Уралу. Этих успехов не смог достичь его старший брат Шульген, потому что он был корыстолюбивым, завистливым и злобным человеком. Нарушив однажды отцовский запрет пить звериную кровь, он сошел на скользкую дорожку лжи и ненависти, из юноши с чистой душой превратился в эгоистичного персонажа, перейдя, таким образом, в лагерь отрицательных героев в системе образов эпоса. Это в особенности ярко проявляется в эпизоде, где еще никто не знает о его черных намерениях и желании во что бы то не стало отнять честь и славу у своего младшего брата Урал-батыра и жениться на прекрасной Хумай, и он задумал зло:

Урал батыр былай дан алһа,

«Атама данлы кайтһа,

Батыр булып макталыр,

Бар эштә лә өс булыр,

Минең һүззәр ас калыр», –

Тип, эсенән көнләшкән.

...Ул Уралды үлтереп,

Үзе данлы ир булып,

Һомайзы ла үзе алып;

...Дан алыузы уйлаган [5, с. 119].

Думал про себя:

«Если прославится Урал,

Вернется со славой к отцу,

Будет возвеличен как батыр,

Во всех делах верх возьмет,

Никто и слушать не станет меня», –

Так, завидуя, прикидывал он.

...Замыслил он брата убить,

Славу у батыра отнять,

Овладеть красавицей Хумай...

Славу себе добыть [5, с. 329].

В основе сформировавшейся формулы – тематического мотива «за выполненными условиями последует помощь» или «выполненное условие – помощь», возможно, лежат веками выработанные в художественном мышлении людей эпические традиции. Они, в свою очередь, основываются на народном морально-поучительном, нравственно-этическом, эстетическом законе, гласящем о необходимости ответить добром за добро, умении видеть и познавать гармонию в природе, ценить и уважать ее. В эпических традициях также сохранилась этнопедагогика, цементирующая вышесказанные нравственно-этические, дидактические принципы и идеи в образе батыра и тех его качеств, присущих настоящему мужчине-воину, истинному батыру, способному защитить свой народ и свою землю от злых духов в раннем эпосе и иноземных захватчиков в более поздней эпике.

Термин традиция, следовательно, понимаем в различном значении. В художественно-эстетическом разрезе под традициями мы подразумеваем народные обряды и обычаи, представляющие собой «словесно-поэтический акт, отображающий, с одной стороны, древние традиции, верования, а с другой – ... художественно-эстетические образцы народной поэзии», а также

их «мифологических, мировоззренческих основ» [6, с. 9]. Фольклорными традициями в тексте выступают мотивы, сюжеты, образы, которые устойчиво сохраняют поэтические, тематические, идейные установки, художественно-эстетические разновидности, являющиеся неотъемлемой частью необрядового фольклора – сказок, эпоса, легенд, преданий, песен, песен-легенд и т. д.

В изучении таких фольклорных традиций, как сюжет и мотив в отечественной фольклористике и литературоведении существуют различные направления. В частности, была предпринята попытка обобщить существующие в науке разновидности трактовок относительно этого вопроса: семантическая, морфологическая, тематическая, принцип системности мотива, дихотомическая теория мотива [7, с. 13]. У истоков семантического метода изучения мотивов стоял А. Н. Веселовский, который под мотивом понимал простейшую повествовательную единицу. По его верному мнению, сюжет разлагается на мотивы, и ему же (сюжету) принадлежит творческий акт объединения, собирания воедино мотивов, представляющих собой «неразложимые элементы сказки». При этом под неразложимостью мотивов ученый понимал его семантическую целостность, т. е. единство значений [2, с. 301; 8, с. 106]. Б. В. Томашевский, в отличие от А. Н. Веселовского и его последователей, дал мотиву тематическую трактовку, подразумевая под темой мотивы, являющиеся неразложимыми частями произведения [1, с. 137], что также разделял и Б. В. Шкловский. В изысканиях А. П. Скафтымова была предпринята попытка психологической трактовки мотива [9, 10], к которым можно было бы отнести популярные и кочующие тематические мотивы «любовного треугольника», «вещего сна», «добывания огня или солнца» и т. д.

В. Я. Пропп, как писал Б. Н. Путилов, указывал на разложимость мотива, именуемой им «функцией действующего лица», которой соответствует содержание термина «мотифема» (А. Дантес). По его мнению, функции действующего лица «представляют собой те составные части, которыми могут быть заменены “мотивы” Веселовского». В сказке эти функции тесно взаимодействуют друг с другом, «вытекают одна из другой, и все принадлежат одному и тому же стержню, хотя ни одна функция не исключает другую». Напротив, одни функции могут объединяться попарно («запрет» – «нарушение», «преследование» – «спасение» и т. д.), а другие – располагаться цепочкой («вредительство» – «призыв к помощи» – «решение героя противодействовать» – «отправка героя» и т. д.). Цепочка мотива «запрет» – «нарушение» может усложняться последствием «нарушения» «наказанием» («запрет» – «нарушение» – «наказание»). При этом мотивы все же остаются неразложимыми [11, с. 18, 29; 7, с. 14]. Продолжая цепочку мотивов «запрет» – «нарушение», можно указать на ее усложнение последствием «нарушения» «наказанием» («запрет» – «нарушение» – «наказание»). Например, в башкирском народном эпосе «Кузыйкурпес и Маян-хылу» герой нарушает запрет матери и пускается в путь на поиски нареченной невесты, в наказание не успевает достигнуть своих намерений и погибает. В эпическом сказании «Урал-батыр» Шульген нарушает запрет отца, выпивая кровь из ракушки. Это нарушение приводит героя в стан враждебных человеку сил [7, с. 14].

По мнению И. В. Силантьева, «функция действующего лица» главным образом углубила мотив в его семантической трактовке, где она (т. е. функция) является «обобщенным значением мотива, взятым в отвлечении от множества его фабульных вариантов» [12, с. 13]. О соответствии этим фабульным вариантам дихотомических (дуальных) мотивов писал А. И. Белецкий, когда два полярных начала связываются в единую систему в структуре мотива [13, с. 434-435].

О системности мотива писали А. П. Скафтымов, О. М. Фрейденберг, В. Я. Пропп [10, 14, 15], согласно которым «все мотивы находятся между собой в одном конструктивном строе, тождественном с основным строем сюжета... Случайных, не связанных с основой сюжета мотивов нет» [14, с. 222]. Потому что мотивы являются логически расположенными кирпичиками в строительстве либо основного сюжета, либо минисюжетов, дополняющих тот же основной. Иногда их называют сюжетобразующими мотивами. К примеру, в башкирском народном эпосе «Урал-батыр» ключевыми сюжетобразующими мотивами являются мотивы борьбы, этиологические и космогонические мотивы и т. п. [7, с. 15]. Эпосу также не чужды мотивы, связанные со свадебным обрядом, а именно мотивом выбора жениха. Таким мотивом в эпосе «Урал-батыр», например, является мотив «выбор суженого посредством одаривания его яблоком»:

Урал да рэт бозмаган,
 Баһыт торған ыңғайға;
 Батиша кызы, аралап,
 Бар егетте һайлаган,
 Араһынан окшарзай
 Бер егет тә тапмаган.
 Азак сиктә, якынлап,
 Уралға килеп еткән, ти,
 Туктап тороп шул ерзә
 Уралға күз теккән, ти;
 Кулына алып бер алма,
 Уға бүләк иткән, ти...

... «Батиша кызы һөйзө бит,
 Батиша кейәүе булды бит!» –
 Тип, барыһы шау килеп... [5, с. 74-75].

... Урал тоже строй не нарушал,
 Вместе с другими стоял.
 Дочь падишаха, проходя по рядам,
 Всех егетов (юношей – Н. Х., Г. Ю.) перебрала,
 Но среди них по душе
 Ни одного егета не нашла.
 Наконец, она к Уралу
 Приблизилась, говорят.
 Остановилась возле него,
 На Урала взглянула, говорят.
 Взяла в руку яблоко она,
 Подарила ему, говорят...

... «Дочь падишаха полюбила его,
 Он зятем падишаха стал!» –
 Закричали так, зашумели все... [5, с. 284-285].

И, действительно, батыр, пройдя все выпавшие на его долю испытания, соглашается жениться на царской дочери, которая и одарила его яблоком [16, с. 81]. В результате осуществления данного мотива, основная сюжетная линия пополняется новым микросюжетом и начинает развиваться в динамике.

Для более поздних работ характерен также переход от изолированного изучения мотива к описанию правил их сочетаемости и к освещению их отношения к целому (В. Я. Пропп, К. Леви-Стросс). Так, К. Леви-Стросс миф и сказку рассматривал с позиции «гиперструктурности», при которой мотив, сюжет рассматриваются с точки зрения лексики и грамматики [17, с. 31].

Как видим, при наличии многих взглядов и мнений относительно вопроса художественных традиций, а именно сюжета и мотива, следует отметить, что исследователи были единодушны в одном: все они фактически признают неразложимость, неделимость мотивов относительно основного сюжета, что, прежде всего, важно и для нас [7, с. 15].

Одним из популярных и часто встречаемых тематических мотивов среди прочего можно отметить мотив, связанный со сном, сновидением. Например, в киргизском народном эпосе «Манас» жене Якупа снится сон о скором рождении сына, о чем предвещает ей некий святой старик [18, с. 199, 24]. В башкирском народном творчестве известна бытовая сказка «Царь, полюбивший во сне, женившийся наяву», в которой царь во сне без ума влюбляется в прекрасную девушку, наяву теряет покой, велит своему визирю отправиться на ее поиски, который, в конечном счете, находит ее, и герой женится на возлюбленной [19, с. 160-161].

Мотив «Вещего сна» также характерен и для эстетики эпосотворчества. Так, в башкирском народном эпосе «Акхак-Кола» повествуется о том, как кобылица предсказывает судьбу жеребца Акхак-Колы по его увиденному сну:

Бөгәсә һин төш күрһәң,
 Көньяғалай шеш күрһәң,
 Шеш башында ут күрһәң, –
 Үз башыңа, карт кузак!
 Аззырган да һин булдың,
 Туззырган да һин булдың, –
 Үз башыңа, карт кузак! [20, с. 226].

Коль прошлой ночью ты видела сон,
 Коль вертел большой видела в нем,
 Коль с края был он охвачен огнем, –
 То на голову свою, старая кляча!
 Это ты нас сбילה с пути,
 Подговорила, принудив уйти,
 На свою голову, старая кляча! [21, с. 191].

Увиденный сон, да еще подкрепленный проклятием других лошадей в будущем сбывается, события далее разворачиваются в трагическом ключе и не в пользу Акхак-Колы.

Таким образом, в эпических памятниках сохранилось изображение сакральных обрядов и обычаев наших предков, живы знания о жизнеутверждающей силе, основанной на их мировосприятии, мировоззрении (в эпосе «Урал-батыр») устойчивы такие понятия, как за добро ответить добром, жить в гармонии с природой, которую надо сохранять и беречь), также тради-

ционные мотивы («за выполненными условиями последует помощь» или «выполненное условие – помощь», «вещего сна») и образ лошади нашли красочное изображение в эпосе «Акхак-Кола» – произведении о животных, которые более всего художественно отображают социально-бытовые основы башкир в старину.

Функциональность фольклорных традиций в башкирской литературе

Фольклорные традиции всегда были спутницами духовного обогащения людей, литературного творчества в т. ч. Рассмотренные выше художественные традиции также находят отражение в литературном произведении и выполняют не менее значимые идейно-художественные функции в соответствии с требованием эпохи. Так, создание различных рыцарских, романтических романов во всем мире представляют собой процесс перехода от фольклора, коллективного творчества, традиций волшебного-героического эпоса к индивидуальному творчеству. В них приветствуется сказочная экзотика и любовная романтика с обязательным мотивным атрибутом «любовного треугольника», как авантюрно-приключенческого элемента, а действия, побуждения к этим действиям, желания и стремления героя теперь уже соотносятся не с интересами народа, родной земли, как это было в героическом эпосе, а – с его личностным началом, потребностями, эмоциональными, душевными чувствами и переживаниями. Но художественность, романтическая возвышенность достигается благодаря мастерскому и уместному использованию фольклорных традиций.

Так, в знаменитой поэме Кул-Гали «Кисса-и Йусуф» (1212), являющейся общим духовным достоянием народов Урало-Поволжья, на бессознательном уровне применяет мотив, связанный со сном, вещим сном, который вызывает устойчивую реминисценцию на фольклорный мотив сновидения. В поэме сюжетобразующий фольклорный мотив распадается на череду следующих мотивов: Йусуф видит необычный вещий сон с намеком на божество, сон, который в последствии осуществится и принесет всем радость и счастье; святой Якуп видит свой вещий сон с намеком на смерть (волк похищает одну из его 11 овец, под которым понимается гибель Йусуфа); неродная дочь Якуба Дина также видит сон о смерти Йусуфа; Малик, сын Дагира, видит сон, связанный с мирскими заботами и делами, т. е. с миром смертных (сон сулил ему богатство – купив задешево прекрасного раба, он сможет разбогатеть, продав его за дорого) и т. д. В решении судьбы главного героя в поэме, таким образом, художественно используется мотив «вещего сна». На этот мотив в произведении неизменно возлагается важная идейно-эстетическая нагрузка: на долю прекрасного Йусуфа выпадают испытания, которые он должен преодолеть и стать пророком в будущем [22, с. 25; 7, с. 56].

Современная башкирская проза часто включает в свое эпическое полотно мифологическое воззрение народа, его верования и сакральные знания. Образом, аккумулирующим их, к примеру, является образ волка, являющийся тотемным животным многих тюркских народов, башкир в т. ч. По древней этногенетической легенде волк – *буре* дал название башкирскому этнониму – *башкорт* – баш+корт (*баш* – главный, *корт* (*корт*) – волк на тюрк.). В легендах чаще всего волк обнаруживал лучшие земли для жизни народа (легенды «Откуда произошло слово «башкорт», «Откуда произошел башкорт», «Река Буреле», «Семь родов») или является демиургом, способствующим зарождению рода башкорт, выросшего до этнонима («Волчье племя»). Данное животное в особенности ярче всего отразилось в женской прозе современной башкирской литературы – в трилогии Г. М. Якуповой «Женщины», романе Т. Х. Гариповой «Буренушка».

На образ волка в романе Тансулпан Гариповой лежит значимая идейно-эстетическая нагрузка. Пойманная волчица по кличке Кукбуре (на русском языке означает «небесная волчица») живет в неволе во дворе Муратовых и активно переплетается с героями романа. Данная волчица является архетипическим образом и отсылает героев в прошлое героини Барсынбики-Фаузии, в роду которой данный хищник является тотемным животным, поэтому и отношение к нему иное, не враждебное. В произведении он до конца несет свое охранительное бремя и всегда присутствует рядом с продолжателем рода Иханбаем – сыном Барсынбики-Фаузии, и их судьбы как бы развиваются параллельно. Знания автора о тотемной силе образа волка, его сакральную семантику позволили ей проникнуться в природу этого мифического образа, на который в произведении возлагается важная художественно-эстетическая функция хранителя священного рода [23].

В трилогии Гульнур Якуповой «Женщины» также изображается тотемный священный волк. Его также подобрали в лесу, однако он все равно остается верен природе и стремится с нею слиться. Так же, как и пес, выросший в волчьей логове, желает жить среди людей, а не хищников. Все дело в том, что старик Ахмадин во время охоты забрал у волчицы ее щенка, а взамен оставил собачьего [24, с. 180]. Если о первом щенке сельчане знали больше, то о судьбе другого ничего не было известно. Но спустя время тот оставленный в лесу пес вернулся в деревню к людям. Как выяснилось, волчица щенка не только не обидела, но и вскормила его своим молоком, привила навыки хищника, другими словами, приняла его как своего родного. Конечно, песий щенок рос среди диких хищников и стал похож на своих новых сородичей. Однако не озлобился и не озверел, а вспомнил свой родной дом, двор и вернулся. В данном случае волчица предстает перед нами как истинная мать, которая заботится о чужом дитя. Даже в мире людей не всегда найдется человек, решившийся вот так вскормить и воспитать совершенно чужого ребенка. В данном случае, с одной стороны, волчица как оберег, культурный архетип является тотемом рода, с другой стороны, выполняет в произведении важную идейно-художественную, эстетическую функцию, которая заключается в олицетворении образа истинной матери как образец высокой нравственности, человечности и гуманности. В романе Г. Якуповой можно встретить немало подобных изображений мифологизированной фауны, а также фауны, которые придают произведению особый колорит самобытной этнической традиционной культуры башкир.

Помимо волка в романе Т. Гариповой изображается еще один образ, вызывающий устойчивую аллюзию на башкирский народный эпос. Это – корова, надо сказать, главный образ романа, названный «Буренушкой». Этот образ, как идея, лейтмотив проходит красной нитью по всему произведению, на которую нанизываются микросюжеты, герои, персонажи романа. Так, в башкирском народном творчестве известен эпос «Кунгыр-буга», в котором повествуется о том, как спустя годы потомок коровы бурого цвета, подарок-приданое героини Тандысы, уводит все стадо рогатого скота обратно на ее родину. Стадо пока шло вдоль по хребту Уральских гор проложило тропу. Тем самым эта корова осталась в памяти народа, который олицетворял ее как священную. Например, основателем многих тюркских племен считается *огуз – угез*, т. е. бык или корова. Так, согласно *шежере* (башкирская родословная, «генеалогическая летопись»), такие башкирские рода, как сольют, туркмен, тикэй своими корнями восходят к огузским племенам и т. д. [25, с. 103]. Дорога, проложенная коровой, идущей во главе стада, позже стала очень удобным, стратегическим путем для отхода от нападений извне или, наоборот, для противостояния врагу.

В романе «Буренушка», видимо, автором не зря был избран данный образ, как потомок той самой бурой коровы, и упоминается эта дорога башкир, благодаря которой они одерживали славные победы, защищая родную землю от иноземных захватчиков [23, с. 320]. Корова в романе олицетворяет собой символ благополучия, удачи – кот, а также женское начало как продолжателя и хранителя семьи, рода. С уходом этой удачи, может прийти несчастье. Героиня эпоса Тандыса, видимо, знала об этом, поэтому, несмотря уже на свой далеко не молодой возраст, пускается вдогонку за стадом и настигает его уже у себя на родине. В романе Т. Гариповой события разворачиваются более всего прозаично и трагично: в годы войны у семьи Гульбану, состоящую из трех детей и бабушки, отбирают недавно отелившуюся корову, якобы у отца, который в это время был на фронте, остался долг перед государством. После конфискации единственной кормилицы для семьи настали трудные времена. Автор сравнивает этот момент со смертью: «...в избе Насибуллиных воцарилась унылая тишина, какая устанавливается после выноса покойника, лишь сверчки наперебой свиристели за печью» [23, с. 13]. Такое сравнение в романе приводится неспроста, оно как бы подготавливает почву для более страшного события. Гульбану, желая восстановить справедливость и вернуть семейную собственность, пешком отправляется в районный центр. Однако ей не удается довершить начатое, потому что она встречалась с волчьей стаей, которая и губит ее. Иными словами, утрата благополучия – кот в виде кормилицы и хранительницы, потомка священной коровы Кунгыр-буга, в дом, действительно, приходит горе. Именно поэтому при упоминании названия романа Т. Гариповой, на ум читателя, имеющего представление о башкирском народном творчестве, приходит сюжет известного эпоса.

Таким образом, если в средневековой башкирской литературе, в поэме «Кисса-и Йусуф» Кул-Гали важным в развитии сюжета являются традиционные мотивы «Вещего сна», то в современных романах Т. Гариповой и Г. Якуповой мифический образ волка наделен глубоко сакральными и тотемными свойствами. В обоих произведениях на волка или точнее волчицу, как женского начала, продолжателя волчьего рода, возлагается важная идейно-эстетическая художественная функция, она как бы эксплицитно связана с образами женщин в романах, их судьбы, в какой то, степени даже складываются параллельно. Самый пожилой представитель своего рода Барсынбика-Фаузия, как старая волчица Кукбуре, цепляется за жизнь и старается передать свои знания и жизненный опыт своим внукам – продолжателям рода. Волчица же, вскормившая чужого детеныша – песьего щенка, олицетворяет женщину-мать, вообще, и мать Нурии, в частности, которая не избавилась от своего дитя, находящегося в утробе (не пошла на аборт), а проявила терпение пережить временные невзгоды, сложившиеся в отношениях с мужем, сберечь и родить свое родное дитя на свет [24, с. 5]. Данный образ – образ тотемного хищника играет решающую роль в завязке и развязке основного конфликта, придает сакральную окраску сюжету произведения.

Заключение

Таким образом, эпические традиции формировались, складывались в художественно-эстетическом мышлении веками, претворялись в эпических памятниках, отшлифовывались, передаваясь в эпосах из поколения в поколение, что также являлось традицией, обычаем. Таковыми являются эпосы «Урал-батыр», «Акбузат», «Акхак-Кола» и т. д. В последнем эпосе о животных традиционный мотив «Вещего сна» помогает развитию основной сюжетной линии, способствует зарождению конфликта и ее развязке. В идейно-эстетическом, идейно-тематическом смысле в них общечеловеческие нравственно-этические принципы переплетались с дидактическим, поучительным началом, заветом и мудростью древних. В этом заключается самобытность и этническое своеобразие башкирского эпоса.

Литературное же произведение, являясь плодом индивидуального творчества, часто обращается к фольклорным традициям – обрядам и обычаям, сюжетобразующим мотивам, образам, которые художественно трансформируются в произведении, подвергаясь авторской обработке в зависимости от замысла, идейно-тематического составляющего произведения; наделяются своеобразной художественно-эстетической функциональностью, заключающейся в зарождении, развитии, развязке конфликта, мотивы, в частности, дают толчок развитию новой сюжетной линии и т. д. В литературном творчестве всегда присутствует имплицитная или эксплицитная отсылка на мотив или сюжет народной сказки, эпоса, мифологического воззрения народа, что наблюдали в случае с романом Т. Гариповой «Буренушка», пронизанной идейно-эстетическим своеобразием эпоса «Кунгур-буга». В нем всегда есть намек на традиции устного народного творчества, что помогает раскрыть семантику изображаемого образа или природу развивающегося сюжета, что помогает иметь представление о самобытном духовном мире народа, его картине мира и мировоззрении. Так, раскрываются своеобразие и самобытность верований в силу, и значимость тотемного животного – волка в рассмотренных романах современной башкирской литературы. Известный из народных сказок традиционный мотив «Вещего сна» в средневековой поэме Кул-Гали «Кисса-и Йусуф» также выполняет важную художественную функцию в развитии, как основного сюжета, так и микросюжетов, которые также служат обогащению и наращиванию первого. В этом выражается народность литературного произведения, его художественно-повествовательный уровень и мастерство писателя.

Литература

1. Томашевский Б. В. Пушкин и Франция. – Ленинград : Советский писатель, 1960. – 498 с.
2. Веселовский А. Н. Историческая поэтика. – Москва : Высшая школа, 1989. – 406 с.
3. Мэргэн К. Эпические памятники башкирского народа. – Уфа : Башкнигоиздат, 1961. – 388 с.
4. Мелетинский Е. М. Введение в историческую поэтику эпоса и романа. – Москва : Наука, 1986. – 317 с.
5. Урал-батыр. Башкирский народный эпос / авт. исслед. А. С. Мирбадалева ; отв. ред. Н. В. Кидайш-Покровская. – Москва : Наука, 1977. – 518 с. – (Эпос народов СССР). (На башкирском и русс. яз.)

6. Султангареева Р. А. Семейно-бытовой обрядовый фольклор башкирского народа. – Уфа : Гилем, 1998. – 243 с.
7. Хуббитдинова Н. А. Фольклор в башкирской литературе : художественно-эстетический аспект (XIII - начало XX века). – Уфа : Гилем, 2016. – 276 с.
8. Белов С. В. Статья А. Бема о традициях Пушкина в творчестве Достоевского // Русская литература XIX века. Вопросы сюжета и композиции / редкол. Г. В. Краснов (отв. ред.) и др. – Горький : ГГУ, 1972. – С. 106-107.
9. Скафтымов А. П. Нравственные искания русских классиков. – Москва : Худ. лит.-ра, 1972. – 543 с.
10. Шкловский В. Б. О теории прозы. – Москва : Советский писатель, 1983. – 925 с.
11. Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура. – Санкт-Петербург : Петербургское Востоковедение, 2003. – 464 с.
12. Силантьев И. В. Теория мотива в отечественном литературоведении и фольклористике : Очерк историографии. – Новосибирск : ИДМИ, 1999. – 104 с.
13. Белецкий А. И. Избранные труды по теории литературы / под общ. ред. Н. К. Гудзия ; сост. и примеч. А. А. Гозенпуда. – Москва : Просвещение, 1964. – 483 с.
14. Фрейденберг О. М. Система литературного сюжета // Монтаж. Литература. Искусство. Театр. Кино / сост. М. Б. Ямпольский. – Москва : Наука, 1988. – С. 216-237.
15. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. – Ленинград : Изд-во ЛГУ, 1986. – 364 с.
16. Хуббитдинова Н. А. Образ «яблоко» в фольклорном сознании (на материале башкирского народного творчества) // Филология и человек. – 2020. – № 1. – С. 79-83.
17. Леви-Стросс К. Структура и форма // Зарубежные исследования по семиотике фольклора / сост. Е. М. Мелетинский, С. Ю. Неклюдов. – Москва : Наука, 1985. – С. 9-34.
18. Манас : киргизский народный эпос. Кн. 1 / сост. и подг. текста Б. М. Юнусалиев и др. – Москва : Наука, 1984. – 544 с. (На кыргызском и русс. яз.)
19. Башкирское народное творчество : Сказки. Кн. 4 / сост., автор вступ. ст. А. М. Сулейманов. – Уфа : Башкирское народное творчество, 1981. – 398 с. (На башкирском яз.)
20. Башкирское народное творчество. Т. 1. Эпос / сост., автор вступ. ст. и коммент. М. М. Сагитов. – Уфа : Башкирское народное творчество, 1972. – 242 с. (На башкирском яз.)
21. Башкирское народное творчество : Эпос / сост. М. М. Сагитов. – Уфа : Башкирское народное творчество, 1987. – 541 с. (На русс. яз.)
22. Гали Кул. Сказание о Йусуфе / пер. с тюрк. С. Н. Иванова. – Казань : Татарское книжное издательство, 1985. – 232 с.
23. Гарипова Т. Х. Буренушка : роман-эпопея. – Уфа : Китап, 2009. – 696 с. (На башкирском яз.)
24. Якупова Г. М. Женщины : трилогия. – Уфа : Китап, 2013. – 728 с. (На башкирском яз.)
25. Сагитов М. М. Мифологические и исторические основы башкирского народного эпоса. – Уфа : Китап, 2009. – 280 с.

References

1. Tomashevskii B. V. *Pushkin i Frantsiya* [Pushkin and France]. Leningrad, Sovetskii pisatel', 1960, 498 p. (In Russ.)
2. Veselovskii A. N. *Istoricheskaya poetika* [Historical poetics]. Moscow, Vysshaya shkola, 1989, 406 p. (In Russ.)
3. Mergen K. *Epicheskie pamyatniki bashkirskogo naroda* [Epic monuments of the Bashkir people]. Ufa, Bashknigoizdat, 1961, 388 p. (In Russ.)
4. Meletinskii E. M. *Vvedenie v istoricheskuyu poetiku eposa i romana* [An introduction to the historical poetics of epic and novel]. Moscow, Nauka, 1986, 317 p. (In Russ.)
5. *Ural-batyr. Bashkirskii narodnyi epos* [Ural-Batyr. Bashkir folk epic]. Avt. issled. A. S. Mirbadaleva; otv. red. N. V. Kidaish-Pokrovskaya. Moscow, Nauka, 1977, 518 p. (*Epos narodov SSSR* [Epic of USSR people]). (In Bashkir and Russ.)
6. Sultangareeva R. A. *Semeino-bytovoi obryadovyi fol'klor bashkirskogo naroda* [Family and household ritual folklore of the Bashkir people]. Ufa, Gilem, 1998, 243 p. (In Russ.)
7. Khubbitdinova N. A. *Fol'klor v bashkirskoi literature: khudozhestvenno-esteticheskii aspekt (XIII - nachalo XX veka)* [Folklore in Bashkir literature: artistic and aesthetic aspect (XIII - early XX century)]. Ufa, Gilem, 2016, 276 p. (In Russ.)

8. Belov S. V. *Stat'ya A. Bema o traditsiyakh Pushkina v tvorchestve Dostoevskogo* [Article by A. Bem about the traditions of Pushkin in the works of Dostoevsky]. In: *Russkaya literatura XIX veka. Voprosy syuzheta i kompozitsii* [Russian literature of the XIX century. Story and composition questions]. Redkol. G. V. Krasnov (otv. red.) i dr. Gorky, GGU, 1972, pp. 106-107. (In Russ.)
9. Skaftymov A. P. *Nravstvennye iskaniya russkikh klassikov* [Moral searches of Russian classics]. Moscow, Hud. lit-ra, 1972, 543 p. (In Russ.)
10. Shklovskii V. B. *O teorii prozy* [On the theory of prose]. Moscow, Sovetskii pisatel', 1983, 925 p. (In Russ.)
11. Putilov B. N. *Fol'klor i narodnaya kul'tura* [Folklore and folk culture]. Saint Petersburg, Peterburgskoe Vostokovedenie, 2003, 464 p. (In Russ.)
12. Silant'ev I. V. *Teoriya motiva v otechestvennom literaturovedenii i fol'kloristike: Ocherk istoriografii* [The theory of motif in Russian literary criticism and folklore: An essay on historiography]. Novosibirsk, IDMI, 1999, 104 p. (In Russ.)
13. Beletskii A. I. *Izbrannye trudy po teorii literatury* [Selected works on the theory of literature]. Pod obshch. red. N. K. Gudziya; sost. i primech. A. A. Gozenpuda. Moscow, Prosveshchenie, 1964, 483 p. (In Russ.)
14. Freidenberg O. M. *Sistema literaturnogo syuzheta* [The system of literary plot]. In: *Montazh. Literatura. Iskustvo. Teatr. Kino* [Montage. Literature. Art. Theater. Movie]. Sost. M. B. Yampol'skii. Moscow, Nauka, 1988, pp. 216-237. (In Russ.)
15. Propp V. Ya. *Istoricheskie korni volshebnoi skazki* [The historical roots of fairy tales]. Leningrad, Izd-vo LGU, 1986, 364 p. (In Russ.)
16. Khubbitdinova N. A. *Obraz "yabloko" v fol'klornom soznanii (na materiale bashkirskogo narodnogo tvorchestva)* [The image of the "apple" in folklore consciousness (based on the material of the Bashkir folk art)]. In: *Filologiya i chelovek* [Philology and Man]. 2020, No. 1, pp. 79-83. (In Russ.)
17. Levi-Stross K. *Struktura i forma* [Structure and Form]. In: *Zarubezhnye issledovaniya po semiotike fol'klora* [Foreign Studies on the Semiotics of Folklore]. Sost. E. M. Meletinskii, S. Yu. Neklyudov. Moscow, Nauka, 1985, pp. 9-34. (In Russ.)
18. *Manas: kirgizskii narodnyi epos. Kn. 1* [Manas: Kyrgyz folk epic. Book 1]. Sost. i podg. teksta B. M. Yunusaliev i dr. Moscow, Nauka, 1984, 544 p. (In Kyrgyz and Russ.)
19. *Bashkirskoe narodnoe tvorchestvo: Skazki. Kn. 4* [Bashkir folk art: Tales. Book 4]. Sost., avtor vstup. st. A. M. Suleimanov. Ufa, Bashknigoizdat, 1981, 398 p. (In Bashkir)
20. *Bashkirskoe narodnoe tvorchestvo. T. 1. Epos* [Bashkir folk art. Vol. 1. Epic]. Sost., avtor vstup. st. i komment. M. M. Sagitov. Ufa, Bashknigoizdat, 1972, 242 p. (In Bashkir)
21. *Bashkirskoe narodnoe tvorchestvo: Epos* [Bashkir folk art: Epic]. Sost. M. M. Sagitov. Ufa, Bashknigoizdat, 1987, 541 p. (In Russ.)
22. Gali Kul. *Skazanie o Iusufe* [The Legend of Yusuf]. Per. s tyurk. S. N. Ivanova. Kazan, Tatknigoizdat, 1985, 232 p. (In Russ.)
23. Garipova T. Kh. *Burenushka: roman-epopeya* [Burenushka: epic novel]. Ufa, Kitap, 2009, 696 p. (In Bashkir)
24. Yakupova G. M. *Zhenshchiny: trilogiya* [Women: trilogy]. Ufa, Kitap, 2013, 728 p. (In Bashkir)
25. Sagitov M. M. *Mifologicheskie i istoricheskie osnovy bashkirskogo narodnogo eposa* [Mythological and historical foundations of the Bashkir folk epic]. Ufa, Kitap, 2009, 280 p. (In Bashkir)

УДК 398.2(=521)

DOI 10.25587/z6009-7265-9954-k

Д. А. Суrowень

Уральский государственный юридический университет

СКАЗАНИЕ О «СОШЕСТВИИ» НИГИ-ХАЯХИ-НО МИКОТО КАК ИСТОЧНИК О МИГРАЦИИ ГРУППЫ НАСЕЛЕНИЯ С ОСТРОВА КЮСЮ В ЦЕНТРАЛЬНУЮ ЯПОНИЮ В СЕРЕДИНЕ III в. н. э.

Аннотация. В данной статье анализируется историческая основа малоизвестного и неисследованного в западной и российской исторической науке древнеяпонского сказания о предках родовой группы клана Мононобэ-удзи, получившего название сказания о «сошествии» Ниги-хаяхи-но микото, которое рассказывает о их переселении в Центральную Японию из страны Ама (букв. «небесной»), которую исследователи отождествляют со страной людей морского народа ама, в составе которой были острова Цусима и Ики, а также побережье северо-западного Кюсю – земли владений На и Ито). Ещё в конце XIX в. было высказано предположение, что данное сказание является отражением истории переселения некой этнической группы из западной Японии, события которой предшествовали основанию государства Ямато. Выказано предположение, что родиной самого Ниги-хаяхи могло быть владение Мацура, а местом жизни и службы – владение Ито в северо-западном Кюсю. Установлено, что сподвижники Ниги-хаяхи также происходили с северного Кюсю и с островов Цусима и Ики. Выяснено, что описанные в сказании события должны быть датированы серединой III в. н. э. (около 245-250 гг. н. э.), когда действительно было переселение из Северного Кюсю в Кинай, с которым связано основание в середине III в. большого поселения Макимуку в Центральной Японии. Сопоставление данных выводов с сообщениями китайских династийных историй о событиях в юго-западной Японии середины III в. приводит нас к выводу о том, что Ниги-хаяхи-но микото и сопровождавшие его в переселении люди могли быть участниками борьбы за власть, развернувшейся в государстве Нюй-ван-го после смерти правительницы Бимиху (яп. Химики) в 247-248 гг. Ниги-хаяхи-но микото и его сторонники выступили против И-юй (преемницы Бимиху). И, потерпев поражение в политической борьбе, должны были покинуть Кюсю и отправиться в странствие на восток, принеся в Центральную Японию топоним Ямато (по названию главного владения государства Нюй-ван-го, где располагалась резиденция главы этой федерации). В дальнейшем возможно установление районов поселения Ниги-хаяхи и его сподвижников, а также археологических объектов, связанных с данным переселением.

Ключевые слова: эпос, сказания древней Японии, Яматай, Нюй-ван-го, Ямато, Бимиху, Северный Кюсю, уезд Куратэ, территории бассейна реки Онга, клан Мононобэ-удзи, клан Овари-удзи, смута 247-248 гг.

Д. А. Surowen'

The story of the “downward moving” of Nigi-hayahi-no mikoto as the source on the migration of a population group from Kyushu Island to Central Japan in the mid-3d century AD

Abstract. The article analyses the historical basis of the ancient Japanese legend about a “downward moving” Nigi-hayahi-no mikoto together with his associates, which is little known and unexplored in Western and Russian historical science. The legend tells about their resettlement to the Central Japan from the Ama country (“Heavenly”). This story about the ancestors of the ancestral group of the Mononobe-uji clan is most fully reflected in the source of the early 9 century – “Kūji-honki”. As early as the late 19 century, it was suggested that this story was a reflection of the history of the relocation of an ethnic group from western Japan, the events of which preceded the

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

E-mail: Yamato.ur@mail.ru

SUROWEN' Dmitriy Aleksandrovich – Candidate of Historical Sciences, Asst. Prof., Asst. Prof. of Sub-department of the history of state and law of the Ural State Law University, Ekaterinburg, Russia.

E-mail: Yamato.ur@mail.ru

founding of the Yamato state. The legend is told about people, “downward moving” from the *Ama* country which researchers identify with the country of the sea people *ama* as a part of which there were Tsushima and Iki islands and also the coast of northwest Kyushu (Na and Ito districts). Despite the attempt of the “Kūji-honki”’s authors to present Nigi-hayahi as a relative of the ancestors of the Yamato dynasty founder, this was likely not the case: the ancestors of Nigi-hayahi could be from the Izumo region in western Honshu. The homeland of Nigi-hayahi could be Matsura district, and the place of his life and service could be the Ito district in north-western Kyushu, where there was the *Fuku-maru* toponym, which designated the indigenous territories of the Mononobe-*uji* clan (descendants of Nigi-hayahi-no *mikoto*). According to researchers, the associates of Nigi-hayahi were natives from northern Kyushu and from the Tsushima and Iki islands. Dating of the events described in the story, based on genealogical details, as well as the results of the analysis of the spread of toponyms of the North Kyushu region’s Ito (so-called *maru-timei*, transferred to the Yamato area) and related archaeological objects, is defined by researchers as the mid-3d century AD: around 245-250 AD. There was indeed a relocation from North Kyushu to Kinai, with which the foundation in the middle of the third century of the Makimuku large settlement in Central Japan was connected. Comparing these findings with reports of Chinese dynastic histories in mid-3d century south-western Japan leads us to conclude that Nigi-hayahi-no *mikoto* and the people accompanying him in the relocation may have been involved in the power struggle that took place in the Nü-wang-*guo* state after the death of the woman-ruler Bimihu (Jap. Himiko) in 247-248 AD. Nigi-hayahi-no *mikoto* and his supporters opposed Yi-yü (Bimihu’s woman-successor). And, having been defeated in the political struggle, they had to leave Kyushu and go on a trip to the east, bringing to Central Japan the “Yamato” toponym (by the name of the main district of the Nü-wang-*guo* state, where the residence of the head of this federation was located). In the future, it is possible to establish areas of the settlement of Nigi Hayahi and its associates, as well as archaeological sites related to this migration.

Keywords: epic, stories of ancient Japan, Yamatai, Nü-wan-*guo*, Yamato, Bimihu, North Kyushu, Kurate county, Onga river basin territory, Mononobe-*uji* clan, Owari-*uji* clan, time of troubles during 247-248 AD.

Введение

Среди сказаний древней Японии особо выделяется сказание о «сошествии» Ниги-хаяхи-но *микото*, которое кратко излагается в официальных хрониках «Кодзики» и «Нихон-сёки». Но в родовой истории клана Мононобэ-удзи – «Кудзи-хонки» (начала IX в.) это сказание записано с подробностями (цит. по: [1, с. 171-418]). Японский исследователь Исии Ёсими полагает, что данное сказание имеет историческую основу, связанную с переселением некоей группы мигрантов с острова Кюсю в Центральную Японию в середине III в. н. э. [2, с. 27, 28, 30; 3, с. 52, 54]. Т. к. данные события слабо исследованы в исторической науке (особенно, западной и российской), необходимо проанализировать материалы японских источников касательно сказания о «сошествии» Ниги-хаяхи-но *микото*, сравнив их с сообщениями китайских династийных историй о японцах и результатами археологических исследований – и установить хронологию, выяснить происхождение участников переселения и реальное историческое содержание описываемых в сказании событий.

Родословная Ниги-хаяхи

Из древнеяпонских источников известно, что в Кинай проживали какие-то выходцы из Кюсю, которые появились в Центральной Японии ещё до «Восточного похода» государя Дзимму [см.: 4, с. 175-198]. (294-300 гг. [испр. хрон.]; о хронологии см.: [5, с. 136-220]). Так, у общинников Южного Кюсю существовали какие-то предания (передававшиеся в роду правителей местности Ата [в Сацума], носивших титул Сипотуди-но *води* [совр.-яп. Сихоцудзи-но *одзи*] – досл. «старец-старейшина солончаков»¹ [6, с. 78; 7, т. II, с. 287; ср.: 8, с. 427, п. 62]) о переселении в Центральную Японию [ещё до Дзимму] человека по имени Ниги-хаяхи-но *микото* (др.-яп. Ниги-паяпи-но *микото*) [9, с. 63; 10, с. 101, п. 1; с. 114, п. 33], который считался человеком из народа *тэнсон* («потомков небес[ных] (*ама*) предков-богов»). «Там [в Центральной Японии]

¹ 鹽土老翁 др.-яп. сипоту-води, совр.-яп. сиоцу-одзи – досл. «старейшина–старец солончаков» [6, с. 78]; 鹽土 др.-яп. сипоту, совр.-яп. сиоцу; кит. яньтү’ – солончаковые почвы, солончаки [7, т. II, с. 287]; ниже написано: 「老翁。此云^レ鳥臑。」 «“Старик” (кит. ләовән’). Это передается [по-японски] как во-ди» [6, с. 78]; где 老翁 др.-яп. води, совр.-яп. одзи; кит. ләовән’ – 1) старик... [7, т. IV, с. 313; см.: 8, с. 427, п. 62]; 老 яп. рō/ои, кит. ләо – ... сущ. ... 3) старейшина... 4) уважаемый человек... [7, т. IV, с. 311]; 翁 яп. ō/окина, кит. вән – сущ. 1)... старец... [7, т. III, с. 117]. Ср.: [8, с. 427, п. 62].

ещё есть некто, что, сев на корабль [под названием] “Ама-но ива-фунэ” (др.-яп. *Ама-но ива-пунэ* – досл. “небесный [крепкий как] камень корабль”; т. е. “крепкий корабль [11, с. 244] [из страны] *Ама*” [“Небесной” страны морского народа *ама*] [12; см.: 13, р. 132; 14, с. 190, 201-203; 15, с. 74-81]¹ – Д. С.), (стремительно) примчался² [по морской глади и] удостоил посещением – покорил (яп. *кудасита*, кит. *цз’ян, с’ян*)³ [эти земли в Центральной Японии]... Этого человека, что мчался [и] изволил прибыть [в Кинай], зовут Ниги-хаяхи (др.-яп. Ниги-паяпи)!»⁴ [пер. наш] [6, с. 112; см.: 16, р. 110, 111] (Нихон-сёки, св. 3-й, Дзимму; *Nihongi*⁵, III, 3). «Некогда был сын *ама-цу ками* (др.-яп. *ама-ту ками* – досл. “небесного божества”; что можно фонетически прочитать как “начальник народа *ама*” – Д. С.), [который], сев на корабль [под названием] “Ама-но ива-фунэ” (др.-яп. *Ама-но ива-пунэ*), из [страны] Ама (“Небесной”; может быть “[страны на рода] *ама*”) удостоил посещением – покорил (яп. *кудасита*, кит. *цз’ян, с’ян*) [Кинай и] поселился [здесь]. По имени звался Куси-тама Ниги-хаяхи-но *микото*. ([Имя] “Ниги-хаяхи”. Это произносится [как] “ни-ги ха-я-хи”)...»⁶ [пер. наш] (Нихон-сёки, св. 3-й, Дзимму, 55-й год цикла, 12-я луна, 4-й день). Подробно об этом событии рассказано в «Күдзи-хонки» [17, р. 344; 1, с. 209-229, 250-253] (св. 3-й [1]⁷ и св. 5-й [1]⁸).

О происхождении Ниги-хаяхи-но *микото* известно следующее. Составитель «Күдзи-хонки», происходивший из клана Мононобэ-но *мурадзи* (предком которого считался Ниги-хаяхи), для большего престижа объявил Ниги-хаяхи (отождествив его с Ама-но Хо-акари-но *микото*) «внуком» Амаэрасу и Таками-мусуби и «старшим братом» Ниниги (предка рода Дзимму из Южного Кюсю) [1, с. 209]. Это же повторено в «Дзиннё-сётёки» [18, с. 40; 19, р. 73] (Күдзи-хонки, св. 3-й [1], Ниги-хаяхи; Дзиннё-сётёки, св. 1-й, Осихо-мими, 040; *Jinnō-shōtōki*, I, *Oshihomimi*, 58). Однако в генеалогии клана Ифукибэ-удзи (др.-яп. Ипукибэ-уди) дана абсолютно другая родословная Ниги-хаяхи. Его отцом указан Араки-но *оми-но микото* (в иной книге он назван именем Аранэ-но *оми*, где титул «*оми*» записан иероглифами «глава посланцев»⁹ [20]), который должен был жить в начале III в. [испр. хрон.]. Дедом Ниги-хаяхи являлся Ама-но Ми-хоко-но *микото*, а прадедом – Ама-но Нуна-хоко-но *микото* (предположительное время жизни – конец и середина II в. н. э. [испр. хрон.] соответственно). Далее по восходящей линии идут прапрадед Исэ-танихо-но *микото*, прапрапрадед Такэми-танихо-но *микото*, прапрапрапрадед Исотоги-танихо-но *микото* [21] (предположительно, жившие в I – первой половине II вв. [испр. хрон.]). Последний считался «сыном» Онамуте и Осиво-химэ (дочери Амаэрасу), а через Онамуте – «внуком» Сусано и Инада-химэ, которая приходилась дочерью Асинадзути [21]. Последние три божества были связаны с областью Идзумо-но *куни*. Это может указывать на то, что Исотоги-танихо мог быть сыном жрицы, связанной с культами божеств народа *идзумо*. Таким

¹ 天國 яп. *Ама-куни* – досл. «Небесная страна» и 海國 яп. *Ама-куни* – досл. «Морской страны народа рыбаков *ама*». – О стране людей *ама* см.: [12; см.: 13, р. 132; 14, с. 190, 201-203; 15, с. 74-81].

² 飛 яп. *таби-суру*, кит. *фэй – гл.* 1) летать... 3) нести [как на крыльях], мчаться; мчащийся, стремительный; быстрый... ср.: 飛舟 быстроходная лодка [7, Т. IV, с. 548].

³ 降 яп. *кудасу*, кит. *цз’ян – гл.* А. 1) опускаться... 2) появляться [на свете]; нисходить, спускаться [на землю]; рождаться; удаивать посещением... кит. *сян – гл.* Б... 3) подчинять, покорять... братъ (*город*)... *суц.* – сдача, капитуляция [7, Т. II, с. 889].

⁴ 「其中亦有乘天磐船飛降者。... 飛降者謂是饒速日敷。」 [6, с. 112; см.: 8, с. 178; 16, р. 110, 111].

⁵ Цит. по: [16, р. 407].

⁶ 「嘗有天神之子、乘天磐船、自天降止、號曰櫛玉饒速日命。【饒速日。此云“備藝波挪卑。”】 [6, с. 127; ср.: 8, с. 190; 16, р. 127-128].

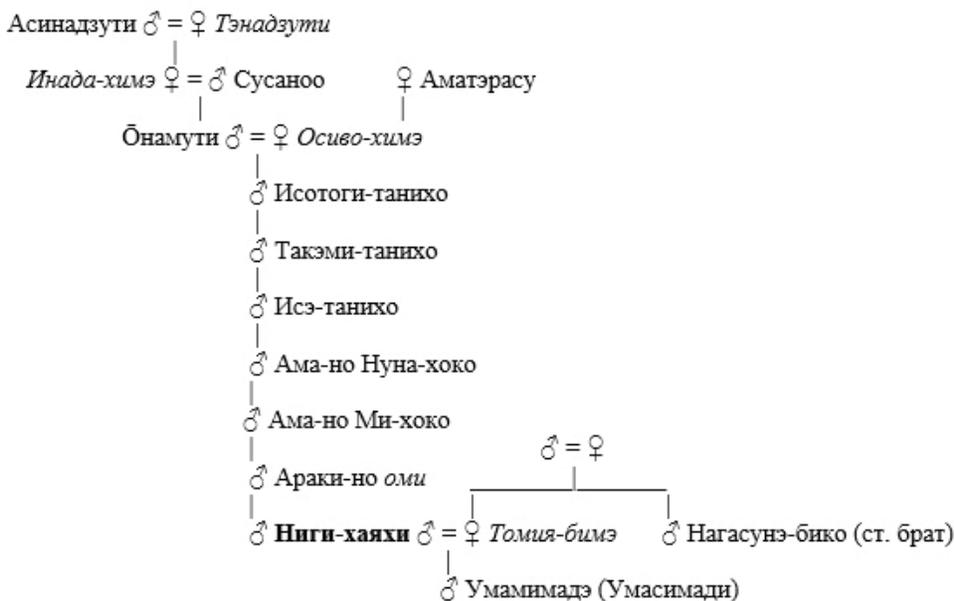
⁷ 「饒速日尊稟天神御祖、詔、乘天磐船而天降坐於河內國、河上哮峰。」 «Ниги-хаяхи-но *микото* получил повеление небесного (*ама*) божественного августейшего предка, сел на небесный (*ама*) [крепкий как] камень корабль (*ама-но ива-фунэ*) и совершил схождение из небесной (*ама*) [страны] (яп. *амакударимасита*) к пику Такэ-минэ [местности] Каваками (досл. “верховье реки”) области Кавати» [пер. наш] [1, с. 215].

⁸ 「天祖以天璽瑞寶十種、授饒速日尊。則此尊稟天神御祖、詔、乘天磐船而天降坐於河內國、河上哮峰、則牽坐於大倭國、鳥見、白庭山。」 «От небесного (*ама*) предка получивший небесные (*ама*) государевы регалии [и] сокровища десяти родов – Ниги-хаяхи-но *микото*. Этот господин получил повеление небесного (*ама*) божественного августейшего предка, сел на небесный (*ама*) [крепкий как] камень корабль (*ама-но ива-фунэ*) и совершил схождение из небесной (*ама*) [страны] (яп. *амакударимасита*) на пик Такэ-минэ [местности] Каваками (досл. “верховье реки”) области Кавати. И тогда перетаскивали (перетянули на бечеве) [ладью (?)] (яп. *хикимасита*) к горе Сиронива-яма [местности] Торими области Ямато» [пер. наш] [1, с. 251].

⁹ 使主 др.-яп. *оми* – досл. «глава посланцев». – Из кн.: [20].

образом, получается, что Ниги-хаяхи не был «внуком» Амагэрасу (или Амагэру [?]) и «старшим братом» Ниниги, как это пытался представить автор «Кўдзи-хонки».

Сакральная генеалогия рода Ибукибэ-удзи [по: 21]



Возникает вопрос – откуда мог быть родом Ниги-хаяхи? Мори Киёто обратил внимание на то, что род «управляющих областью» (*куни-но мияцўко*) Мацура-но *куни* (владение III в., именуемое в китайских источниках Молу-го¹ [22, с. 545]) в северо-западном Кюсю [см.: 23, с. 83, 85; 24, с. 19, 44, 104; 25, с. 95; 26, с. 297, 307; 27, с. 2, 5; 28, с. 76; 29, с. 20; 11, с. 172; 30, с. 189] происходил от Ниги-хаяхи-но *микото* [11, с. 140] (через потомка Ниги-хаяхи в 4-м поколении – Ё-мина-кути-но *сўкунэ* [служившего при дворе локального правителя Кёрэя в начале IV в. испр. хрон. (подробнее см.: [31, с. 89-113])]) и его внука – Ята-но Инакити-но *микото*, жившего при государе Сэйму [340-343 гг. испр. хрон.]; подробнее см.: [32, с. 32-39])² [33] (Кўдзи-хонки, св. 10-й, Мацура-но *куни-но мияцўко*). Можно предположить, что родиной Ниги-хаяхи являлось одно из владений Северного Кюсю (это могло быть и владение Мацура-но *куни* [кит. Молу-го]).

В. Г. Астон так истолковал сказания о Ниги-хаяхи в «Нихон-сёки» и «Кўдзи-хонки» («Кюдзики»): «Эта легенда... – дополнительное указание на более раннее поселение в Ямато переселенцев из западных районов [Японии]» [34, р. 427, п. 110]. Следовательно, Ниги-хаяхи должен был быть выходцем из Западной Японии – скорее всего, с Северного Кюсю. Свидетельством того, что Ниги-хаяхи прибыл именно оттуда (видимо, из страны народа *ама*, а не «с небес» [яп. *ама*], как это излагается в фабуле мифа), является происхождение его сподвижников. В его окружении были такие люди как предок рода Овари-но *мурадзи* (этот клан происходил с Кюсю), предок рода Адзуми-но *мурадзи* (родом с Кюсю), предок «управляющих областями» **Тоё** и **Уса** в Северном Кюсю (Тоё-*куни* Уса-но *куни-но мияцўко*)³, предки «владык округов» островов **Цусима** и **Ики**, расположенных у северного побережья Кюсю (Цусима-но *агата-нуси* [1, с. 211] и Ики-но *агата-нуси* [1, с. 212]), предок людей корпорации Мононобэ в местности Цурута области **Цукуси** (в Северном Кюсю) [1, с. 213]; люди корпорации Мононобэ местности

¹ 末盧國 кит. Мòлú-гò, яп. Мацура-куни [22, с. 545]. Подробнее см.: [14, с. 134, 146-147].

² 「末羅國造。志賀高穴穗朝、御世、穗積臣、同祖 大水口足尼、孫 – 矢田稻吉、定賜^レ國造。」 [1, с. 425]; ср.: 「末
らのくにのみやつこ おおみなくちのすくね やたのいなぎちのみこと
羅 國 造。志賀高穴穗朝の御世に、穗積臣と同祖・大 水 口 足 尼 の孫の 矢 田 稻 吉 命 を
國造に定められました。」 [33].

³ 「豊國宇佐國造等祖」 [1, с. 211].

Кику области **Цукуси** [1, с. 215]; люди корпорации Мононобэ местности Ниэта области **Цукуси** [1, с. 215] (Кўдзи-хонки, св. 3-й [1], Ниги-хаяхи). Как предположил Фурута Такэхико, под «Небесной страной» (яп. Ама-куни – страной народа *ама*), откуда (по сказанию) «сошествовал» Ниги-хаяхи, следует понимать, прежде всего, острова Цусима и Ики, а также прибрежные территории Северного Кюсю [12].

Датировка событий

В связи с этим, следует обратить внимание на такой факт – в период проведения административно-территориальной реформы Кэйкō-Сэйму (около 341 г. [испр. хрон.]¹) «управляющим областью» Аки-но куни стал Аки-хая-тама-но микото (др.-яп. Аки-пая-тама) – потомок в пятом поколении Ама-но Юцу-хйко (др.-яп. Ама-но Юту-пико) (Кўдзи-хонки, св. 10-й, Аки-но куни-но мияцүко). В 3-м свитке «Кўдзи-хонки» сообщается, что Ама-но Юцу-хйко (др.-яп. Ама-но Юту-пико, дальний предок рода Аки-но куни-но мияцүко) являлся сподвижником Ниги-хаяхи в его «сошествии» [1, с. 211], т. е. переселении в Центральную Японию (Кўдзи-хонки, св. 3-й [1], Ниги-хаяхи). Если принять вычисленную японскими учёными продолжительность поколения в 20-25 лет, то пять поколений существовали на протяжении 100-125 лет. Отсчитывая от времени административно-территориальных реформ Кэйкō-Сэйму (341 г. [испр. хрон.]) 100-125 лет, получим 216-241 гг. (т. е. **первую половину – середину III в.**) как период деятельности Ама-но Юцу-хйко. Следовательно, принять участие в переселении Ниги-хаяхи в Кинай он мог **в середине III в.**

Другой сподвижник Ниги-хаяхи – Ама-но **Микагэ**-но микото [1, с. 211] являлся отцом девушки Окинага-но Мидзуёри-химэ (др.-яп. Митуёри-пимэ) из рода жрецов (др.-яп. *паныри*, совр.-яп. *хафури*) местности Миками в области Ближнее Апуми (совр.-яп. Оми). Она стала женой принца Хйко-имасу-но мико (сына государя Кайка [9-го] и брата будущего государя Сўдзина [10-го правителя Ямато]) и родила принца Мити-но уси-но мико – покорителя области Танива в царствование Сўдзина (324-331 гг. [испр. хрон.]²) [35, с. 176, 177; 10, с. 52]. Исходя из этой генеалогии с учётом исправленной хронологии, получается, что Ама-но Микагэ должен был жить **в середине III в. н. э.**

Более того, приближённый Ниги-хаяхи [по версии «Кўдзи-хонки» – его сын] по имени Ама-но Кагуяма-но микото [1, с. 209; 10, с. 106, п. 14] (получивший в области Ки по названию селения, в котором он жил, ещё одно имя – Такакурадзи-но микото)³ застал, как сказано в «Кўдзи-хонки», времена Восточного похода Дзимму [1, с. 252-253] и в год *цүтиноэ-ума* (в 298 г. [испр. хрон.]; подробнее см.: [4, с. 136-220]) оказал помощь будущему государю Дзимму [1, с. 306-307]. Хотя, по сведениям «Амабэ-но кантю-кэйдзу», у Ама-но Муракумо был единокровный младший брат (от другой матери – Оя-цу химэ) по имени Кумано-но Такакурадзи⁴ [36]. Вполне возможно, что в «Кодзики» и «Нихон-сёки» имелся в виду не Такакурадзи *старший* (Ама-но Кагуяма), а его сын – Такакурадзи *младший* (Кумано-но Такакурадзи), младший брат Ама-но Муракумо [10, с. 36; 8, с. 181].

К тому же, (по сведениям «Кўдзи-хонки») одним из лодочников (яп. *фунэ-ко*, кит. *чуань-цзы*)⁵ Ниги-хаяхи был Ама-цу Маура (предок рода Ямато-но Канути – досл. «мастеровковки металла Ямато [букв. ‘страны Ва’, т. е. Яматай (?)]»)». Этот Ама-цу Маура упомянут в «Нихон-сёки» в начальном разделе «Судзэй-ки», где рассказывается о том, что Ама-цу Маура из корпорации Ямато-но Канути-бэ⁷ изготовил для сына государя Дзимму – будущего государя Суйдзэя наконечники стрел (Нихон-сёки, св. 4-й, Суйдзэй, заговор против Тагиси-мими). Всё это означает, что отрезок времени с момента переселения Ниги-хаяхи и до начала правления

¹ Подробнее см.: [32, с. 25-39].

² О хронологии см.: [31, с. 96-113].

³ 「兒、天香語山命。【天降。名手栗彦命、亦名高倉下命…】「Сын [Хо-акари-но микото] – Ама-но Кагуяма-но микото. 【[Совершил] амакудари (сошествие [из страны] ама [“небесной”]). Имя – Тэкури-хико-но микото, другое имя – Такакурадзи-но микото...】» [пер. наш] [1, с. 252].

⁴ 「弟 熊野高倉下。母 大屋津比賣命。」 [36].

⁵ 船子 яп. *фунэ-ко*, кит. *чуань-цзы* – лодочник [7, т. II, с. 532].

⁶ 倭鍛師 яп. *Ямато-но Канути* – досл. «мастерковки металла Ямато [букв. ‘страны Ва’]» [1, с. 215].

⁷ 倭鍛部 天津眞浦 яп. *Ямато-но Канути-бэ Ама-цу Маура* [6, с. 139; ср.: 8, с. 196].

государя Суйдзэя (320-324 гг. [испр. хрон.]¹) укладывался в рамки жизни одного человека. Исходя из этой генеалогии с учётом исправленной хронологии, получается, что Ама-цу Маура мог принять участие в походе Ниги-хаяхи-но микото не ранее середины III в.

В связи с этим, Исии Ёсими, в результате анализа распространения топонимов северо-кюсюской области Ито (так называемых *мару-тимэй*) и связанных с ними археологических объектов, обнаружил, что в конечный период позднего *яёй*, а именно – в середине III в. [3, с. 52] эти топонимы появляются в **Киб** (ныне – земли префектуры Окаяма), а также в Восточном Сэццу, Кавати и Идзуми (в землях современного столичного округа Осака) [3, с. 55] (см. рис. 1). Таким образом, исследование Исии Ёсими, показало, что в период около **245-250 гг. н. э. действительно было переселение из Северного Кюсю в Кинай**². Исии Ёсими связал полученный результат с упоминаемым в «Кодзики», «Нихон-сёки» и «Кудзи-хонки» сказании о путешествии Ниги-хаяхи-но микото на корабле «Ама-но Ива-фунэ» в Кавати и высадки в местности около горы Икаруга. Его потомки (впоследствии получивших название рода Мононобэ-удзи) поселились в окрестностях горы Мива – в провинции Ямато. Японский исследователь датировал переселение Ниги-хаяхи-но микото **серединой III в.** и связал с этим переселением основание в **середине III в.** большого поселения **Макимуку** в Центральной Японии [3, с. 52, 54]. Причём, городище Макимуку, как показали исследования археологов, было основано **выходцами из Киб** [37, с. 35].

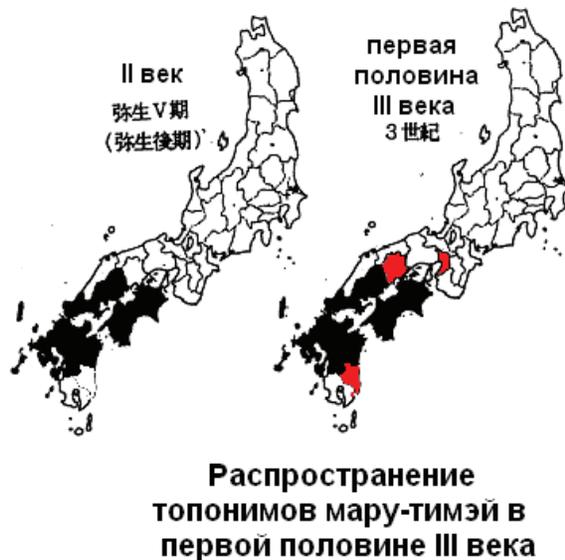


Рис. 1. Карта из: Исии Ёсими. Дзэдай тимэй дэмпа-ни кан-суру сүти дзиккэн: Тōсэн-сэцу-но сэйтōсэй [2, с. 30, рис. 4]; Исии Ёсими. Онкё кōгаку-но кантэн-кара мита дзэдай тимэй (Ито-но Мару-тимэй)-но дэмпа-но кэнкю [3, с. 55, рис. 5].

Происхождение Ниги-хаяхи

Исходя из всего этого, можно предположить, что Ниги-хаяхи был связан с федерацией Нью-ван-го в Северном Кюсю [38, 14]. Об этом же может свидетельствовать такой факт – прибыв в Центральную Японию, Ниги-хаяхи, высадившись со своего корабля, назвал её «Страна *Ямато*, видимая с неба»³. Топоним *Ямато*, как считают исследователи, был перенесен в Кинай из Северного Кюсю и происходил от названия государства столичного района федерации Нью-ван-го

¹ Подробнее см.: [31, с. 89-96].

² 東遷 яп. *тōсэн* – досл. «перенос столицы на восток» [2, с. 27, 28, 30, рис. 4; 3, с. 52, 54].

³ 「所謂: 乘^レ天磐船而翔行於大虚空、巡睨^レ是郷而天降坐矣。即謂『虚空見日本國』是歟。」 – [1, с. 215-216]; где 虚空見日本國 яп. *Сора-мицу Ямато-но кuni* – досл. «Видимая с небес ('пустоты неба') страна Ямато» (иероглифы 本國 *ниттон* здесь используются для записи топонима *Ямато*) [6, с. 132-133]. В. Г. Астон отмечает, что по-настоящему термин *сора-мицу* означает «Наполняющее небеса», т. е. достигающее границ горизонта [16, p. 135]; ср.: [8, с. 194].

– *Яматай-куни*¹ [39, р. 7; 40, р. 11] (кит. *Ематай-го*² [41, с. 2820; 2820, п. 1; ср.: 42, с. 34]; позднее – округ *Ямато* провинции Тикуго на Северном Кюсю [43, р. 111; 39, р. 1, 7; 28, с. 77; 29, с. 19, 20, 21, 25; 44, с. 3, 5, 9, 44; 27, с. 8, 10, 60; 24, с. 19, 20, 102, 105; 25, с. 81, 82, 86, 91; 45, с. 143; 46, с. 2, 6, 8; 47, с. 162; 26, с. 298, 307; 48, с. 146; 23, с. 76, 81, 85, 8; 11, с. 171; 49, с. 132; 50, с. 139]).

Исии Ёсими обратил внимание на такой факт. В разделе о Японии «Вэйчжи-вожэнь-цзюань» китайской династийной истории «Саньго-чжи» – в рассказе о владении Иду-го (яп. Ито-куни) упомянут старший чиновник – *эр-чжэй* [51, с. 243], чьё должностное звание по-японски читалось как «*ниги*»³ [см. также: 52, с. 81; 53, с. 6] (Саньго-чжи, Вэй-чжи, цз. 30, вожэнь, Иду-го). Никто из исследователей не пытался определить функции этого чиновника Иду-го, указывались лишь их параллели (в японском произношении) в «фудоки» и «Нихон-сёки» (Сакамото Таро обнаружил сходные термины в топонимах провинции Бунго: поле Нэги, гора Нэги [48, с. 135]). Т. к. фонетические звучания названия старшего чиновника Иду-го по-японски и по-китайски сильно расходятся, то можно сделать предположение, что это не фонетическая запись, а попытка передать значение должностного звания. В этом случае получится: *эр-чжэй* (яп. *ниги*) – «Ваша опора»⁴. Интерпретация полученного перевода достаточно сложна. Можно предположить, что *эр-чжэй* (яп. *ниги*) был главой аппарата управления в Иду-го и вторым лицом после правителя (кит. *ван*, яп. *кими*) данного владения – отсюда название «Ваша опора» (т. е. опора *вана*) [14, с. 110-268]. Исии Ёсими выдвинул гипотезу, что этим должностным званием должен был обладать член рода правителей владения Иду-го (яп. Ито-куни), в чьё имя должно было входить название должности «*ниги*». Именно такая частица присутствует в имени Ниги-хаяхи-но микото [3, с. 52].

Кроме того, термин «*ама*» («небесный») должен также указывать на Иду-го (яп. Ито-куни), т. к. в древности здесь жили люди народа *ама* («рыбаков»), в Ито-куни было селение Амабэ-но сато, в «Кодзики» к названию местности Обанэхари в Ито прибавлено слово «*ама*» (Ама-но Обанэхари – «небесное [т. е. народа *ама*] Обанэхари»). В связи с этим, Исии Ёсими обращает внимание на то, что в названии корабля Ниги-хаяхи-но микото – Ама-но Ива-фунэ также есть знак *ама* («небесный») [3, с. 52], что может указывать на связь данного корабля с людьми *ама* из владения Ито-куни.

Ещё одним аргументом в пользу связи Ниги-хаяхи-но микото с владением Ито-куни, по мнению этого японского учёного, должен быть факт, что и в Ито-куни, и в провинции Ямато есть топоним «Фуку-мару», который обозначал коренные территории рода Монообэ-удзи (потомков Ниги-хаяхи-но микото)⁵.

И в Ито-куни, и в провинции Ямато обнаружены образцы трёх священных регалий (зеркало, яшма и меч) в местах расположения необычно древних резиденций правителей, которые в обеих местностях (Ито и Ямато) окружены топонимами *мару-тимэй*, происходящими из владения Ито-куни. Причём, судя по имеющимся материалам, возникновение данных археологических объектов, связанных с этими топонимами *мару-тимэй*, относится к середине III в. [3, с. 52].

Исходя из всего вышесказанного, Исии Ёсими делает вывод, что, скорее всего, в середине III в. произошла миграция какой-то группы населения из владения Ито-куни в область Ямато в Центральной Японии. И это переселение нашло отражение в сказаниях о великом переселении из Кюсю в Кинай людей этнической группы *тэнсон* во главе с Ниги-хаяхи-но микото [3, с. 52, 54].

¹ См.: [11, с. 208]; см.: [11, с. 138, 206-207].

² 「其大倭王 居 邪馬臺國。【案:今名 邪摩(惟)堆、音之訛也。】」 «Их главный японский государь пребывает в Ематай-го (яп. Яматай-куни). 【Выяснено: нынешнее (V в. – С. Д.) название Емадуй (яп. Яматай [т. е. Ямато – Д. С.]) – [это] искажение звучания [топонима Яматай]» [пер. наш] [41, с. 2820; 2820, п. 1]; ср.: [42, с. 34; 34, п. 5].

³ (に)(ぎ) 爾支 кит. эр-чжэй, яп. ниги ([22, с. 545]). [3, с. 52].

⁴ 爾支 кит. эр-чжэй; где 爾 кит. эр – местоим. 1) ты, вы; твой, ваш; 2) это, этот; настолько; таким образом; так [7, т. III, с. 321]; 支 кит. чжэй – здесь: гл. 1) поддерживать, держать, подпирать... суц. ...подпорка [7, т. III, с. 1016].

⁵ 福丸 яп. Фуку-мару [3, с. 52].

Можно полагать, переселение Ниги-хаяхи из Кюсю было связано с упоминаемой в китайских династийных историях японской **смутой 247-248 гг.**, когда в федерации Нюй-ван-го, после смерти правительницы Бимиху (правившей с ок. 173 по 247 гг.), развернулась борьба за власть, когда проигравшая эту борьбу группировка вынуждена была покинуть родину. А это значит, что **бегство Ниги-хаяхи** в Центральную Японию произошло, видимо, уже **после этой смуты 247-248 г.**

События 247-248 гг.

События 247-248 гг. и после в Нюй-ван-го развивались следующим образом. Когда в 247¹ (или 248) г. [28, с. 106; 43, р. 54, 33-34; 54, с. 8] умерла правительница Нюй-ван-го – Бимиху (др.-яп. Пимико, совр.-яп. Химики), «...ещё (раз) (кит. *гэн*) поставили (кит. *ли*) мужчину государем (кит. *нань-ван*)»² (Саньго-чжи, Вэй-чжи, гл. 30, Во, 247 г.). Этим мужчиной мог быть младший брат-соправитель женщины-государя Бимиху, помогавший ей в управлении государством, т. к. после смерти правительницы Нюй-ван-го в его руках осталась власть. Но «в стране не подчинились, опять (кит. *гэн*, т. е. как перед восшествием Бимиху. – Д. С.) друг друга убивали (кит. *чжэ-шай* – досл. “казнили, предавали смертной казни”³ – Д. С.), в то время убили тысячу с лишком человек»⁴ (Саньго-чжи, Вэй-чжи, гл. 30, Во, 247 г.; Вэй-чжи, цз. 30, вожэнь, л. 286, 6-7). Как считают, минимум две политические группировки боролись за власть в федерации Нюй-ван-го⁵ [55, с. 65, 67; 56, с. 69, 70, 67]. Но, как указывает М. В. Воробьёв, преемник Бимиху, лишённый жреческих прерогатив, не смог удержать власть над соседями [28, с. 95]. В результате недолгой борьбы [28, с. 82] на престол вновь (кит. *фу*) возвели (кит. *ли* – досл. «поставили») «побочную дочь» (кит. *цзун-ньюй*)⁷ Бимиху по имени **И-юй** (яп. И-ё)⁸ 13-ти лет отроду, «в стране затем всё пришло в порядок»⁹ (Саньго-чжи, Вэй-чжи, гл. 30, Во, 247 г.; Вэй-чжи, цз. 30, вожэнь, Во, л. 286, 7-8). «Вновь (повторно) (кит. *фу*) поставили (кит. *ли*) дочь члена правящего рода (кит. *цзун-ньюй*) Бимиху [по имени] **Тай-юй** (яп. То-ё), сделав [её] правителем (кит. *ван*)»¹¹ [57, с. 730] [пер. наш] [Лян-шу, св. 54-й, ле-чжуань, раздел 48-й, *чжэу и*, Во]. «В этой [стране] вновь (повторно) (кит. *фу*) поставили (кит. *ли*) дочь члена правящего рода (кит. *цзун-ньюй*) Бимиху [по имени] **Тай-цзюй** (яп. Тай-кё, То-кё)...»¹² [пер. наш] [58, с. 3465 а; 59, с. 109] (Тайпин-юй-лань, св. 782, *сы-и*, ч. 3-я, Во, список «Вэй-чжи-вожэнь-цзюань»). От различных вариантов написания имени преемницы в китайских источниках (И-юй или близкого по начертанию варианта Тай-юй) среди исследователей пошли разные версии японского прочтения имени данной правительницы: (1) от И-юй – яп. И-ё¹³; (2) от Тай-юй – яп. То-ё¹⁴ [60, с. 7]; (3) третий вариант: от Тай-цзюй – яп. Тай-кё / То-кё¹⁵ – никто не употребляет.

Исследователи обратили внимание на использованный в источниках в отношении И-юй термин «*цзун-ньюй*» [44, с. 37; 46, с. 22; 61, с. 9; 26, с. 296; 62, с. 15; 55, с. 67; 56, с. 38; 23, с. 64], который Н. В. Кюннер перевёл как «побочная дочь» Бимиху [51, с. 250]. Но И-юй, отмечает М. В. Воробьёв, не могла быть ребёнком Бимиху, всю жизнь проведшей в безбрачии [28, с. 94].

¹ [47, с. 157; 44, с. 37; 50, с. 146; 28, с. 106; 43, р. 54. 33-34].

² 「更立男王。」 «Ещё раз поставили (возвели на престол) мужчину-государя» [пер. наш] [22, с. 549]; ср.: [51, с. 250].

³ 誅殺 кит. *чжэ-шай* – казнить, предавать смертной казни [7, Т. III, с. 758].

⁴ [51, с. 250]; 「國中不服、更相誅殺、當時殺千餘人。」 [22, с. 549].

⁵ [28, с. 82, 94]. О событиях после смерти Бимиху см. также: [46, с. 22; 52, с. 83; 50, с. 147, 148, 153; 26, с. 296; 54, с. 8; 23, с. 63-64].

⁶ 立 кит. *ли* – гл. А. 1) стоять; получать назначение (на данный пост); определяться на службу; 7)* вступать на пост; восходить на престол; Б... 6) ставить (кого-л.) на пост... 7) возводить на престол [7, Т. II, с. 247-248].

⁷ 宗女 кит. *цзун-ньюй* – дочь члена императорской фамилии (рода) [7, Т. II, с. IV, с. 790].

⁸ 壹與 кит. *И-юй*, яп. *И-ё*; если в 248 г. ей было 13 лет, то родилась она в 235 г. [50, с. 150]; см.: [43, р. 34].

⁹ 「復立卑彌呼ノ宗女 壹與、年十三為王、國中遂定。」 [22, с. 549]; см. [51, с. 250; 23, с. 64; 49, с. 133; 50, с. 148, 150, 184; 56, с. 75; 54, с. 8; 52, с. 83; 26, с. 296; 55, с. 67; 43, р. 33-34; 28, с. 94, 82].

¹⁰ 復 кит. *фу* – наречие неоднократно, не раз; повторно, снова [и снова]; вновь, опять [7, Т. III, с. 1100].

¹¹ 「復立卑彌呼、宗女 壹與為王。」 [57, с. 730]; цит. по: [56, с. 38].

¹² 「於是復立卑彌呼、宗女 壹舉(台舉)。」 [58, с. 3465 а]; цит. по: [59, с. 109].

¹³ 「壹與」 кит. *И-юй*, яп. *И-ё*. – См.: напр.: [23, с. 64; 28, с. 82; 43, р. 33-34].

¹⁴ 「壹與」 кит. *Тай-юй*, яп. *То-ё*. – См. напр.: [44, с. 37; 50, с. 147, 149, 150; 28, с. 82; 60, р. 7].

¹⁵ 「壹舉 (臺舉, сокр. 台舉)」 к и т. *Тай-цзюй*, яп. *Тай-кё / То-кё* [58, с. 3465 а]; цит. по: [59, с. 109].

На это же указывает и значение термина «цзун-ной» – «дочь члена императорской фамилии (рода)»¹. Поэтому учёные определяют И-юй как родственницу Бимиху [43, р. 33-34], как женщину-члена клана Бимиху [60, р. 7]. По поводу того, дочью какого именно представителя правящего рода могла быть И-юй, Кудзира Киёси высказал мнение, что её отцом являлся Наньшэнми [50, с. 153] (японский посол, ездивший в Китай), хотя тут же отмечает, что в «Вэй-чжи» на это нет никаких указаний [50, с. 154]. Другие историки в качестве вероятного отца И-юй указывают одного из братьев Бимиху [28, с. 94; 46, с. 22]; на наш взгляд, скорее всего, это должен был быть младший брат-соправитель Бимиху, если исходить из правил передачи трона по матрилинейному принципу, характерному для ранней государственности [38, с. 161-162; 31, с. 96-99]. В пользу того, что И-юй могла быть племянницей Бимиху, может говорить принцип передачи сакрального статуса и жреческих занятий в кланах жриц *мико* (типа А, выделенного Ока Масао) – это были **девственницы – члены клана**, наследовавшие культовые функции чаще всего **от тётки** (т. е. по матрилинейному принципу) [63, с. 264]. В связи с этим, Ямао Юкихиса определил И-юй, так же, как и Бимиху, как жрицу, находящуюся в священном браке с богом-покровителем общины Яматай – жрицу, являвшуюся «женой бога» [56, с. 75] (видимо, бога солнца). По мнению учёных бесспорно одно – в Нюй-ван-го (в Яматай) определился клан, поставляющих правителей [28, с. 94; 60, р. 7; 50, с. 147-148, 153-154; 56, с. 69; 43, р. 34; 46, с. 22; 52, с. 83]. Таким образом, победила группировка сторонников И-юй.

Ниги-хаяхи-но *микото* и сопровождавшие его в переселении люди могли быть участниками другой группировки – **противников И-юй**, потерпевшей поражение в борьбе за власть в событиях 247-248 гг. По этой причине, они должны были покинуть Кюсю и отправиться в странствие на восток.

Регалии правителя

Ниги-хаяхи увёз с собой десять амулетов *мидзу-такара* (яп. *ама-цу сируси-но мидзу-но такара токуса*²) [10, с. 109, п. 19; с. 140, п. 125], являвшихся **регалиями правителя** (яп. *сируси*³ [64, с. 398]) [65, с. 49]. Они считались вещами, полученными от предков – небесных богов [13, р. 151] (Кудзи-хонки, св. 3-й [1], Ниги-хаяхи). В записи сказаний рода Мононобэ-но *мурадзи* «Мононобэ-удзи-но кудэн» (во 2-м разделе) сказано: «[Божество] Фуру-ми-тама – это имя духа (яп. *ки*, кит. *ци* – энергии) божества десяти священных сокровищ, которые получил и привёз из [страны] *Ама* (“Небесной”) Куси-тама Ниги-хаяхи-но *микото*, название этих священных сокровищ звучит как *мидзу-такара*...»⁴ [66] [пер. наш] и далее подробно рассказывается о том, откуда и как появились эти десять сокровищ. Ныне меч Фуру-ми-тама (другое название Фүцу-но *ми-тама*, др.-яп. Путу-но *ми-тама*) и «десять божественных сокровищ» рода Мононобэ (они ещё именуется «знаки Неба – драгоценные сокровища») и «божественные сокровища» Идзуси мнению исследователей, «сокровища десяти видов» первоначально (как и «три регалии» императорского рода – яшма, зеркало и меч) были амулетами. Все эти «сокровища» – магические предметы, служащие для усмирения души (прежде всего – души правителя), дабы она не отлетела от тела [10, с. 109, п. 19; 17, р. 344]. О священном мече Фуцу-но *ми-тама* в «Исоноками-дзингү рякки» («Кратких записях священного храма Исоноками»): «Почитаемое обрядами божество – Фуцу-но *ми-тама* *б-ками*, ещё называемое священными именами – Камэ-футб-ками, Саси-футб-ками – [это] усмиряющий страну божественный меч, [в нём] пребывает дух Футб-ми-тама (дух войска, военный дух⁵ [?]). В древности периода *ками-но ё* (“поколений духов-предков”), во время сошествия [народа] *тэнсон* (досл. “потомков небес[ных богов]”) Фуцу-нуси (др.-яп. Путу-нуси) [и] Такэ-микадзути, два *ками*, вместе великое дело усмирения

¹ 宗女 кит. *цзун-ной* – дочь члена императорской фамилии (рода) [7, Т. IV, с. 790].

² 天璽瑞宝十種 яп. *ама-цу сируси-но мидзу-но такара токуса* – досл. «десять видов небесных сокровищ» [1, с. 209; см.: 13, р. 151].

³ 璽 яп. *дзи* – печать [64, с. 398]; по значению китайского иероглифа 璽 кит. *си* – *суц*, императорская (государственная) печать [7, Т. II, с. 179]; комментаторы текста читают иероглиф по-японски как *сируси* – досл. «знаки» [1, с. 209].

⁴ 「布瑠御魂者、櫛玉饒速日尊、自天受來之十種神寶之神氣名也、号^レ其神寶曰^レ天璽瑞宝也…」 [66].

⁵ 音而靈; в тексте употреблён несуществующий иероглиф 音而, который может быть ошибкой *вм.* 師 яп. *си* – 1) учитель; 2) *уст.* войско [64, с. 205].

земель общин (*куни*) изволили успешно завершить...»¹ [67] [пер. наш] (Исоноками-дзингū рякки, Фуцу-ми-тама). К десяти сокровищам *мидзу-такара* относились: два священных зеркала (яп. *оки-цу кагами* – «зеркало морских глубин»; яп. *хэ-цу кагами* – «зеркало морских побережий»²), один священный меч (яп. *яюка-но цуруги* – «меч в восемь хваток [длиной]»³), четыре священных драгоценных камня (*тама*)⁴ и три священных артефакта *хирэ* (др.-яп. *пирэ*) [68, с. 155]⁵. Это – «зеркало морских глубин, зеркало морских побережий, меч восьми *цука* в длину, живая яшма, поворачивающая смерть яшма, обильная яшма, дорогу поворачивающая яшма, чешуя змеи, крыло пчелы, плавники разных тварей» [цит. по: 69, с. 230; 10, с. 125; 70]⁶. То же самое сказано в «Дзиннō-сётōки»⁷ (Кūdзи-хонки, св. 3-й (1); св. 7-й (1), Дзимму, 1-й год пр., 11-я луна; Дзиннō-сётōки, св. 1-й, Осихо-мими; Jinnō-shōtōki, I, 58). Следует обратить внимание на то, что первые две вещи из десяти сокровищ – два священных зеркала связывались с детьми бога Таками-мусуби – дочерью О-мия-но мэ-но ками и сыном Микэ-цу ками, считавшихся хозяевами этих зеркал⁸, а три последних – священные артефакты *хирэ* (др.-яп. *пирэ*)⁹ – возводились к Кото-сиро-нуси-но ками¹⁰.

Судя по тому, что сказано в «Кūdзи-хонки», эти десять сокровищ *мидзу-такара* служили амулетами для защиты особы правителя: «Если какая-либо [часть тела] – болит, взмахни этими десяти сокровищами, говоря: “Один, два, три, четыре, пять, шесть, семь, восемь, девять, десять”. Затем встряхни их *юра юра* (качая, качая). Если сделаешь так, даже умерший человек будет возвращён к жизни. В этом истоки слова *фуру* (махать)»¹¹ [пер. наш] (Кūdзи-хонки, св. 3-й [1]). Слово *фуру* – инфинитивная форма слова *фури*, которое является второй частью термина *тама-фури* («встряхивание души»), который, в свою очередь, приходится кунным чтением для биннома *тинкон*¹² [в слове *тинконсай*; где *сай* означает «религиозный праздник»] [13, р. 152]. «...Называются “*хитоцу, футацу, мицу, ёцу, муцу, нанацу, яцу, коконоцу, тō* (др.-яп. *питоту, путату, миту, ёту, муту, нанату, яту, коконоту, тово*) [счёт от 1 до 10 – Д. С.], а также Фуру-бэ (др.-яп. Пуру-бэ). ([Так как, когда] держали в руках десять священных сокровищ, то совершали [ими] махательные (*фуру*) движения, [поэтому] их называли “*фуру*”, [частица] бэ

¹ 「御祭神・布都御魂大神は、又の御名を襲布都神、佐土布都神とも申し国平けの神劍、布都御魂(音而靈)にます。神代の昔、天孫降臨に際り、経津主、武甕槌の二神と共に、国土鎮定の大事を成就し給い...」 [67].

² 「瀛都鏡、一。邊都鏡、一。」 [1, с. 209]; см.: [13, р. 151].

³ 「八握劍、一。」 [1, с. 209; 13, р. 151].

⁴ 「生玉、一。死反玉、一。足玉、一。道反玉、一。」 [1, с. 209]; см.: [13, р. 151].

⁵ 比礼(比禮) др.-яп. *пирэ*, яп. *хирэ*; видимо, от 鱈 яп. *хирэ* – *ихт.* плавник [68, с. 155]. См.: [13, р. 151-152].

⁶ 「天神御祖 詔、授^レ天璽瑞寶十種、謂: 瀛都鏡、一。邊都鏡、一。八握劍、一。生玉、一。死反玉、一。足玉、一。道反玉、一。蛇比禮、一。蜂比禮、一。品物比禮、一。是也。」 [1, с. 209]; 「天神御祖 詔、授^レ天璽瑞寶十種、謂、瀛都鏡一、邊都鏡一、八握劍一、生玉一、死反玉一、足玉一、道反玉一、蛇比禮一、蜂比禮一、品物比禮一、是也。」 [70]; 「天神の御祖神は、みことりして、天孫の ^{するし} 璽 の瑞宝十種を受けました。すなわち、瀛都鏡 一つ、^{おきつかがみ} 邊都鏡 一つ、^{へつかがみ} 八握の劍一つ、^{やつか} 生玉一つ、^{いくたま} 死反の玉一つ、^{まかるかえし} 足玉一つ、^{たるたま} 道反の玉一つ、^{みちかえし} 蛇の比礼一つ、^{ひれ} 蜂の比礼一つ、^{くさぐさのもの} 品物の比礼一つ、というのがこれです。」 [33]. То же самое повторено в начале 7-го свитка «Кūdзи-хонки»: 「饒速日尊、自天受來^レ天璽瑞寶十種 是矣。所謂^レ瀛都鏡一、邊都鏡一、八握劍一、生玉一、死反玉一、足玉一、道反玉一、蛇比禮一、蜂比禮一、品物比禮一、是也。」 [1, с. 321-322; 13, р. 151-152].

⁷ 「まづ、饒速日の尊をくだし給し時、外祖(ぐわいそ)高皇産靈尊、十種(とくさ)の瑞宝(みづたから)を授(さづけ)給。瀛都(をきつ)の鏡一(ひとつ)、邊津(へつ)の鏡一、八握(やつか)の劍一、生玉(いくたま)一、死反(しにかへり)の玉一、足玉(たるたま)一、道反(みちがへし)の玉一、蛇比礼(へみのひれ)一、蜂(はちの)比礼一、品(くさぐさ)の物(もの)の比礼一、これなり。」 [18, с. 40-41]. См.: [19, р. 73].

⁸ 「高皇産靈尊之女子 大宮壳神、主 瀛都鏡 也、高皇産靈尊之男子 御気都神、主 邊都鏡 也」 [66].

⁹ 比礼 др.-яп. *пирэ*, совр.-яп. *хирэ* [1, с. 209; 33].

¹⁰ 「亦 事代主神、生^レ蛇比礼・蜂比礼・品物比礼 也。」 [66].

¹¹ 「若有痛處者、令茲十寶謂: 『一 二 三 四 五 六 七 八 九 十』 而 布瑠部、由良由良 止 布瑠部。【此十字以音、ふるべゆらゆら與ふるべ。表搖晃震盪之狀。】 如此為之者、死人 返生 矣。是則所謂『布瑠之言』本 矣。」 [1, с. 209]; цит. по: [13, р. 151].

¹² 鎮魂 яп. *тинкон* – упокоение души; 鎮魂祭 яп. *тинконсай* – синтоистский обряд усмирения души. – См.: [68, с. 52].

[означает] “отдельно”...)...)¹ [пер. наш] (Мононобэ-удзи-но кудэнсё, Такэ-футё-но *б-ками-но ги*). Сходные сведения приведены во 2-м разделе «Мононобэ-удзи-но кудэнсё»: «Исоноками-но *дзингү-но микото-но сё*” (“Избранные записи о священных деяниях храма Исоноками”) говорят: “Небесные знаки [сокровища] *мидзу-такара*, которые Куси-тама Ниги-хаяхи-но *микото* из [страны] *Ама* (“Небесной”) получил и привёз – это именно то, что [является] образом божества (яп. *синтай*) Фуру-ми-тама-но *ками!*...»² [пер. наш] (Мононобэ-удзи-но кудэнсё, Такэ-футё-но *б-ками-но ги*). Об этом же говорится в «Исоноками-дзингү рьяки»: «Августейший отец Ниги-хаяхи-но *микото* является августейшим старшим братом [человека из народа] *тэнсон* (“потомка небес[ных богов]”) Ниниги-но *микото*, от небесных предков (*ама-но со*) небесные знаки (*ама-но сируси*) *мидзутакара* десяти видов получил...»³ [пер. наш] (Исоноками-дзингү рьяки, Фуцу-ми-тама). Наличие десяти небесных сокровищ (среди которых зеркало, меч и магатама считаются регалиями монарха [65, с. 49]) может указывать на то, что сам Ниги-хаяхи мог быть претендентом на трон государства Нюй-ван-го в Северном Кюсю.

Спутники Ниги-хаяхи

В качестве охранников Ниги-хаяхи сопровождали 32 человека⁴, среди которых были предки будущих знатных родов Ямато (Кудзи-хонки, св. 3-й (1), Ниги-хаяхи). Примечательно, кто бежал с острова Кюсю на восток в Кинай. Одними из первых названы: (2-я в списке) женщина-предок рода жриц Сарумэ-но *кими* – Ама-но Удзумэ-но *микото*; (3-й) предок рода Имибэ-но *обито* – Ама-но Футодама-но *микото*; (4-й) предок рода Накатоми-но *мурадзи* – Ама-но Коянэ-но *микото*. Примечательно, что эти персонажи (по сведениям «Кодзики» и «Нихон-сёки») сопровождали Ниниги-но *микото* в его «сошествии» из страны Такамагахара. Здесь может быть следующее истолкование: Ама-но Удзумэ (женщина-предок рода жриц Сарумэ-но *кими*), Ама-но Футодама (предок родов Имибэ-но *обито* и Имибэ-но *сукунэ*), Ама-но Коянэ (предок рода Накатоми-но *мурадзи*) в действительности **не были изначально связаны** с мифом о «сошествии» Ниниги (на это указывает то, что после «схождения» Ниниги на остров Кюсю, они в сказаниях Южного Кюсю **вообще не фигурируют**, а связаны с Центральной Японией). Следовательно, эти персонажи были искусственно соединены с мифом о «сошествии» Ниниги. А изначально, видимо, эти персонажи связывались с «сошествием» Ниги-хаяхи. Возможно, они были обожествлёнными предками переселенцев из Южной Кореи, чьи потомки жили в Северном Кюсю.

(1) Первым в списке сподвижников Ниги-хаяхи в «Күдзи-хонки» назван Ама-но **Кагуяма-но микото** (другое чтение Ама-но Кагояма-но *микото*; досл. «господин [земель] Небесной горы Кагуяма»), видимо, также из страны *ама*. В «Нихон-сёки», «Кодзики», «Синсэн-сёдзи-року» и «Амабэ-удзи-но кантю-кэйдзу» он назван сыном [8, с. 161] основателя клана Овари-но *мурадзи* – Ама-но Хо-акари-но *микото* [8, с. 151, 161] (от Ама-но Мити-химэ), который, судя по его генеалогии (по «Кодзики» [10, с. 84], двум версиям «Нихон-сёки» и примечаниям к генеалогии «Амабэ-удзи-но кантю-кэйдзу» считался старшим братом Ниниги и дядей деда будущего государя Дзимму [8, с. 161, 163]; или по другим версиям – братом деда государя Дзимму [8, с. 151, 159, 163]), по первой версии – рождённый в стране народа *ама* («небесной», к которой исследователи относят острова Цусима, Ики, полуостров Ито [12; 13, р. 132]); или по другим версиям – в Южном Кюсю. Составитель «Күдзи-хонки» и автор одной из версий комментария к генеалогии клана Амабэ-удзи приводят те же сведения, но отождествляет с личностью Хо-акари другого человека – Ниги-хаяхи, тем самым, превращая Ниги-хаяхи в родственника рода первого государя Ямато – Дзимму, а Ама-но Кагуяма – в сына Ниги-хаяхи. Однако, реестр знатных родов Ямато («Синсэн-сёдзи-року») потомков Ама-но Хо-акари и потомков Ниги-хаяхи называет раздельно (см.: Синсэн-сёдзи-року, св. 13-й, Овари-но *мурадзи*; св. 15-й, Овари-но *мурадзи*; св. 16-й, Овари-но *мурадзи*; св. 19-й, Овари-но *мурадзи*; и др.). Кроме того, «Танго-фудоки» и «Амабэ-удзи-но кантю-кэйдзу» связывают Ама-но Хо-акари-но *микото* с

¹「謂レ一二三四五六七八九十 而 布留部、【持十種神宝、振動之、是謂レ布留也、部者分也…】 [66].

²「石上神宮御事抄 曰、櫛玉饒速日尊、自天受來之天璽瑞宝、是即 布留御魂ノ神体 乎 [66].

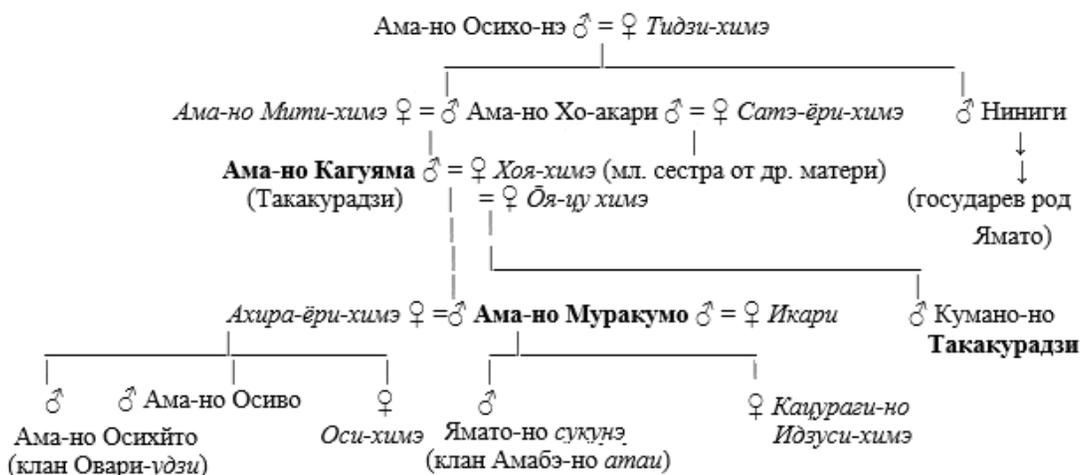
³「御父饒速日命は 天孫瓊瓊杵尊の御兄にまし、天祖より天璽瑞宝十種を受け…」 [67].

⁴「令レ三十二人並 爲レ防衛…」 [1, с. 209]; где 防衛 яп. *бэйи*, кит. *fán 'wèi* – оборонять, защищать; оборона, защита [7, Т. III, с. 419].

переселением из «страны *ама* ('небесной')» в область Танива [71, с. 1-12; 36] (Танго-фудоки, Вступление; уезд Каса, мыс Нисэки, село Такахаши, село Осиама, село Арити; Кантю-кэйдзу¹-тюки, нукигаки, Хйко Хо-акари-но *микото*). Тогда как Ниги-хаяхи переселился в область Кавати в Центральной Японии. Следовательно, эти Ама-но Хо-акари и Ниги-хаяхи **не являлись** одним и тем же человеком.

По генеалогии рода Амабэ-но *атаи*, Ама-но Кагуяма-но *микото* (Ама-но Кагояма-но *микото*) был сыном Хо-акари-но *микото* [72]. То же самое сказано в «Синсэн-сёдзи-року»: «[Люди клана] Овари-но *мурадзи*. Имеют одинакового предка с кланом Овари-но *сукунэ*. Являются потомками Ама-но Кагояма-но *микото* – сына Хо-акари-но *микото*»¹ [73, с. 222; 74] [пер. наш] (Синсэн-сёдзи-року, св. 13-й, Овари-но *мурадзи*). Сходная мысль высказана в 16-м и 17-м свитках: «[Люди клана] Овари-но *мурадзи*. Являются потомками Ама-но Кагояма-но *микото* – сына Хо-акари-но *микото*»² [пер. наш] (Синсэн-сёдзи-року, св. 16-й, Овари-но *мурадзи*; св. 17-й, Овари-но *мурадзи*).

Генеалогия рода Овари-но *мурадзи*³ и рода Амабэ-но *атаи*⁴



Ама-но Кагуяма-но *микото* ещё до переселения в Кинай вступил в брак со своей *единокровной младшей сестрой* Хоя-химэ (др.-яп. Поя-пимэ; родной по отцу, т. к. она была рождена от другой матери – Сатэ-эри-химэ). Следует обратить внимание на то, что подобные кровосмесительные браки (как показывает история древнего мира) практиковались в семьях правителей с целью сохранения власти внутри правящего рода. Это может значить, что Ама-но Хо-акари (Хйко-хо-акари) и его сын Ама-но Кагуяма принадлежали к какому-то **царствующему дому** на Кюсю. В браке Ама-но Кагуяма и Хоя-химэ был рождён сын Ама-но **Муракумо-но микото** [см.: 8, с. 161; 1, с. 252-254 (св. 5-й (1-3)); 75; 36].

В связи с этим, следует обратить внимание, что 11-м в списке сподвижников Ниги-хаяхи назван предок рода Вагараи-но *канниси* (будущих жрецов святилища Исэ-но *дзингу*) – Ама-но **Муракумо-но микото**⁵. Этого Ама-но Муракумо автор «Күдзи-хонки» пытался представить внуком Ниги-хаяхи (в силу отождествления Ниги-хаяхи с Ама-но Хо-акари) [76].

¹ (401) 左京、神別、天孫:「尾張連。尾張宿禰、同祖。火明命之男 天賀吾山命之後也。」[73, с. 222]; cp.:「尾張連 (おわりのむらじ)。尾張宿禰と同じき祖。火明命の男、天賀吾山命の後なり。」[74].

² (518) 山城国、神別、天孫:「尾張連。火明命の子 天香山命之後也。」[73, с. 242]; cp.:「尾張連(をはりのむらじ)。火明命の子、天香山命の後なり。」[74].

³ См.: [8, с. 161; 1, с. 252-254 (св. 5-й (1-3)); 75].

⁴ [36].

⁵ 「天牟良雲命、度會神主等祖。」[1, с. 210]; cp.:「天村雲命、度會神主等祖。【或云: 天牟良雲命。】」[33].

В «Амабэ-удзи-но кантю-кэйдзу» сообщается, что Ама-но Муракумо совершил *ама-кудари* (досл. «сошествие с небес [ама]», т. е. отъезд из страны [людей] ама) на границу владения Химука (область в юго-восточном Кюсю)¹, где он жил до переселения в Центральную Японию (Кантю-кэйдзу² – тюки, нукигаки, Ама-но Муракумо). Там женой Ама-но Муракумо стала Ахира-ёри-химэ (др.-яп. Апира-ёри-пимэ)², в имени которой содержится топоним «Ахира» – название района на полуострове Оsumи в Южном Кюсю, что, возможно, указывает на принадлежность этой женщины к роду выходцев из общины Со-но кунь в Химука. В связи с этим, следует обратить внимание на результаты анализа распространения топонимов северо-кюсюской области Ито (так называемых *мару-тимэй*) и связанных с ними археологических объектов, проведённого Исии Ёсими. Он обнаружил, что данные топонимы из Ито и связанные с ними археологические объекты в первой половине III в. появляются в южном Хюга (в южной части современной префектуры Миядзак) [3, с. 55, рис. 5; 2, с. 31]. Это может быть связано с переселением группы выходцев из северного Кюсю, среди которых был Ама-но Муракумо.

Ещё один человек, явно происходивший с Северного Кюсю – (14-я) женщина – предок рода Адзуми-но мурадзи – Ама-но Цукури-химэ-но микото (дальними предками этого клана считаются бог моря Ватацуми-но kami и его «дети» – Тое-тама-хико, Тоё-тама-химэ и Тама-ёри-химэ [11, с. 140; 77, с. 26; 78, с. 157] – предки государя Дзимму по материнской линии). Если принять во внимание, что Тое-тама-хико, Тоё-тама-химэ и Тама-ёри-химэ, видимо, жили в конце II – начале III в. [испр. хрон.]³, то Ама-но Цукури-химэ должна была жить в середине III в. н. э. Упоминание членов рода Адзуми-но мурадзи среди переселенцев из Северного Кюсю в Кинай указывает на то, что представители данного клана принимали участие в борьбе за власть в государстве Нюй-ван-го в 247-248 гг. на стороне проигравшей политической группировки.

Ниги-хаяхи сопровождала группа предков кланов – **глав корпораций**. Среди них обращают на себя внимание следующие персонажи. Во-первых, (6-й по счёту) предок рода Кавасэ-но мияцүко – Ама-но Митинэ-но микото (в «Синсэн-сёдзи-року» сообщается, что он был «потомком» в пятом поколении бога Ками-мусуби)⁴. Из этого же раздела видно, что Ама-но Митинэ-но микото стал предком рода Мононобэ-но мурадзи⁵ – главного клана среди семей Мононобэ (Синсэн-сёдзи-року, св. 20-й, Кавасэ-но мияцүко, Мононобэ-но мурадзи).

Во-вторых, (9-й) предок рода глав корпораций **зеркальщиков** Кагами-цукури-но мурадзи – Ама-но Нукато-но микото (в «Кодзики» и «Нихон-сёки» предком данного клана названа богиня Исикоридомэ-но микото, участвовавшая в событиях «сошествия» Ниниги [10, с. 85, 86; 8, с. 154]). В связи с этим следует обратить внимание на то, что в Центральной Японии в курганах второй половины III – начала IV вв. было обнаружено большое количество зеркал типа *санкаку-эн-син-дзю-кё* (досл. «зеркала с животными и духами и с треугольниками по краю») ⁶. Первоначально их считали *вэйскими* зеркалами. Однако в ходе длительных исследований учёные пришли к выводу, что данный тип зеркал – это изделия, сделанные в Японии (в т. ч. и китайскими мастерами-зеркальщиками, переселившимися на Японские острова) [подробнее см.: 79, с. 96-170; 80, с. 1-37; 81, с. 87-99]. Определяется это, прежде всего, тем, что в Китае не найдено ни одного зеркала данного типа, тогда как на территории Японского архипелага их уже обнаружено около 500 штук [82]. Зеркала *санкаку-эн-син-дзю-кё* распространены от Кюсю до восточных районов Хонсю, но наибольшая концентрация их в Центральной Японии (более 200 штук), потом – на Кюсю (45 штук), затем – в Кибь (20 штук) (см. рис. 2). Можно полагать, что

¹ 「…天村雲命。<…>天降于日向國竟(境)…」 [36].

² 「此命坐日向國之時、娶阿俾良依姬命…」 [36].

³ Подробнее см.: [15, с. 63-91].

⁴ (717) 和泉国、神別、天神：「川瀬造。神魂命五世孫 天道根命…」 [73, с. 274]; ср.: 「川瀬造(かはせのみやつこ)。神魂命の五世孫、天道根命…」 [74].

⁵ (709) 和泉国、神別、天神：「物部連。神魂命五世孫 天道根命之後也。」 [73, с. 273]; ср.: 「物部連(ものべのむらじ)。…天道根命の後なり。」 [74].

⁶ 三角縁神獸鏡 яп. *санкаку-эн-син-дзю-кё* – досл. “зеркала с животными и духами и с треугольниками по краю”.

зеркала *санкаку-эн-син-дзю-кё* первоначально начали изготавливать на Северном Кюсю, потом (с остановкой в Киби) мастера-зеркальщики проследовали в Центральную Японию, которая со второй половины III в. стала центром изготовления зеркал этого типа.



Рис. 2. Санкаку-эн-син-дзю-кё-но надзо; материалы из: [82].

Среди переселенцев можно также выделить группу предков кланов «управляющих областью» (*куни-но мияцүко*)¹. Особо следует упомянуть названного 19-м предка рода «управляющих областью» **Аки** (Аки-но *куни-но мияцүко*) – Ама-но Юцу-хико. Он так же упомянут в «Күдзи-хонки» в «Реестре наместников провинций» (св. 10-й «Куни-но мияцүко-но хонки») в разделах «Аки-но *куни-но мияцүко*» и «Сиракава-но *куни-но мияцүко*» (как предок этих двух кланов). В разделе «Сиракава-но *куни-но мияцүко*» сказано: «Совершивший схождение из [страны] Ама (“Небесной”) [яп. *ама-кудатта*]² Ама-но Юцу-хико-но *микото*»³, где особо подчёркивается «совершивший схождение» [76]. Здесь, видимо, имеется в виду участие Ама-но Юцу-хико в переселении Ниги-хаяхи из Северного Кюсю в Центральную Японию в середине III в. н. э.

21-м назван предок родов «управляющих областями» **Тоё** и **Уса** (Тоё-*куни* Уса-но *куни-но мияцүко*) по имени Ама-но Микудари-но *микото*. Из «Кодзики» (св. 2-й), «Нихон-сёки» (св. 3-й), «Күдзи-хонки» (св. 10-й «Куни-но мияцүко-хонки») известно, что впоследствии – **на рубеже III-IV вв.** [испр. хрон.]⁴ местный правитель области Уса по имени Уса-цу *хико* (др.-яп. Уса-ту *пико*) и его сестра [35, с. 141, п. 15] Уса-цу *химэ* (др.-яп. Уса-ту *пимэ*) стали предками рода «управляющих областью» Уса (Уса-цу *куни-но мияцүко*). «...Уса, что в Тукуси. (Уса – это название места). Там в то время жили предки *мияцүко* Уса. Звали их Уса-ту-пико и Уса-ту-пимэ» [8, с. 178] (Нихон-сёки, св. 3-й, Дзимму, год *киноэ-тора*, 10-я луна). «Күдзи-хонки» сообщает, что Дзимму от своего имени назначил Уса-цу *хико* управлять Уса в качестве наместника. «Уса-но *куни-но мияцүко*. В царствование [государя Дзимму, управлявшего Поднебесной из]

¹ Их состав будет проанализирован в отдельной статье.

² 天降 яп. *ама-кудари* – досл. «спускаться с Небес», «совершить схождение из *ама*»; следует обратить внимание на значение выражения 天降りの яп. *амакударино* – предписанный свыше, введённый в административном порядке [64, с. 165].

³ 「白河國造。<...>天降天由都彦命...」 [1, с. 413]; ср.: 「白河國造。<...>天から降った天由都彦のみこと命...」 [33].

⁴ О хронологии см.: [5, с. 136-220].

двора в Касивара, внук Таками-мусуби-но *микото* – Уса-ту пико был определён [на должность] «управляющего областью» (*куни-но мияцүко*)¹ [пер. наш] (Күдзи-хонки, св. 10-й, Уса-но *куни-но мияцүко*). По сведениям «Күдзи-хонки», Уса-цу *хйко* считался «внуком» бога Таками-мусуби (Күдзи-хонки, св. 10, Уса-но *куни-но мияцүко*)². Такая ситуация была возможна, если он был внуком **жрицы**, находившейся в «священном браке» с данным богом. Династия Уса-но *куни-но мияцүко* правила данной территорией бессменно, и больше никаких новых назначений в Уса последующими правителями Ямато не производилось. Получается, что бежавший из Северного Кюсю в Кинай предок рода «управляющих областями» **Уса** и **Тоё** – Ама-но Микудари-но *микото* должен быть предком (видимо, отцом, т. к. «дедом» считался Таками-мусуби) Уса-цу *хйко* и Уса-цу *химэ*.

Ещё одна группа переселенцев – предки кланов «**владык округов**» (*агата-нуси*). Среди них выделяется 22-й сподвижник Ниги-хаяхи – предок рода **Цусима**-но *агата-нуси* («владыки округа» Цусима) по имени Ама-но Хи-но *ками-но микото* (досл. «Господин бога небесного солнца»). «Владыкам округов» (*агата-нуси*) обычно жаловался наследственное звание (*кабанэ*) ранга *атаи* (*атаэ*). Исследователи указывают, что клан местных правителей Цусима-но *атаи* возводили своё происхождение к божеству островов **Цусима** по имени Амэ-но Хи-*митама* («Дух небесного солнца»), которое до сих пор почитается в святилище Аматаэру на Цусима [17, р. 346]. В связи с этим в 30-м свитке «Синсэн-сёдзи-року» среди «неустановленного [происхождения] разных родов» области Сэццу сказано: «[Род] Цусима-но *атаи*. Являются отпрысками Икацу-*доми* – потомка в 14-м поколении Ама-но Коянэ-но *микото*»³ [пер. наш] (Синсэн-сёдзи-року, св. 30-й, <Сэццу>, Цусима-но *атаи*). В 18-м свитке («Сэццу-но *куни-но симбэцу*») Икацу-*доми* уже назван потомком в 11-м, а чуть далее – потомком в 9-м поколении Ама-но Коянэ (Синсэн-сёдзи-року, св. 18-й, Каму-яцуко-но *мурадзи*, Икута-но обито). В свою очередь, Ама-но Коянэ-но *микото* (будучи предком рода **Цусима**-но *асоми*) считался правнуком Цухая-мусуби-но *микото* (Синсэн-сёдзи-року, св. 18-й, Цусима-но *асоми*). Ама-но Коянэ – предок рода Накатоми (и его различных ответвлений; см.: Синсэн-сёдзи-року, св. 18-й). Следовательно, род Цусима-но *атаи* был связан генеалогически с кланом Накатоми [76]. Последним в списке, 32-м по порядку, указан предок рода «владык округа» острова **Ики** (Ики-но *агата-нуси*) – Цукитама-но *микото*⁴. Следует обратить внимание на то, что среди беглецов были предки двух родов – «владык округов» островов **Цусима** и **Ики**, т. е. территорий входивших, по предположениям учёных, в состав страны народа *ама* – Ама-но *куни* (*Ама-куни*), из которой Ниги-хаяхи со сподвижниками совершал «схождение» (яп. *ама-кудари*).

Кроме того, Ниги-хаяхи сопровождали руководители корпораций неполноправных свободных (яп. *ицу-томо* [бэ]⁵ [см.: 83, 84]), неся службу своему господину (судя по антропониму *ама* [«небесный»], видимо, из людей *ама*). Это – (1) предок рода Мононобэ-но *мияцүко* («управляющий корпорацией Мононобэ») по имени Ама-цу Мара⁶; (2) предок людей корпорации Касануи-бэ – Ама-цу Юосо⁷; (3) предок корпорации Ина-бэ (др.-яп. Винабэ) – Ама-цу Акаура⁸. (4)

¹ 「宇佐國造。檀原朝、...宇佐都彦命、定賜^レ國造。」 [1, с. 424]; ср.: 「宇佐国造。檀原朝の御世に、...宇佐都彦命を国造に定められました。」 [33].

² 「五部造^ヲ 為^レ伴領、率^レ天物部、天降 供奉。」 [1, с. 213]; 「五部の造を 供領とし、天物部を率いて天降りお仕えました。」 [33].

³ (1126) 撰津国、未定雑姓: 「津嶋直。天兒屋根命ノ十四世孫 雷大臣命之後也。」 [73, с. 342]; 「津嶋直(つしまのあたひ)。天兒屋根命の十四世孫、雷大臣の後なり。」 [74].

⁴ 「天月神命、壹岐縣主等、祖。」 [1, с. 212].

⁵ 「副 五部人 為從^レ天降 供奉。」 [1, с. 212]; где 五部 др.-яп. *ицу-томо*, совр.-яп. *ицу-бэ* – досл. «пяты [корпораций] подчинённых (бэ)» [1, с. 212]. О *бэ* и *бэмин* подробнее см.: [83, с. 18-29]. О предшественниках *бэмин* – *сэйко* см.: [84, с. 14-22].

⁶ 「物部造等、祖、天津麻良。」 [1, с. 212]; где 天津麻良 яп. *Ама-цу Мара* – переводят как «Небесный кузнец»; где *ама* – «небо», *мара* (записано фонетически) – может быть, то же самое, что и окончание мужских имён в древней Японии «*маро*», может быть, особое окончание в именах древних кузнецов. – См.: [10, с. 56, 208].

⁷ 「笠縫部等、祖、天勇蘇。」 [1, с. 213].

⁸ 「為奈部等、祖、天津赤占。」 [1, с. 213].

Предок глав корпорации Тōтибэ-но *обито* (др.-яп. Товотибэ-но *обито*) по имени Хохоро (др.-яп. Попоро)¹. В словаре «Вамёсё» упоминается село Тōти-но *сато* уезда **Куратэ** (уезд Куратэ есть ныне в префектуре Фукуока [85, с. 645] в Северном Кюсю). Также есть уезд Тōти провинции Ямато [76]. Видимо, село Тōти-но *сато* в Северном Кюсю – первоначальное место жительства корпорации (до переселения), а уезд Тōти в Ямато – конечная точка путешествия, где корпорация Тōтибэ поселилась после миграции в Кинай. (5) Предок людей корпорации Мононо-бэ местности Цурута области Цукуси на **Кюсю** – Ама-цу Акабоси². Имеется в виду местность Цурута уезда **Куратэ** провинции Тикудзэн на Кюсю (ныне префектура Фукуока); однако учёные указывают, что есть местность Цурута уезда Хэгури провинции Ямато [76]. Здесь возможно то же самое истолкование, что и в предыдущем случае. Цурута на Северном Кюсю – первоначальное место жительства данной корпорации Мононобэ. После переселения они могли осесть в местности Цурута уезда Хэгури в провинции Ямато, дав название данной территории по топониму своей родины. Комментаторы «Күдзи-хонки» обращают внимание на тот факт, что в местности Исомицу квартала Мията-мати городка Мията уезда **Куратэ** префектуры Фукуока есть святилище Аматаэрасу-дзиндзя, где почитается Ниги-хаяхи-но *микото* [76].

Об этих людях в источнике сказано: «Управители (*мияцүко*) пяти корпораций (*бэ*), будучи сделанными *томо-но мияцүко* (досл. “руководителями спутников–снабженцев”)³, **возглавили людей корпораций Ама-но Мононобэ**, службу несли в свите⁴ (своего предводителя Ниги-хаяхи), совершая сходжение из [страны] *Ама* (“небесной”)...»⁵ [а фактически – из страны народа *ама*] [пер. наш].

(1) *Футада-но мияцүко* (др.-яп. *путата-но миятүко* – досл. «управляющий двумя полями»⁶; видимо, руководитель полевыми работами землепашцев из неполноправных свободных). Топоним «*Футада*» сохранился в названии села Фута-да-но *сато* всё того же уезда **Куратэ** провинции Тикудзэн (ныне городок Куратэ уезда Куратэ префектуры Фукуока) [76].

(2) *Ќ-ба-но мияцүко* (др.-яп. *опо-ба-но миятүко* – досл. «управляющий великим двором»⁷; можно полагать, управляющий дворцовым хозяйством). В «Синсэн-сёдзи-року» сообщается, что род *Ќ-ба-но мияцүко* происходит от первого руководителя корпорации *томо* – Ама-цу Мара-но *микото*⁸ (Синсэн-сёдзи-року, св. 20-й «Идзуми-но куни-но *симбэцу*», *Ќ-ба-но мияцүко*).

(3) *Тонэри-но мияцүко* (досл. «управляющий людьми из [государевых] покоев»⁹; т. е. руководитель охраны правителя и его личных слуг).

¹ 「十市部首等、祖、富富侶。」 [1, с. 213].

² 「筑紫弦田物部等、祖、天津赤星。」 [1, с. 213].

³ 「伴領」 др.-яп. *томо-но миятүко*, совр.-яп. *ханрё* – досл. «главы *томо* (“спутников”）」 [1, с. 213].

⁴ 供奉 яп. *сүбу* – свита, кортеж (*императора*). [68, с. 122]; где 供 яп. *томо* – 1) спутник; *томо-о сүру* – сопровождать; 2) свита [64, с. 74]; 供 кит. *сун, сүн – гл.* 1) снабжать; обеспечивать; удовлетворять; довольствоваться; давать; предоставлять; подавать; поставлять; доставлять... приносить... *сүц.* ...2) *сүн* – приношение, подношение... [7, т. IV, с. 632, 633]; 領 яп. *рё*, кит. *лйн – сүц.* ... 5) глава, вожь, руководитель, предводитель, начальник... *гл.* 1) вести; руководить, управлять, возглавлять, командовать... [7, т. IV, с. 729].

⁵ 「五部造^{とものみやつこ} 為^{あまのもの} 伴領、率^へ 天物部、天降 供奉。」 [1, с. 213]; 「五部の造を 供 領 とし、天物部を率いて天降りお仕えました。」 [33].

⁶ *ふただのみやつこ*
二田造 др.-яп. *пута-та-но миятүко*, яп. *фута-да-но мияцүко* – досл. «управляющий двумя полями» [1, с. 213; 33].

⁷ *おおほのみやつこ*
大庭造 др.-яп. *опо-ба-но миятүко*, яп. *Ќ-ба-но мияцүко* – досл. «управляющий великим двором» [1, с. 213; 33].

⁸ (713) 和泉国、神別、天神:「大庭造。神魂命八世孫天津麻良命之後也。」 [73, с. 274]; ср.: 「大庭造 (おほにはのみやつこ)。...天津麻良命の後なり。」 [74].

⁹ *とねりのみやつこ*
舍人造 яп. *тонэри-но мияцүко* – досл. «управляющий людьми из [государевых] покоев». – Күдзи-хонки, 1901. С. 213; где 舍人 яп. *тонэри*, кит. *шэ'жэнь* – 1)* шэжэнь (*придворный чин с различными функциями в разные эпохи*); 2) свита, приближённые... [7, т. II, с. 497]; 舍 яп. *ся*, кит. *шэ – сүц.* ...2) дом... личные (частные) покои... [7, т. II, с. 496].

(4) *Юсо-но мияцүко* (досл. «управляющий храбрыми [людьми народа?] со»)¹; эту должность, видимо, занял Ама-цу *Юсо* (досл. «Небесный [или: ‘из страны *ама*’] храбрый [человек] со»). Если истолкование термина правильное, то, скорее всего, «храбрые люди народа со» (обитавшие в **Южном Кюсю**) могли использоваться как воины-гвардейцы, составлявшие военный отряд, охраняющий резиденцию правителя (как позднее при дворе Ямато использовали людей *хято*).

(5) *Сакато-но мияцүко* (досл. «управляющий проходами в горных склонах»)²; видимо, руководитель горной стражи, охранявшей границы контролируемой территории) (Күдзи-хонки, св. 3-й [1], Ниги-хаяхи). В 30-м свитке «Неустановленные разные роды» «Синсэн-сёдзи-року» сообщается о корпорации Сакато-но Мононобэ, люди которой приняли участие в переселении, возглавленном Ниги-хаяхи: «Сакато-но Мононобэ. Являются потомками [людей корпорации] Сакато-но Ама-но Мононобэ, сопровождавших Ниги-хаяхи-но *микото*, когда [он] совершал схождение из [страны] *Ама* (“Небесной”) (яп. *ама-кударимасиси*)»³ [пер. наш] (Синсэн-сёдзи-року, св. 30-й, Футада-но Мононобэ).

Эти пять *томо-но мияцүко* были руководителями 25-ти корпораций неполноправных свободных Ама-но Мононобэ. О функциях корпораций Ама-но Мононобэ сказано: «Люди **25-ти корпораций** (бэ) Ама-но Мононобэ одинаково несли службу в свите [Ниги-хаяхи] с холодным оружием⁴, носимым на поясе, совершая схождение из [страны] *Ама* (“небесной”)...»⁵ (т. е. из страны народа *ама*) [пер. наш] (Күдзи-хонки, св. 3-й [1], Ниги-хаяхи). Таким образом, корпорации Ама-но Мононобэ были, прежде всего, объединениями воинов. «Күдзи-хонки» содержит перечень этих 25-ти корпораций (яп. бэ) [1, с. 214-215].

Как видно из названий корпораций Ама-но Мононобэ, Ниги-хаяхи и его сподвижники в результате переселения перенесли топонимы из Северного Кюсю в Кинай. Анализ топонимики показывает, что переселенцы (прежде всего, люди рода Мононобэ) были изначально связаны с местностью нынешнего уезда **Куратэ** префектуры Фукуока и речного **бассейна реки Онга**, где и ныне очень много святилищ, где почитаются боги и предки клана Мононобэ (14 святилищ в провинции Тикудзэн, из них 7 – в уезде **Куратэ**, 6 – в уезде **Онга**; 8 святилищ в провинции Тикуго, из них 2 – в уезде Мии, 6 – в уезде Мидзума, 1 – Михара; 3 святилища в провинции Будзэн, в уезде Миякэ). Именно отсюда, как полагают исследователи, переселенцы выступили в поход в Кинки [76].

В уезде Михара провинции Тикуго находится два храма, два храма в уезде Тагава провинции Будзэн, где почитался Хо-акари (предок рода Овари) [76]. Эти территории предположительно могут быть районами обитания предков рода Овари.

Исследователи обратили внимание на то, что в бассейне реки Онга – в уезде Кику провинции Тикудзэн около города Кйтакюсю, южнее – в окрестностях городков Кацуяма и Юкухаси; в окрестностях городков Куратэ и Мията уезда Куратэ провинции Тикудзэн и южнее – в окрестностях городков Тагава, Каита, Итода, города Иидзука уезда Тагава провинции Будзэн обнаружены скопления археологических объектов периода *яёй* [76]. Причём, в Северном Кюсю нажены зеркала типа «*найко-камон-кё*» (досл. «зеркала с узором из цветов по внутренней линии») с одинаковой надписью «множиться должно потомство»: около городков Куратэ (2 шт.), Каита (1 шт.), Тагава (1 шт.), города Иидзука (2 шт.), городков Кацуяма (1 шт.) и Юкухаси (1 шт.)⁶. Можно предположить, что они были сделаны группой зеркальщиков, связанных с одним союзом кланов (предков Мононобэ и Овари), на который работали эти мастера. Данный клано-

¹ 勇蘇造 яп. *Юсо-но мияцүко* – досл. «управляющий храбрыми [людьми народа?] со» [1, с. 213].

² 坂戸造 яп. *Сакато-но мияцүко* – досл. «управляющий проходами в горных склонах» [1, с. 213].

³ (1084) 右京、未定雑姓:「坂戸物部。神饒速日命、天降之時從者、坂戸天物部之後也。」[73, с. 335];
ср.:「坂戸物部(さかとのものものべ)。神饒速日命、天降りましし時の從者、坂戸天物部の後なり。」
[74].

⁴ 兵仗(杖) яп. *хёдзё / хэйдзё*, кит. *бйнчжан* – [холодное] оружие [7, Т. IV, с. 628].

⁵ 「天物部等二十五部,人。同帶_マ兵杖 天降 供奉。」[1, с. 213].

⁶ 「長宜 子孫」銘 内行花文鏡 – Цит. по: [76].

вый союз занимал территории уездов Онга, Куратэ, Кику, отчасти Мияко и Кама, а также земли уезда Тагава [76] (см. рис. 3).

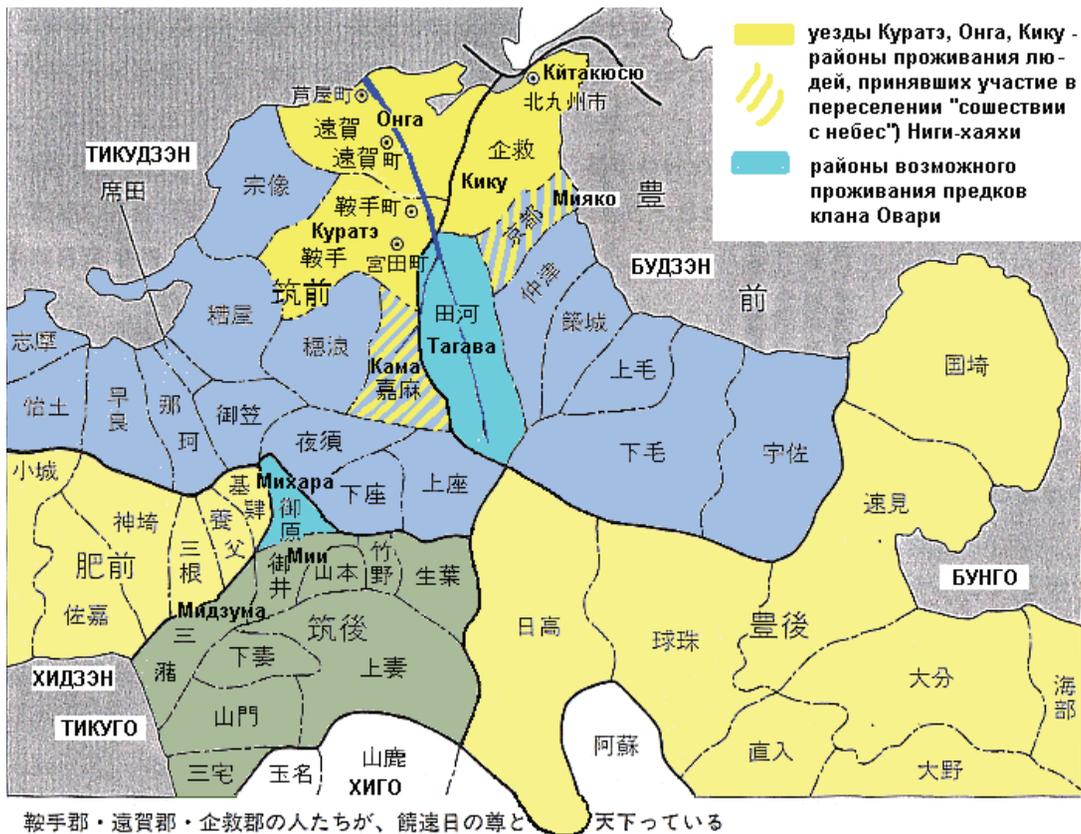


Рис. 3. Районы проживания переселенцев Ниги-хаяхи.

Заключение

Таким образом, получается, что в сказании о Ниги-хаяхи-но микото нашли отражение последствия описанных в китайских династийных историях событий смуты середины III в.: разгромленные в войне 247-248 гг. сторонники одной из политических группировок (происходившие из людей ама), прежде всего, происходивших с территории нынешнего уезда Куратэ префектуры Фукуока и речного бассейна реки Онга на северном Кюсю, боровшиеся за власть в государстве Нюй-ван-го и потерпевшие поражение – вынуждены были под предводительством своего лидера по имени Ниги-хаяхи (претендента на трон Нюй-ван-го, проигравшего политическую борьбу) отправиться в изгнание в Центральную Японию. Дальнейшее исследование данного сказания даст возможность установить районы поселения Ниги-хаяхи и его сподвижников в Центральной Японии, а также археологические объекты, связанные с данным переселением.

Литература

1. Күдзи-хонки // Сэндай кудзи-хонки 先代舊事本紀 // Кокуси-тайкэй 国史大系. – Токио 東京 : Кэйдзай дзасси-ся 經濟雜誌社, 1901. – Т. 7. – С. 171-418. (На япон. яз.)
2. Исии Ёсими 石井 好. Дзэдай тимэй дэмпа-ни кан-суру сүти дзиккэн : Тёсэн-сэцу-но сэйтёсэй 上代地名伝播に関する数值実験 : 東遷説の正当性 // Кэнкю киё 研究紀要 (Тёкё торичу кёкү кёгё кёто сэммон гаккё дэнси кёгакука 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.)
3. Исии Ёсими 石井 好. Онкё кёгаку-но кантэн-кара мита дзэдай тимэй (Ито-но Мару-тимэй)-но дэмпа-но кэнкю 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 // Кэнкю киё 研究紀要

- (Тōкё торичу 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.)
4. 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.
5. Суровень Д. А. К вопросу о времени основания династии Ямато и царствования государя Дзимму // Genesis : исторические исследования. – 2015. – № 3. – С. 136-220.
6. Нихон-сёки 日本書紀. – Токио 東京 : Ёсикава кобункан 吉川弘文館, 1957. – Ч. 1. – Т. 1. – 417 с. – (Из серии «Кокуси-тайкэй» 國史大系). (На япон. яз.)
7. Большой китайско-русский словарь. – Москва : Наука, 1983. – Т. I-IV.
8. Нихон-сёки : Анналы Японии. – Санкт-Петербург : Гиперион, 1997. – Т. 1. – 496 с.
9. Наоки Кōдзирō 直木 孝次郎. Тайка-дзэндай-но кэнкю-хō-ни цуйтэ 大化前代の研究法について // Сигаку-дзасси 史学雑誌. – 1955. – Т. 64. – № 10. – С. 61-72. (На япон. яз.)
10. Кодзики : Записи о деяниях древности : свитки 2-й и 3-й. – Санкт-Петербург : Шар, 1994. – Т. 2. – 256 с.
11. Мори Киёто 森 清人. Нихон синси 日本新史. – Токио 東京 : Кинсэйся 錦正社, 1962. – 366 с. (На япон. яз.)
12. Furuta Takehiko. The truth of Descent from Heaven [Электронный ресурс]. URL : <http://www.furutasigaku.jp/efuruta/kouri-ne/kourine.html> (дата обращения : 12.07.2018). (На англ. яз.)
13. 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.)
14. Суровень Д. А. Ранняя форма государства и первые политические объединения в древней Японии // Проблемы истории общества, государства и права. Вып. 6. – Екатеринбург : УрГЮУ, 2019. – С. 110-268.
15. Суровень Д. А. Верхние слои сказания о двух братьях и морской и горной удаче как источник по истории юго-западной Японии периода позднего яёй // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова : Серия Эпосоведение. – 2018. – № 3 (11). – С. 63-91. – DOI : 10.25587/SVFU.2018.11.16941.
16. Nihongi : Chronicles of Japan from the earliest times to A.D. 697. – London : Allen, 1956. Part 1. – 407 p. (На англ. яз.)
17. The Cambridge history of Japan : Ancient Japan. Vol. 1. – Cambridge : Cambridge University Press, 1993. – 602 p.
18. Дзиннō-сётōки 神皇正統記. св. 1-й – 3-й // Дзиннō-сётōки хёсяку 神皇正統記評釈. – Токио 東京 : Мэйдзи-сёин 明治書院, 1925. – 4, 304 с. (На япон. яз.)
19. Jinnō-shōtōki // *Kitabatake Chikafusa*. A chronicle of gods and sovereigns : Jinnō-shōtōki / transl. by Paul Varley. – New York : Columbia university press, 1980. – 300 p. (На англ. яз.)
20. Танака Такаси 田中 卓. Нихон-но кодай кокка то моро сидзоку 日本の古代国家と諸氏族 [Электронный ресурс]. URL : <http://www.h4.dion.ne.jp/~munyu/ookimikeizu/ihukub.htm> (дата обращения : 12.07.2018). (На япон. яз.)
21. Ибукибэ-удзи-но кэйдзу 伊福部氏の系図 「因幡国伊福部臣古志」 準拠 // Танака Такаси. Нихон-но кодай кокка то моро сидзоку 田中卓 『日本の古代国家と諸氏族』 [Электронный ресурс]. URL : <http://www.h4.dion.ne.jp/~munyu/ookimikeizu/ihukub.htm> (дата обращения : 12.07.2018). (На япон. яз.)
22. Саньго-чжи 三國志. – Шанхай 上海 : Хань-юй дацзидянь чубаньшэ 漢語大詞典出版社, 2004. – Т. 2. – С. 532-549. – (Из серии «Эр ши сы ши цюань и» 二十四史全譯). (На китайском яз.)
23. Мураяма Кэндзи 村山 健二. Дарэ-ни-мо какэнакатта Яматай-коку 誰にも書けなかった邪馬台国. – Токио 東京 : Кōсэй сюппан-ся 佼成出版社, 1980. – 284 с. (На япон. яз.)
24. 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.)
25. Маки Кэндзи 牧 健二. «Гиси-вадзин-дэн» (кит. «Вэйчжи-вожэнь-цзюань»)-сэйкай-но дзёкэн 『魏志倭人伝』 正解の条件 // Сирын 史林. – Киото 京都, 1970. – Т. 53. – № 5. – С. 81-116. (На япон. яз.)
26. 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.)
27. Катаяма Масао 片山 正夫. «Гиси-дэн» (кит. «Вожэнь-цзюань»)-нака-но хōкō-ритэй-ра-но косацу 倭人傳中の方向里程等の考察 // Нихон-рэйкиси 日本歴史. – 1954. – № 70. – С. 2-13. (На япон. яз.)

28. Воробьев М. В. Япония в III-VII веках. – Москва : Наука, 1980. – 344 с.
29. Уэмура Сэйдзи 植村 清二. Яматай-коку, Куна-коку, Тоума-коку 邪馬臺国・狗奴国・投馬国 // Си-гаку-дзасси 史学雑誌. – 1955. – Т. 64. – № 12. – С. 19-30. (На япон. яз.)
30. Wedemeyer A. Japanische Frühgeschichte (bis 5 Jh. n.). – Tokyo : Dt. Gesellsch. f. Natur- u. Völkerkunde Ostasiens, 1930. – xvi, 346 s. (На нем. яз.)
31. Суровень Д. А. Проблема периода «восьми правителей» и развитие государства Ямато в царствование *Мимаки* (государя Судзина) // Известия Уральского государственного университета : гуманитарные науки. – Вып. 2. – 1999. – № 13. – С. 89-113.
32. Суровень Д. А. Объезд Восточных территорий государем Отараси-хико и административно-территориальные реформы начала 40-х годов IV века в Ямато // Уральское востоковедение. Международный альманах. Вып. 4. – Екатеринбург : Изд-во Уральского ун-та, 2011. – С. 10-39.
33. Кудзи-хонки, в 10-ти свитках 舊事本紀. 全十卷 // Сэндай кудзи-хонки, св. 1-й – 10-й 先代舊事本紀 [Электронный ресурс]. URL : <http://www.h4.dion.ne.jp/~munyu/kujihonki/kujiki.htm> (дата обращения : 12.08.2018). (На япон. яз.)
34. Nihongi : Chronicles of Japan from the earliest times to A.D. 697. – London : Allen, 1956. – Part 2. – 444 p. (На англ. яз.)
35. Кодзики 古事記. – Токио 東京 : Сёгаккан 小学館, 2001. – 464 с. – (из серии «Нихон котэн бунгаку дзэнсю» 日本古典文学全集)
36. «Кантю-кэйдзу»-гюки, нукигаки 『勘注系図』 注記、抜書き // Синтё-тайкэй-хэнсан-кай, хэнсю-хакко, синтё-тайкэй, котэн-хэн, 13 神道大系編纂会、編集発行 神道大系 古典編 十三 [Электронный ресурс]. URL : <http://www.max.hi-ho.ne.jp/m-kat/kanntyuu-keizu/23-nukigaki-hoakari-takakurazi.htm> (дата обращения : 12.08.2018). (На япон. яз.)
37. Светлов Г. Е. Колыбель японской цивилизации : история, религия, культура. – Москва : Искусство, 1994. – 271 с.
38. Суровень Д. А. Возникновение раннерабовладельческого государства в Японии (I в. до н. э. - III в. н. э.) // Проблемы истории, филологии, культуры. – Москва ; Магнитогорск : Ин-т археологии РАН – МГПИ, 1995. – С. 150-175.
39. Hashimoto Masukichi. Ancient Japan studied in the light of Far Eastern history // Hashimoto Masukichi. Tōe-si-dzē-эри митару нихон дзэ-ко-си кэнкю. – Токио : Тōёбунко, 1956. – Р. 1-7. (На япон. яз.)
40. Munro N. G. Prehistoric Japan. – Yokohama : Фукуин инсацу гōси кайся 福音印刷合資會社, 1911. – 706 p. (На англ. яз.)
41. Хоу-хань-шу 後漢書. – Пекин 北京 : Чжунхуа шуцзюй 中華書局, 1965. – Т. 10. – С. 2820-2822. (На китайском яз.)
42. Бичурин Н. Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. 2. – Москва ; Ленинград : Изд-во АН СССР, 1950. – 336 с.
43. Young John. The location of Yamatai. – Baltimore : The Johns Hopkins Press, 1958. – 205 p.
44. 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 : [б. и.], 1956. – С. 1-44. (На япон. яз.)
45. Маки Кэндзи 牧 健二. Кюсю-но сэйдзи-тири-ни кансуру «Гиси-вадзин-дэн» (кит. «Вэйчжи-вожэнь-цзюань») то «Нихон-сёки» то-но рэндзоку-но мондай 九州の政治地理に関する魏志倭人伝と日本書紀との連続の問題 // Нихон-рэкйси 日本歴史. – 1969. – № 248. – С. 143-149. (На япон. яз.)
46. Маки Кэндзи 牧 健二. Дай-ни-сан-сэйки-ни окэру вадзин-но сякай 第二・三世紀における倭人の社会 // Сирин 史林. – Киото 京都, 1962. – Т. 45. – № 2. – С. 1-36. (На япон. яз.)
47. Иноуэ Каору 井上 董. Яматай-коку-мондай то кэнкю-но гэндзэ 邪馬台国問題と研究の現状 // Нихон-рэкйси 日本歴史. – 1969. – № 248. – С. 150-164. (На япон. яз.)
48. Сакамото Тарō 坂本 太郎. «Гиси-вадзин-дэн» (кит. «Вэйчжи-вожэнь-цзюань»)-дзацүкō 魏志倭人伝雑考 // Кодайси-кэнкю : Яматай-коку 古代史研究. 邪馬台国. – Токио 東京 : [б. и.], 1956. – С. 122-156.
49. Миура Ёнин 三浦 洋人. Хадака нихон-си 是だか日本史. – Токио 東京 : Сайкō синся 彩光新社, 1958. – 271 с. (На япон. яз.)
50. Кудзира Киёси 鯨 清. Нихон-коку-тандзэ-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.)
51. Кюнор Н. В. Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. – Москва : Изд-во вост. лит-ры, 1961. – 391 с.

52. Саэки Юсэй 佐伯 有精. Кодай кокка-но кэйсэй 古代国家の形成 // Нихон-рэйкиси 日本歴史. – 1969. – № 254. – С. 73-85. (На япон. яз.)
53. Танака Кацудзё 田中 勝蔵. Дзингу-дэнсё-кёряку 神功伝承考略 // Токусима-дайгаку гакугэй киё 徳島大学学芸紀要. – 1967. – Т. 16. – С. 1-35. (На япон. яз.)
54. Нихон-рэйкиси дай-дзитэн 日本歴史大辞典. – Токио 東京 : Кавадэ сёбё синся 河出書房新社, 1962. – Т. 19. – 510 с. (На япон. яз.)
55. Маздзава Тэрумаса 前澤 輝政. Яёи-функюбо 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.
56. Ямао Юкихиса 山尾 幸久. Нихон кодай ёкэн-кэйсэй сирон 日本古代王権形成史論. – Токио 東京 : Иванами сётэн 岩波書店, 1983. – 486, 15 с.
57. Лян-шу 梁書. – Шанхай 上海 : Хань-юй дацюдянь чубаньшэ 漢語大詞典出版社, 2004. – С. 705-733. – (Из серии «Эр ши сы ши цюань и» 二十四史全譯). (На китайском яз.)
58. Тайпин-юй-лань 太平御覽. Пекин 北京 : Чжунхуа шуцзюй 中華書局, 1962. – Т. 4. – С. 3455-3474. (На китайском яз.)
59. Сигэмацу Акихиса 重松 明久. «Гиси-вадзин-дэн» (кит. «Вэйчжи-вожэнь-цзюань»)-о мэгуру нисан-но мондай 魏志倭人伝をめぐる二、三の問題 // Нихон-рэйкиси 日本歴史. – 1973. – № 301. – С. 100-116. (На япон. яз.)
60. Ishii Ryosuke. A history of political institutions in Japan. – Tokyo : University of Tokyo Press, 1980. – 172 p. (На англ. яз.)
61. Мацумото Сэйтё 松本 清張. Сэйтё-цүси 清張通史. – Токио 東京 : Кёданся 講談社, 1977. – Т. 2. – 280 с.
62. Кодзики 古事記. – Токио 東京 : Асахи симбун сьякан 朝日新聞社刊, 1968. – Т. 2. – 354 с. – (Из серии «Нихон котэн дзэнсю» 日本古典全集). (На япон. яз.)
63. Ермакова Л. М. Три типа ритуальных текстов древней Японии // Религии древнего Востока. – Москва : Вост. лит-ра, 1995. – С. 259-301.
64. Фельдман-Конрад Н. И. Японско-русский учебный словарь иероглифов. – Москва : Русский язык, 1977. – 680 с.
65. Мещеряков А. Н. Древняя Япония : буддизм и синтоизм. – Москва : Наука, 1987. – 192 с.
66. Монообэ-удзи-но кудэнсё 物部氏口伝抄 // «Синтё-тайкэй» «Дзиндзя-хэн Омива – Исоноками» синтё-тайкэй-хэнсай-кай 『神道大系』 「神社編 大神・石上」 神道大系編纂会 [Электронный ресурс]. URL : <http://www.h4.dion.ne.jp/~munyu/ookimikeizu/kudensyo.htm> (дата обращения : 12.08.2018). (На япон. яз.)
67. Исоноками-дзингё рякки 石上神宮略記 [Электронный ресурс]. URL : <http://kamnavi.jp/mn/nara/isokami.htm> (дата обращения : 12.08.2018). (На япон. яз.)
68. Японско-русский словарь / под ред. Б. П. Лаврентьева. – Москва : Русский язык, 1984. – 696 с.
69. Норито. Сэммё / пер. со старояпонского Л. М. Ермаковой. – Москва : Наука, 1991. – 299 с.
70. Когосюи. Ч. 1 古語拾遺 (1) [Электронный ресурс]. URL : <http://www.ceres.dti.ne.jp/~alex-x/wakan/kogo1.html> (дата обращения : 12.08.2018). (На япон. яз.)
71. Танго-но куни-но фудоки 丹後國風土記 // Танго сирё сёсё 『丹後史料叢書』 / Сост. Нагахана Ухэй 永濱宇平 編. – Мияцу 宮津 : Танго сирё сёсё канкёкай 丹後史料叢書刊行会, 1927. – Вып. 2. 第2輯. – С. 1-12. (На япон. яз.)
72. Амабэ-удзи-но кэйдзу 海部氏の系図 「海部氏勘注系図」 準拠 [Электронный ресурс]. URL : <http://www.h4.dion.ne.jp/~munyu/ookimikeizu/ama-be.htm> (дата обращения : 12.08.2018). (На япон. яз.)
73. Синсэн-сёдзи-року, в 3-х частях 新撰姓氏録 // Саэки Арикиё 佐伯 有清. «Синсэн-сёдзи-року»-но кэнкю. 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.)
74. 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 : 12.08.2018). (На япон. яз.)
75. Овари-удзи 尾張氏 [Электронный ресурс]. URL : http://www.h4.dion.ne.jp/~munyu/kujihonki/Owari_gen02.files/mokujik.htm (дата обращения : 12.08.2018). (На япон. яз.)
76. Бункэн-ва катару – нихон-дзинва, соно 5 文献は語る – 日本神話・その5 [Электронный ресурс]. URL : <http://www.inoues.net/yamahonpen10a.html> (дата обращения : 12.08.2018). (На япон. яз.)

77. Исида Итирō 石田 一浪. Синва то рэйкиси 神話と歴史. – Токио 東京 : Синтёся 新潮社, 1960. – 54 с. (На япон. яз.)
78. Ермакова Л. М. Речи богов и песни людей : ритуально-мифологические истоки японской литературной эстетики. – Москва : Вост. лит.-ра, 1995. – 272 с.
79. Кобаяси Юкио 小林 行雄. Санкаку-эн-син-дзю-кё-но кэнкю : катайки бунруй-хэн 三角縁神獸鏡の研究 : 型式分類編 // Кётō-дайгаку бунгаку-бу кэнкю киё 京都大學文學部研究紀要. – 1971. – № 13. – С. 96-170. (На япон. яз.)
80. Онояма Сэцу 小野山 節. Санкаку-эн-син-дзю-кё-но тюдзō-хō то дōнан-кё 三角縁神獸鏡の鑄造法と同範鏡 // Сириин 史林. – 1998. – № 81 (1). – С. 1-37. (На япон. яз.)
81. Нисикава Тосикацу 西川 寿勝. Санкаку-эн-син-дзю-кё то Химико-но кагами 三角縁神獸鏡と卑弥呼の鏡 // Нихон кōкогаку 日本考古学 (Нихон кōкогаку кёкай 日本考古学協会). – 1999. – Т. 6. – № 8. – С. 87-99. (На япон. яз.)
82. Санкаку-эн-син-дзю-кё-но надзо 三角縁神獸鏡の謎 [Электронный ресурс]. URL : <http://inoues.net/mystery/3kakubuchi.html> (дата обращения : 02.03.2020). (На япон. яз.)
83. Суровень Д. А. Правовой статус лиц без гражданства в древнеяпонском праве : бэмин в IV - середине VII веков // Право. Законодательство. Личность. – 2012. – № 2 (15). – С. 18-29.
84. Суровень Д. А. Правовой статус лиц без гражданства в древнеяпонском праве : сэйкō в I-III веках // Право. Законодательство. Личность. – 2012. – № 1 (14). – С. 14-22.
85. Словарь чтений географических названий Японии. – Москва : ИД «Муравей-Гайд», 1998. – 688 с.

References

1. *Kūji-honki // Sendai kuji-honki* [Basic records on the ancient matters of past centuries]. In: *Kokusi-taikei* [Series of books on nation history]. Tokyo, Keizai zasshi-sha, 1901, vol. 7, pp. 171-418. (In Japanese)
2. Ishii Eshimi. *Jōdai timei dempa-ni kan-suru sūti jikken: Tōsen-setsu-no seitōsei* [Numerical value experiment about the ancient period place name spread: Legitimacy of Legend on transfer of the capital to the east]. In: *Kenkyū kiyō* [Study bulletin] (*Tōkyō toritsu kōkū kōgyō kōto semmon gakkō denshi kōgakuka* [Tokyo Metropolitan College of Aeronautical Engineering electronics department]). 2000, No. 37, pp. 27-38. (In Japanese)
3. Ishii Eshimi. *Onkyō kōgaku-no kanten-kara mita jōdai timei (Ito-no Maru-timei)-no dempa-no kenkyū* [Study of the spread of the ancient period place name (*maru* place name of Ito) which are watched from the viewpoint of sound engineering]. In: *Kenkyū kiyō* [Study bulletin] (*Tōkyō toritsu kōkū kōgyō kōto semmon gakkō denshi kōgakuka* [Tokyo Metropolitan College of Aeronautical Engineering electronics department]). 1999, No. 36, pp. 49-64. (In Japanese)
4. Suroven' D. A. *Osnovanie gosudarstva Iamato i problema Vostochnogo pokhoda Kamu-iamato-ivare-biko* [Foundation of the Yamato state and the problem of the Eastern campaign of Kamu-yamato-ivare-biko]. In: *Istoriko-iuridicheskie issledovaniia rossiiskogo i zarubezhnykh gosudarstv* [Historical-legal studies of Russian and foreign countries]. Ekaterinburg, Izd-vo UrGIuA, 1998, pp. 175-198. (In Russ.)
5. Suroven' D. A. *K voprosu o vremeni osnovaniia dinastii Iamato i tsarstvovaniia gosudaria Dzimmu* [To the question of the time of the founding of the Yamato dynasty and the reign of King Jimmu]. In: *Genesis: istoricheskie issledovaniia* [Genesis: historical researches]. 2015, No. 3, pp. 136-220. (In Russ.)
6. *Nihon-shoki* ("Kokusi-taikei") [Annals of Japan]. Tokyo, Yoshikawa kobunkan, 1957, part 1, vol. 1, 417 p. (In Japanese)
7. *Bol'shoi kitaisko-russkii slovar'* [Big Chinese-Russian dictionary]. Moscow, Nauka, 1983, vol. 1-4. (In Russ.)
8. *Nihon-seki: Annaly Iaponii* [Nihon-shoki: Annals of Japan]. Saint Petersburg, Giperion, 1997, vol. 1, 496 p. (In Japanese)
9. Naoki Kōjirō. *Taika-zendai-no kenkyū-hō-ni tsuite* [About the research techniques of pre-Taika period]. In: *Shigaku-zasshi* [Historical study magazine]. 1955, vol. 64, No. 10, pp. 61-72. (In Japanese)
10. *Kodziki: Zapisi o deianiiakh drevnosti: svitki 2-i i 3-i* [Kojiki: Records of ancient matters: scrolls 2nd and 3rd]. Saint Petersburg, Shar, 1994, vol. 2, 256 p. (In Russ.)
11. Mori Kiyoto. *Nihon shinshi* [Japanese new history]. Tokyo, Kinseisha, 1962, 366 p. (In Japanese)
12. Furuta Takehiko. *The truth of Descent from Heaven* [Web resource]. URL: <http://www.furutasigaku.jp/efuruta/kouri-ne/kourine.html> (accessed July 12, 2018). (In Japanese)

13. 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.

14. Suroven' D. A. *Ranniaia forma gosudarstva i pervye politicheskie obedineniia v drevnei Iaponii* [Early form of state and first political associations in ancient Japan]. In: *Problemy istorii obshchestva, gosudarstva i prava* [Problems of the history of society, state and law]. Ekaterinburg, UrGUU, 2019, iss. 6, pp. 110-268. (In Russ.)

15. Suroven' D. A. *Verkhnie sloi skazaniia o dvukh brat'iax i morskoi i gornoi udache kak istochnik po istorii iugo-zapadnoi Iaponii perioda pozdnego iaei* [The upper layers of the tale of the two brothers and sea and mountain luck as a source on the history of south-western Japan during late Yayoi]. In: *Vestnik Severo-Vostochnogo federal'nogo universiteta imeni M. K. Ammosova: Seriya Eposovedenie* [Vestnik of North-Eastern Federal University: Series Epic Studies]. 2018, No. 3 (11), pp. 63-91. DOI:10.25587/SVFU.2018.11.16941. (In Russ.)

16. Nihongi: Chronicles of Japan from the earliest times to A.D. 697. London, Allen, 1956, part 1, 407 p. (In Japanese)

17. The Cambridge history of Japan: Ancient Japan. Cambridge, Cambridge University Press, 1993, vol. 1, 602 p.

18. *Jinnō-shōtōki* [A chronicle of gods and sovereigns], scrolls 1st-3rd. In: *Jinnō-shōtōki hyōshaku* [Exegesis of A chronicle of gods and sovereigns]. Tokyo, Meiji-shoin, 1925, 4, 304 p. (In Japanese)

19. *Jinnō-shōtōki* [A chronicle of gods and sovereigns]. In: Kitabatake Chikafusa. A chronicle of gods and sovereigns: *Jinnō-shōtōki*. Transl. by Paul Varley. New York, Columbia university press, 1980, 300 p.

20. Tanaka Takashi. *Nihon-no kodai kokka to moro sizoku* [A Japanese ancient state and families] [Web resource]. URL: <http://www.h4.dion.ne.jp/~munyu/ookimikeizu/ihukub.htm> (accessed July 12, 2018). (In Japanese)

21. *Ibukibe-uji-no keizu* [Genealogy of Ibukibe family]. In: Tanaka Takashi. *Nihon-no kodai kokka to moro shizoku* [A Japanese ancient state and families] [Web resource]. URL: <http://www.ph4.dion.ne.jp/~munyu/ookimikeizu/ihukub.htm> (accessed July 12, 2018). (In Japanese)

22. *Sanguo-zhi* [History of Three Kingdoms]. Shanghai, Han-yü dacidian chubanshe, 2004, vol. 2, pp. 532-549. (Er shi si shi quan yi [Translate of all 24 dynastic history]). (In Chinese)

23. Murayama Kenji. *Dare-ni-mo kakenakatta Yamatai-koku* [Who else haven't written about Yamatai-koku]. Tokyo, Kōsei shuppan-sha, 1980, 284 p. (In Japanese)

24. Sano Yamato. *Nihon-no akebono* [The dawn of Japan]. Tokyo, Shōhō shoten, 1959, 282 p. (In Japanese)

25. Maki Kenji. "Gishi-wajin-den" (Chin. "Weizhi-wozhen-zhuan")-seikai-no jōken [Condition of the correct understanding of "Weizhi-wozhen-zhuan"]. In: *Shirin* [Historical sphere]. Kyoto, 1970, vol. 53, No. 5, pp. 81-116. (In Japanese)

26. *Nihon zenshi* [Japanese complete history]. Tokyo, Tōkyō-daigaku shuppankai, 1958, vol. 1, 321 p. (In Japanese)

27. Katayama Masao. "Gishi-den" (Chin. "Wozhen-zhuan")-naka-no hōkō-ritei-ra-no kosatsu [Consideration on the direction and distance in "Wozhen-zhuan"]. In: *Nihon-rekishi* [The Japanese history]. 1954, No. 70, pp. 2-13. (In Japanese)

28. Vorob'ev M. V. *Iaponiia v III-VII vekakh* [Japan in the 3rd-7th centuries]. Moscow, Nauka, 1980, 344 p. (In Russ.)

29. Uemura Seiji. *Yamatai-koku, Kuna-koku, Touma-koku* [Yamatai, Kuna, Touma countries]. In: *Shigaku-zasshi* [Historical study magazine]. 1955, vol. 64, No. 12, pp. 19-30. (In Japanese)

30. Wedemeyer A. *Japanische Frühgeschichte (bis 5 Jh. n.)* [Japanese early history (up to 5 cent.)]. Tokyo, Dt. Gesellsch. f. Natur- u. Völkerkunde Ostasiens, 1930, xvi, 346 p. (In German)

31. Suroven' D. A. *Problema perioda "vos'mi pravitelei" i razvitie gosudarstva Iamato v tsarstvovanie Mimaki (gosudaria Sudzina)* [The Problem of the "Eight Rulers" Period and the development of the Yamato state in the reign of Mimaki (sovereign Sujin)]. In: *Izvestiia Ural'skogo gosudarstvennogo universiteta: gumanitarnye nauki. Vyp. 2* [News of Ural State University: Humanities. Iss. 2]. Ekaterinburg, UrGU, 1999, No. 13, pp. 89-113. (In Russ.)

32. Suroven' D. A. *Obez'd Vostochnykh territorii gosudarem Ōtarasi-khiko i administrativno-territorial'nye reformy nachala 40-kh godov IV veka v Iamato* [Detour of the Eastern territories by Ōtarashi-hiko and administrative-territorial reforms of the early 1940s in Yamato]. In: *Ural'skoe vostokovedenie. Mezhdunarodnyi*

al'manakh [Ural Oriental Studies. International almanac]. Ekaterinburg, Izd-vo Ural'skogo un-ta, 2011, iss. 4, pp. 10-39. (In Russ.)

33. *Kūji-honki*, in 10 scrolls [Basic records on the ancient matters]. In: *Sendai kuji-honki*, scrolls 1st-10th [Basic records on the ancient matters of past centuries] [Web resource]. URL: <http://www.h4.dion.ne.jp/~munyu/kujihonki/kujiki.htm> (accessed July 12, 2018). (In Japanese)

34. Nihongi: Chronicles of Japan from the earliest times to A.D. 697. London, Allen, 1956, part 2, 444 p.

35. *Kojiki* (“*Nihon koten bungaku zenshū*”) [Records on the ancient matters (“The complete series of Japanese classical literature”)]. Tokyo, Shōgakkan, 2001, 464 p. (In Japanese)

36. “*Kanchū-keizu*”-*chūki*, *nukigaki* [Explanatory note on “Genealogy with investigation and notes”, extract]. In: *Shintō-taiki-kensan-kai, henshū-hakko, shintō-taiki, koten-hen, 13* [Shinto books series editing society, editing publication, Shinto books series, classic, vol. 13] [Web resource]. URL: <http://www.max.hi-ho.ne.jp/mkat/kanntyu-keizu/23-nukigaki-hoakari-takakurazi.htm> (accessed July 12, 2018). (In Japanese)

37. Svetlov G. E. *Kolybel' iaponskoi tsivilizatsii: istoriia, religiia, kul'tura* [Cradle of Japanese civilization: history, religion, culture]. Moscow, Iskusstvo, 1994, 271 p. (In Russ.)

38. Suroven' D. A. *Vozniknovenie ranneobovladel'cheskogo gosudarstva v Iaponii (I v. do n. e. - III v. n. e.)* [The Emergence of an early ownership state in Japan (1st century BC-3rd century AD)]. In: *Problemy istorii, filologii, kul'tury* [Problems of history, philology, culture]. Moscow, Magnitogorsk, In-t arkheologii RAN – MGPI, 1995, pp. 150-175. (In Russ.)

39. Hashimoto Masukichi. *Ancient Japan studied in the light of Far Eastern history*. In: Hashimoto Masukichi. *Tōyō-shi-jō-yori mi-taru nihon jō-ko-shi kenkyū* [Ancient Japan studied in the light of Far Eastern history]. Tokyo, Tōyōbunko, 1956, pp. 1-7. (In Japanese)

40. Munro N. G. Prehistoric Japan. Yokohama, Fukuin insatsu gōshi kaisha, 1911, 706 p.

41. *Hou-han-shu* [History of Late Han]. Beijing, Zhonghua shujū, 1965, vol. 10, pp. 2820-2822. (In Chinese)

42. Bichurin N. Ia. *Sobranie svedeniĭ o narodakh, obitavshikh v Srednei Azii v drevnie vremena* [Collection of information on peoples living in Central Asia in ancient times]. Moscow, Leningrad, Izd-vo AN SSSR, 1950, vol. 2, 336 p. (In Russ.)

43. Young John. The location of Yamatai: a case study in Japanese historiography, 720-1945. Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1958, 205 p.

44. Higo Kazuo. *Yamato-to site-no Yamatai* [Yamatai as Yamato]. In: *Kodaishi-kenkyū: Yamatai-koku* [An ancient history study: Yamatai country]. Tokyo, 1956, pp. 1-44. (In Japanese)

45. Maki Kenji. *Kyūshū-no seiji-tiri-ni kansuru “Gishi-wajin-den”* (Chin. “*Weizhi-wozhen-zhuan*”) to “*Nihon-shoki*” to-no renzoku-no mondai [Consecutive problems with “Weizhi-wozhen-zhuan” and the “Nihon-shoki” about the political geography of Kyushu]. In: *Nihon-rekishi* [The Japanese history]. 1969, No. 248, pp. 143-149. (In Japanese)

46. Maki Kenji. *Dai-ni-san-seiki-ni okeru wajin-no shakai* [Society of Wajin in the 2st-3th century]. In: *Shirin* [Historical sphere]. Kyoto, 1962, vol. 45, No. 2, pp. 1-36. (In Japanese)

47. Inoue Kaoru. *Yamatai-koku-mondai to kenkyū-no genjō* [The problem of Yamatai country and present conditions of the its study]. In: *Nihon-rekishi* [The Japanese history]. 1969, No. 248, pp. 150-164. (In Japanese)

48. Sakamoto Tarō. “*Gishi-wajin-den*” (Chin. “*Weizhi-wozhen-zhuan*”)-*zakkō* [“Weizhi-wozhen-zhuan” random observations]. In: *Kodaishi-kenkyū: Yamatai-koku* [An ancient history study: Yamatai country]. Tokyo, 1956, pp. 122-156. (In Japanese)

49. Miura Yōnin. *Hadaka nihon-shi* [Nude Japanese history]. Tokyo, Saikō shinsha, 1958, 271 p. (In Japanese)

50. Kujira Kiyoshi. *Nihon-koku-tanjō-no nazo* [Mystery of the Japan birth]. Tokyo, Nihon bungeisha, 1978, 268 p. (In Japanese)

51. Kiuner N. V. *Kitaiskie izvestiia o narodakh Iuzhnoi Sibiri, Tsentral'noi Azii i Dal'nego Vostoka* [Chinese News of the Peoples of South Siberia, Central Asia and the Far East]. Moscow, Izd-vo vost. lit-ry, 1961, 391 p. (In Russ.)

52. Saeki Yūsei. *Kodai kokka-no keisei* [The ancient state formation]. In: *Nihon-rekishi* [The Japanese history]. 1969, No. 254, pp. 73-85. (In Japanese)

53. Tanaka Katsuzō. *Jingū-denshō-kōryaku* [Brief overview of the stories about the empress Jingū]. In: *Tokushima-daigaku gakugei kiyō* [University of Tokushima arts and sciences bulletin]. 1967, vol. 16, pp. 1-35. (In Japanese)

54. *Nihon-rekishi dai-jiten* [The big dictionary of Japanese history]. Tokyo, Kawade sebō shinsha, 1962, vol. 19. (In Japanese)

55. Maezava Terumasa. *Yayoi-funkyūbo to kofun-no sōshutsu* [Yayoi tumulus and creation of the old burial mound]. In: *Nihon-rekishi* [The Japanese history]. 1990, No. 501, pp. 52-70. (In Japanese)
56. Yamao Yukihisa. *Nihon kodai ōken-keisei shiron* [Historical essay on Japanese ancient monarchic power formation]. Tokyo, Iwanami shoten, 1983, 486, 15 p. (In Japanese)
57. *Lian-shu* [Liang dynasty history]. Shanghai, Han-yü dacidian chubanshe, 2004, pp. 705-733. (Er shi sy shi tsiuan' i [Translate of all 24 dynastic history]). (In Chinese)
58. *Tai ping-yü-lan*. Beijing, Zhonghua shujū, 1962, vol. 4, pp. 3455-3474. (In Chinese)
59. Shigematsu Akihisa. "Gishi-wajin-den" (Chin. "Weizhi-wozhen-zhuan")-o meguru ni-san-no mondai [Two or three problems over "Weizhi-wozhen-zhuan"]. In: *Nihon-rekishi* [The Japanese history]. 1973, No. 301, pp. 100-116. (In Japanese)
60. Ishii Ryosuke. A history of political institutions in Japan. Tokyo, University of Tokyo Press, 1980, 172 p. (In Japanese)
61. Matsumoto Seichō. *Seichō-tsūshi* [History of Seichō expert]. Tokyo, Kōdansha, 1977, vol. 2, 280 p. (In Japanese)
62. *Kojiki* ("Nihon koten zenshū") [Records of ancient matters ("The complete series of Japanese classic")]. Tokyo, Asahi shimbun shakan, 1968, vol. 2, 354 p. (In Japanese)
63. Ermakova L. M. *Tri tipa ritual'nykh tekstov drevnei Iaponii* [Three types of ritual texts of ancient Japan]. In: *Religii drevnego Vostoka* [Religions of the ancient East]. Moscow, Vost. lit-ra, 1995, pp. 259-301. (In Russ.)
64. Fel'dman-Konrad N. I. *Iaponsko-russkii uchebnyi slovar' ieroglifov* [Japanese-Russian training dictionary of characters]. Moscow, Russkii iazyk, 1977, 680 p. (In Russ.)
65. Meshcheriakov A. N. *Drevniaia Iaponia: buddizm i sintoizm* [Ancient Japan: Buddhism and Syntoism]. Moscow, Nauka, 1987, 192 p. (In Russ.)
66. *Mononobe-uji-no kudenshō* [The Selected oral tradition of Mononobe clan]. In: "Sintō-taikei" "jinja-hen Ōmiwa – Isonokami" sintō-taikei-hensai-kai ["Shinto book series" "Shinto shrine volume Ōmiwa, Isjnokami" Shinto book series editing society] [Web resource]. URL: <http://www.h4.dion.ne.jp/~munyu/ookimikeizu/kudensyo.htm> (accessed August 12, 2018). (In Japanese)
67. *Isonokami-jingū ryakki* [Brief records of Isonokami Shinto shrine] [Web resource]. URL: <http://kamnavi.jp/mn/nara/isokami.htm> (accessed July 12, 2018). (In Japanese)
68. *Iaponsko-russkii slovar'* [Japanese-Russian dictionary]. Pod red. B. P. Lavrent'ev. Moscow, Russkii iazyk, 1984, 696 p.
69. *Norito. Semmyo* [Prayers. Imperial decrees]. Per. so staroiaponskogo L. M. Ermakovoi. Moscow, Nauka, 1991, 299 p. (In Russ.)
70. *Kogoshūi. Part 1* [Gleanings from Ancient Stories] [Web resource]. URL: <http://www.ceres.dti.ne.jp/~alex-x/wakan/kogo1.html> (accessed July 12, 2018). (In Japanese)
71. *Tango-no kuni-no fudoki* [Tango province historical and topographical records]. In: *Tango shiryō sōsho* [Tango historical materials library]. Comp. Nagahama Uhei. Miya-tsu, Tango shiryō sōsho kankōkai, 1927, iss. 2, pp. 1-12. (In Japanese)
72. *Amabe-uji-no keizu* [Genealogy of Amabe clan] [Web resource]. URL: <http://www.h4.dion.ne.jp/~munyu/ookimikeizu/ama-be.htm> (accessed July 12, 2018). (In Japanese)
73. *Shinsen-shōji-roku*, in 3 parts [New selection and record of hereditary titles and family names]. In: Saeki Arikiyo. "Shinsen-shōji-roku"-no kenkyū. *Hombun-hen* [Study of "New selection and record of hereditary titles and family names". Text]. Tokyo, Yoshikawa kobunkan, 1962, pp. 149-350. (In Japanese)
74. *Shinsen-shōji-roku*, in 30 scrolls [New selection and record of hereditary titles and family names]. In: Saeki Arikiyo. "Shinsen-shōji-roku"-no kenkyū. *Hombun-hen* [Study of "New selection and record of hereditary titles and family names". Text]. Tokyo, Yoshikawa kobunkan, 1962. [Web resource]. URL: <http://www.h4.dion.ne.jp/~munyu/sujroku.html> (accessed July 12, 2018). (In Japanese)
75. *Owari-uji* [Owari clan] [Web resource]. URL: http://www.h4.dion.ne.jp/~munyu/kujihonki/Owari_gen02.files/mokujik.htm (accessed August 12, 2018). (In Japanese)
76. *Bunken-wa kataru – nihon-jinwa*, sono 5 [The talking about the documents – Japan myth, 5] [Web resource]. URL: <http://www.inoues.net/yamahonpen10a.html> (accessed July 12, 2018). (In Japanese)
77. Ishida Ichirō. *Shinwa to rekishi* [A myth and the history]. Tokyo, Sinchōsha, 1960, 54 p. (In Japanese)
78. Ermakova L. M. *Rechi bogov i pesni liudei: ritual'no-mifologicheskie istoki iaponskoi literaturnoi estetiki* [Speeches of Gods and songs of people: ritual-mythological origins of Japanese literary aesthetics]. Moscow, Vost. lit-ra, 1995, 272 p. (In Russ.)

79. Kobaiashi Yukio. *Sankaku-en-shin-jū-kyō-no kenkyū: katashiki bunrui-hen* [The study of the triangle-edged mirror with the relief of gods and animal: model classification]. In: *Kyōtō-daigaku bungaku-bu kenkyū kiyō* [Study bulletin of Literature department of Kyoto University]. 1971, No. 13, pp. 96-170. (In Japanese)
80. Onoyama Setsu. *Sankaku-en-shin-jū-kyō-no chūzō-hō to dōnan-kyō* [Casting and manufacturing methods of the triangle-edged mirror with the relief of gods and animal, and mirrors of one mold]. In: *Shirin* [Historical sphere]. 1998, No. 81 (1), pp. 1-37. (In Japanese)
81. Nishikawa Toshikatsu. *Sankaku-en-shin-jū-kyō to Himiko-no kagami* [The triangle-edged mirror with the relief of gods and animal, and mirrors of Himiko]. In: *Nihon kōkōgaku* (Nihon kōkōgaku kyōkai) [Japanese archeology]. 1999, vol. 6, No. 8, pp. 87-99. (In Japanese)
82. *Sankaku-en-shin-jū-kyō-no nazo* [Mystery of the triangle-edged mirror with the relief of gods and animal] [Web resource]. URL: <http://inoues.net/mystery/3kakubuchi.html> (accessed March 2, 2020). (In Japanese)
83. Suroven' D. A. *Pravovoi status lits bez grazhdanstva v drevneiaponskom prave: bemin v IV - seredine VII vekov* [Legal status of stateless persons in ancient Japanese law: *bemin* in the 4th to mid-7th centuries]. In: *Pravo. Zakonodatel'stvo. Lichnost'* [Law. Legislation. Personality]. 2012, No. 2 (15), pp. 18-29. (In Russ.)
84. Suroven' D. A. *Pravovoi status lits bez grazhdanstva v drevneiaponskom prave: seikō v I-III vekakh* [Legal status of stateless persons in ancient Japanese law: *seikō* in the 1st to 3rd centuries]. In: *Pravo. Zakonodatel'stvo. Lichnost'* [Law. Legislation. Personality]. 2012, No. 1 (14), pp. 14-22. (In Russ.)
85. *Slovar' chtenii geograficheskikh nazvanii Iaponii* [Dictionary of geographical names readings of Japan]. Moscow, ID "Muravei-Gaid", 1998, 688 p. (In Russ.)

УДК 398.224(=512.153)
DOI 10.25587/k3804-4667-0763-p

Ю. И. Чаптыкова

Хакасский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории

МОТИВ ЧУДЕСНОГО РОЖДЕНИЯ ГЕРОЯ В ХАКАССКОМ ГЕРОИЧЕСКОМ ЭПОСЕ

Аннотация. Как считают многие исследователи, мотив о чудесном зачатии и чудесном рождении детей является очень древним, характерен для мифологий многих народов. Актуальность темы исследования связана с изучением вопросов интерпретации мотивов о чудесном рождении хакасского героического эпоса. В данной статье рассматриваются мотивы, связанные с чудесным появлением главного героя, его тесная связь с элементами мифологических представлений, а также с традиционной обрядностью. Основная цель статьи – посредством анализа сюжетных мотивов выявить их особенности, определить виды мотивов чудесного рождения героя в хакасском героическом эпосе, систематизировать. Для достижения данной цели автор проследил отражение в тексте героических сказаний мотива происхождения героя эпоса от лошади, мотива происхождения героя эпоса от камня, мотива чудесного зачатия, чудесного рождения у престарелых родителей, непорочное зачатие. Для осуществления поставленной цели исследования использованы описательный, сопоставительный методы. Новизна исследования заключается в детальном исследовании мотива, связанного с происхождением главного героя *алыптыг нымах*.

Автором исследования были рассмотрены мотивы, которые часто встречаются в тюрко-монгольских эпосах, так и акцентировано внимание на более редких мотивах чудесного рождения. В хакасском героическом эпосе встречается мотив непорочного зачатия, где главный герой рождается от силы мысли. Также разработан мотив чудесного появления, когда ребенок умеет говорить, находясь во чреве матери. Подобный мотив имеется и в якутском эпосе олонхо. Сиротство богатыря от незнания своего рода редко встречается в хакасских героических сказаниях, но данный мотив характерен для эпической традиции, в частности в якутском олонхо встречается одинокий герой, не знающий своего родства.

В древнейших традициях хакасского эпоса характерны мотивы бездетности престарелых родителей и чудесного рождения ребенка в этой семье. Богатыри, рожденные в переломный момент, когда разрушается чурт, угоняется скот, сразу же имеют какие-нибудь волшебные способности (быстрый рост, великую силу, способность к оборотничеству, имеют волшебные предметы). Поздно родившийся наследник – будущий защитник своего народа и владения.

Ключевые слова: героический эпос, традиции, мифы, мотивы, сюжеты, главный герой, мотив бездетности, мотив чудесного рождения, культ коня, культ камня, гор.

Yu. I. Chaptykova

Motif of the hero's miraculous birth in the Khakas heroic epic

Abstract. According to many researchers, the motif of the miraculous conception and the miraculous birth of children is very ancient and typical for the mythologies of numerous ethnic groups. The relevance of the research theme is related to the study of the interpretation of motifs about the miraculous birth of the Khakas heroic epic. This article examines the motifs connected with the miraculous appearance of the main character, its close connection with the elements of mythological representations, as well as with traditional rites. The main purpose of the article was to analyze the main motifs of the birth of the main character in *alyptyg nymakh*. To achieve this aim, the author traced the reflection in the text of the heroic legends the motif of the origin of the hero of the epic from the horse, the motif of the origin of the hero from the stone, the motif of the miraculous conception, the

ЧАПТЫКОВА Юлия Иннокентьевна – к. филол. н., с. н. с. сектора фольклора Хакасского научно-исследовательского института языка, литературы и истории, Абакан, Россия.

E-mail: yuliya-hakasiya@mail.ru

ШАПТЫКОВА Yulia Innokentievna – Candidate of Philological Sciences, Senior Researcher of the Folklore sector, Khakas Research Institute of Language, Literature and History, Abakan, Russia.

E-mail: yuliya-hakasiya@mail.ru

miraculous birth of old parents, the immaculate conception. Descriptive and comparative methods were used to implement the research goal. The novelty of the study lies in a detailed study of the motif related to the origin of the main character *alyptyg nymakh*.

The author of the study considered the motifs that are often found in the Turkic-Mongol epics, and focused on the more rare motifs of the miraculous birth. In the text of *alyptyg nymakh*, we can find the motif of the immaculate conception, where the main character is born by the power of thought. Here it is also developed the motif of the miraculous appearance, when the child can speak while being in the womb of his mother. A similar motif is found in the Yakut epic *olonkho*. Loneliness of the hero from the ignorance of his family can be rarely found in the Khakas heroic tales, but this motif is typical for the epic tradition, in particular in the Yakut *olonkho* we can meet with a lonely hero, who does not know his family.

In the ancient traditions of the Khakas epic, the motifs of childlessness of elderly parents and the miraculous birth of a child in this family are very typical. Heroes born at the critical moment when the *Chyurt* is destroyed, the cattle are stolen, suddenly start having some magical abilities (rapid growth, great strength, the ability to become the werewolf, have some magic items). A late-born heir is the future defender of his people and their property.

Keywords: heroic epic, traditions, myths, motifs, plots, main character, motif of childlessness, motif of a miraculous birth, cult of a horse, cult of a stone, mountains.

Введение

В *алыптыг нымахах* (хакасских героических сказаниях) представлены архаические сюжеты, бытовавшие во многих эпических традициях. Наибольшей стабильностью обладает мотив чудесного рождения героя. Архаический мотив чудесного рождения вытекает из мотива бездетности. В своем известном труде В. М. Жирмунский подробно останавливается на мотиве чудесного зачатия и чудесного рождения младенца. Он подчеркивает: «Легенды о чудесном зачатии и рождении будущего героя имеют одинаково широкое и повсеместное распространение в эпосе, мифе и сказке», «что мотив чудесного рождения ребенка встречается в раннем эпосе» [1, с. 163]. Другой исследователь Е. М. Мелетинский отметил, что «героем в мифе и вообще в архаическом фольклоре может быть только мифологический персонаж. На это часто указывают его чудесное рождение, умение говорить во чреве матери, магические способности и т. д.» [2, с. 227], рассмотрев этот мотив в сказках, выявил его исторические основы. В результате исследований В. Я. Пропп доказал, что мотив чудесного рождения неоднороден по своему происхождению, в его эволюции существуют несколько этапов, и выделил следующие три группы источников его происхождения:

- 1) мотивы, восходящие к мифам о создании первых людей;
- 2) представления, связанные с тотемизмом;
- 3) представления, связанные с живительной силой растительной природы (иногда с элементами тотемизма) [3, с. 237].

Мифологизм в хакасском героическом эпосе активно стал изучаться в 70-80 гг. XX в. Древнейшим сюжетам и мотивам в хакасских *алыптыг нымахах* посвящены статьи таких хакасских исследователей, как М. И. Боргояков [4, 5], И. Л. Кызласов [6], В. Е. Майногашева [7-10], Н. С. Чистобаева и др.

В хакасской фольклористике мотив чудесного рождения частично рассматривался в работах о героическом эпосе хакасов. В монографии «Хакасское народное поэтическое творчество» [11] в статье «Древнейшие *алыптыг нымахи*» В. Е. Майногашева затрагивает вопросы чудесного рождения. В процессе подготовки своих фундаментальных трудов: «Алтын-Арыг. Хакасский героический эпос» и «Хакасский героический эпос: Ай-Хуучин» известный эпосовед также касается мотива чудесного появления богатырей на свет.

Н. С. Чистобаева в своей работе [12] рассматривает мотивы бездетности престарелых родителей и чудесного рождения будущего богатыря.

Целью нашей статьи – в процессе анализа эпических текстов определить виды мотивов чудесного рождения, выявить их особенности в хакасском героическом эпосе.

Мотив происхождения богатырей от лошади

В *алыптыг нымахах* есть мотивы и сюжеты рождения богатырей от лошади. «Мотив происхождения от коней уходит корнями в общую древнюю традицию тюркоязычных племен,

о которой свидетельствует наличие в эпосе ряда тюркоязычных народов Сибири мотива происхождения героя от лошади (у долган, якутов)» [13, с. 25]. В известном хакасском эпосе богатырка Ай-Хуучин рождается от коней – пего-саврасой кобылицы и пего-саврасого жеребца, у Ай-Хуучин имеется брат-близнец – пего-саврасый жеребенок. В героическом сказании «Алтын Арыг» героиня и её Бело-игрневый конь – близнецы, которые вместе рождаются внутри Белой Скалы. По словам В. Е. Майногашевой «здесь отголоски древнейшего близнецного мифа, который в фольклоре хакасов в самостоятельном виде не сохранился. Его основа в эпосе обогащена сюжетом, непосредственно связанным с культом коня, восходящим к тотемическим представлениям древних тюркских предков хакасов» [13, с. 27].

По мнению якутского исследователя А. Ф. Корякиной, «наиболее распространенным мотивом олонхо является мотив происхождения богатырей от лошади» [14, с. 360]. По предположению В. Л. Серошевского, тема в олонхо о якутском богатыре – сыне лошади основана на мифе о том, что «сначала бог сотворил коня, а от него произошел полуконь-получеловек, а уже от последнего родился человек» [15, с. 263].

Мифологический характер имеет мотив происхождения героя от лошади в хакасском героическом сказании «Ай-Хуучин». Сюжет чудесного рождения непосредственно связан с культом коня, восходящим к тотемическим представлениям древних предков хакасов. Ай-Хуучин появляется ханском табуне от породистых лошадей аран чула со своим будущим конем – братом-близнецом. Героиня, только что родившись, спрашивает у коня-отца, как она будучи человеком родилась у коней. Тот отвечает, что по воле богов она родилась человеком. Боги предназначают ей для езды Пего-саврасого коня-близнеца.

Характерной особенностью мотива о рождении в эпических текстах является то, что этот процесс осуществляется под покровительством божеств. Т. е. герои, рожденные чудесным или необычным образом, появляются на свет непосредственно по желанию верховных божеств.

Мотив происхождения героя эпоса от камня

В хакасском героическом сказании «Парамон-хам» («Шаман Парамон»), опубликованном В. Титовым, дореволюционным ученым, герой по имени Ак Ай (Белый Лунь) родился от светящегося, как огонь, белого камня величиною с зайца.

Камень лежит на дне великой Белой реки. Герой Белый Лунь об этом узнает неожиданно от знаменитого, могущественного шамана Парамона, имеющего 9 бубнов, и приказывает доставить белый камень домой – в юрту. В последующем белый камень-мать в трудный момент для героя оказывается рядом с сыном [16, с. 118-126].

К мифологическим относится и мотив чудесного рождения Пис-Тумзух, а затем и богатырки Алтын-Арыг и ее коня внутри Белой Скалы. Белая Скала является как бы материнской утробой, что восходит к очень древним воззрениям о скалах как о священных тотемических центрах. У предков хакасов существовал культ гор, скал. Образ богатырской девы, рожденной родовой Белой Скалой для защиты чурта есть и в более раннем эпосе «Ах Чибек Арыг» [17, с. 40].

В хакасском героическом сказании «Алтын-Арыг» отражен архаический мотив происхождения героя от родового камня. В момент чудесного рождения, когда она возникает из камня внутри Белой Скалы в воинских доспехах, одновременно появляется и ее Бело-игрневый конь. Их души находились в двуглавой Золотой Кукушке в неуязвимом месте – на Золотой Скале хребта Ах сын. После гибели Алтын-Арыг со своим конем превращается в песок и гальку. В конечной части героического сказания «Алтын-Арыг» говорится о чудесном рождении на свет богатыря Таптаан-Арыг, который появился от удара посохом по уцелевшей косточке ступни погибшей Алтын-Арыг, и от удара по копыту, оставшемуся от Бело-игрневого коня, появился его конь.

Главными героями эпоса «Хара-Хан на тёмно-гнедом коне», записанного от известного хайджи-ныхмахчи К. А. Бастаева, являются бездетные супруги Хара-Хан и Хара-Таргах, которые страдают от одиночества, не имея возможности воспитывать детей. По словам жены Хара-Хана, ожидает их жизнь, полная страданий и унижений. Состояние беспомощности выражается сказителем поэтическим клише: «В старости воду из-под льда пить, на солнце сквозь тучи смотреть». Мотив бездетности является одним из древнейших. Хара-Хан в молодости не любивший детей, даже не знал, что жена вырастила сына Кюн-Тиика втайне от него в золотой горе.

Золотая гора, внутри которой вырос Кюн-Тиик, представляется как бы материнской утробой, что восходит к очень древним воззрениям о скалах как священных тотемических центрах и отражает существование культа скал у предков хакасов. Известный фольклорист В. Е. Майногашева пишет: «В хакасских героических сказаниях и в древневосточных космических легендах есть общее – это связь происхождения людей с минералом, так же с животными (конями)» [18, с. 82].

Мотив непорочного зачатия

Непорочное зачатие составляет основу сюжетов во всех мировых религиях и исследовано в специальной литературе. Вера в возможность зачатия без участия мужчин восходит к представлениям о душе как отдельно существующей субстанции. Создательницей рода издревле считалась женщина, главенствующая в период матриархата.

Как считает В. М. Жирмунский, возникновение мотива чудесного рождения связано с представлением людей о партогенезе (т. е. девственном зачатии) [19]. В репертуаре С. П. Кадышева, знаменитого хакасского хайджи-нымахчи, имеется алыптыг нымах «Хан-Кичегей» [20], где главный герой рождается от силы мысли. Когда Алтын-Чюс, отец Хан-Кичегея поднимается на гору, где проживает Чарых-Пуруххан, влюбляется и от этого сильного чувства от одного взгляда происходит зачатие близнецов, один из которых Хан-Кичегей. Чарых-Пуруххан тут же проклял Алтын-Чюса, превратив его с конем в камень. А родившихся детей посулила: девочку – Салачын-Арыг, мальчика – бездетному Ах-Хану. Родившийся чудесным способом Хан-Кичегей становится защитником людей солнечного мира от подземных богатырей.

В эпосе «Ай-Хуучин» дева Ай-Чарых творцом-чайааном определена жить на вершине горы Ах-сын, где будет жить под именем Чарых-Пурухан, т. е. Светлая Пурухан. О поселении святых на горной вершине говорится в одной древневосточной космической легенде. Там сказано: «Народы знают, что место святых людей на горах, на вершинах». Это характерно для бурханизма (буддизма) [18, с. 84]. Герой алыптыг нымаха «Хан-Кичегей», посягнув на святое, разрушил законы, за что был наказан, превращен в камень. А Чарых-Пурухан, будучи святой, не имела возможность жить обыденной жизнью, поэтому детей на воспитание отдала бездетным семьям.

Умение говорить во чреве матери

В героическом эпосе «Хара Хусхун» [21], записанном от П. В. Тоданова, известного сказителя из Таштыпского района, присутствует мотив чудесного рождения. Сказание основано на весьма древних мифологических сюжетах. Сын Алтын-Сарачи уже в утробе слышит горькую скорбь матери об отце его и ее решение уйти из жизни вместе с супругом. Он подает матери голос из утробы, прося ее остаться жить, и обещает ей вернуть отца к жизни [11, с. 86]. В якутском олонхо «Богатырь Дыырай» также имеется похожий мотив, где герой, будучи в утробе, начинает действовать [22, с. 54]. Сходство героев и в том, что Хан-Сарачи, родившись, сразу быстро бегают, проваливаются в подземный мир, где занимается поиском своего отца, используя хитрость, волшебные умения и способность к оборотничеству. Сюжет спускания героя с одного мира в другой есть и в якутском олонхо, где герой спускается верховным божеством из небесного мира в земной. Данный мотив также встречается в известном киргизском эпосе «Манас». Так, исследователь К. Мифтаков отмечал, что южные варианты эпоса «Манас» наиболее архаичные. Среди древних мотивов выделяется мотив способности ребенка говорить, находясь еще в утробе матери. Он говорит матери, где он должен родиться, сообщает свое желание родиться с ветками таволги и, играя, чтобы быть таким же крепким, как древесина на этих кустарниках [23, с. 1267].

Мотив сиротства богатыря от незнания своего рода

Экспозиция героического эпоса «Алтын-Сабах на светло-сером коне» [24] талантливого сказителя К. А. Бастаева традиционна, время действия восходит ко времени первотворения. Обычно место локализации персонажей в хакасском эпосе указывается условно, в данном сказании главные герои обитают на хребте Алтай. Затем во вступлении мы видим разоренный чурт, где в яме спрятанный от врагов ребенок. Девочка не знает о своих родителях и тайны своего происхождения: «Вскормившего отца не знающая, выкормившей матери не знающая». Данный сюжет часто встречается в саяно-алтайском эпосе, иногда речь идет о брате и сестре, не имеющих родителей и вынужденных дать друг другу имена. Алтын-Сабах, старшая из

спасенных бело-буланым конем троих детей, нарекает именем свою младшую сестру Алтын-Чачах и брата Алтын-Теека. Всех детей богатыря Алтын-Саппа спасает бело-буланный конь, который служит уже третьему поколению.

Как во всех сюжетных мотивах о чудесном рождении описывается быстрый рост, волшебные способности героев. Интересен образ Алтын-Сабах, которая наделена полномочиями нарекать своих братьев, впадает в трехдневный сон, является защитницей чурта, владеет живой стрелой-хосто, способной оживать в полете и самой поражать цель, способностью к оборотничеству. Она обладает знанием о суженой своего брата Алтын-Теека, о препятствиях, которые ожидают его в пути к своей «далекой» невесте [25, с. 69-73].

В раннем эпосе героями являются персонажи «вскормившего отца не знающие, выкормившей матери не знающие». Так, сказании «Хара Хусхун» на вершине девятигранной железной стелы проживают незнающие своего происхождения брат с сестрой. Сестра нарекает брата, дает ему достойное имя, обладает магическими знаниями. Свататься к героине «Хара Хусхуна» приезжает такой же богатырь-одиночка, незнающий своего происхождения. Экспозиция героического эпоса «Хара Хусхун» необычна, время действия тут описано конкретно: «когда черноголовые люди ходили в одеждах из шкур, время, когда народ еще не питался зерновыми культурами». Место локации почти святое: на хребте проросшей через три слоя земли железной стеле, где девственная чистота, в которой нет места болезням, спокойное безветренное место, где текущая вода не замерзает, тело умершего не портится. В шорском героическом эпосе также часто встречается герой, не знающий своих родителей и тайны своего происхождения. Так, например, о богатыре Кан-Кесе говорится:

Вскормившего его, отца своего не знал,
Родившую и кормившую его, мать свою не знал,
Совсем одинокий жил [26, с. 27].

Стремление объяснить одиночество героя привело в ряде случаев к введению мотива сироты, выросшего без отца и впоследствии выполняет долг родовой мести [27, с. 297]. Мотив сироты вырос из мотива рождения от пожилых супругов, когда герой появляется в момент разрушения владения родителей богатыря и угона скота. Как отмечает В. Е. Майногашева, «в отношении Алтын Арыг и Хара Хусхуна, о родителях которых сначала ничего неизвестно, позднее выясняется, что их отец погиб в борьбе с духом земли («чир ээзи») Чик Тасом» [11, с. 77].

Мотив чудесного рождения от престарелых родителей

Богатые стада и табуны лошадей – залог благополучия ханов-правителей. Поэтому распространен мотив угона и возвращения скота, захват отдельных племен был обычаем самовластных правителей. Легкой добычей становились стада ханов преклонного возраста, не имеющих детей. Именно в этот период в алыптыг ныхахе появляется множество новых героев и персонажей, появляется мотив о бездетных родителях и мотив чудесного рождения. Богатыри, рожденные в переломный момент, когда разрушается чурт, угоняется скот, сразу же имеют какие-нибудь волшебные способности (быстрый рост, великую силу, способность к оборотничеству, имеют волшебные предметы). Поздно родившийся наследник – будущий защитник своего народа и владения.

Данный мотив весьма распространен в хакасском героическом эпосе, так и других сибирских народов. В. Е. Майногашева в своей статье «О хакасском героическом эпосе и алыптыг ныхахе “Ай-Хуучин”» пишет, что «к числу алыптыг ныхахов о ханской чете с поздним рождением наследника относятся сказания “Хара-Хан, который ездит на Темно-гнедом коне” [28], “Ах-Хус, который ездит на Бело-буланом коне” [29], “Хан-Алып, который ездит на Буром коне” [30], “Чибет-хан” [31] и др. Многие богатыри, родившиеся от старых родителей, очень рано проявляют героический характер. Часто их спасателями оказываются преданный конь, жеребенок или жеребята» [13, с. 20].

В сказании «Алтын-Чюс» [32], записанного от знаменитого сказителя С. П. Кадышева, Алып-Хан своему верному коню доверяет своего единственного сына. По В. М. Жирмунскому, «конь нарекает имя герою, чудесным образом создает для него “народ и скот”, указывает суженую ему невесту, предупреждает о сказочных препятствиях на пути к ней и научает, как преодолеть эти препятствия, переносит героя через безбрежные водные рубежи, на край света, “где

небо и земля сходятся”. Он воскрешает убитого героя живой водой или вытягивает его из подземной темницы, опуская в семидесятисаженную яму один волосок своего хвоста» [1, с. 24].

В данном алыптыг ныхахе перед чудесным рождением наследника на чурт главного героя, пожилого Алып-Хана, нападают представители подземного мира с целью уничтожения владения и угона народа и скота.

Отсутствие детей у представителей власти, вождей, ханов плохо сказывается на судьбе рода, некому было передать несметное количество скота, бесчисленный народ мог остаться без хана.

В алыптыг ныхахе мотив чудесного рождения от престарелых родителей встречается часто. Бездетность пожилой пары не бывает окончательной и неотвратимой. В сказании «Белый жеребенок и сивый жеребенок», записанное от сказительницы П. В. Сулековой [33], описано типологически известное во многих героических сказаниях волшебное место, где обычно обитают души будущих богатырей. Это вершина земли Ах-сын, Белое молочное озеро (*ax set kbl*), Белая скала с шестью уступами.

Души близнецов находились в золотой и серебряной утках, которые обитали в красивейшем месте на вершине земли Ах-сын. Данный образ в эпосе неслучаен, в хакасской мифологии две утки, птицы-демиурги, сотворившие мир. Мотив чудесного рождения реализуется при помощи чудесного помощника и волшебных предметов. У счастливых родителей родились близнецы мальчик с девочкой. Белый жеребенок и сивый жеребенок являются спасителями детей главного героя, убегая от злого, кровожадного подземного богатыря Хыршотая, избавили от смерти детей Ах-Хана, которые впоследствии победили врагов, восстановили разрушенный чурт.

В героическом сказании «Белый жеребенок и сивый жеребенок» инициатором чудесного рождения пожилой пары является родоплеменной покровитель Моге-Тас, который охраняет и покровительствует шестому поколению Ах-Хана. Образ покровителя генетически восходит к культу предков и священной горы. В сказаниях именно дед, живущий в Белой скале, или «неумирающие деды» (по А. И. Чудоякову), выступает инициатором сотворения ханского наследника [34].

В героическом сказании «Ах-Хан на белобуланом коне» [35], записанного от известного сказителя С. И. Шулбаева, у пожилых родителей чудесным образом появляются близнецы. Сюжетный мотив чудесного рождения в хакасском героическом эпосе часто связан с близнецным мифом. Главный герой Ах-Хан спасает птенцов Кии Хара Хуса, которых каждый год съедала девятиглавая гремучая змея (сыр чылан). Затем именно эта птица становится защитником трех поколений героев данного эпоса.

В сказании «Ах-Хан на белобуланом коне» волшебное место, где обитают души детей локализуется на вершине белого и синего тасхылов, где расположены золотое и серебряное озера. В яйцах золотой и серебряной уток, которые плавали в этих волшебных озерах, находились души близнецов. Мотив чудесного рождения реализуется при помощи птицы Кии Хара Хус.

В сказании «Ах-Хан на белобуланом коне» два близнеца, родившиеся у пожилых супругов, также имеют отношение к «светлому» и «темному» началу: Кун-Арыг (Чистое солнце) и Ай-Мирген (Метка Луна) имеют небесных покровителей солнце и луну. Ай-Мирген обладает способностью перевоплощаться то в «светлого», то в «темного» алыпта. Когда он находится в солнечном мире, он благородный, добрый богатырь, который борется с подземными чудовищами за свой чурт, за свой народ. Если он попадает в подземный мир, Ай-Мирген превращается в «темного» алыпта, пускающего «живую» стрелу, которая уничтожает все живое. Остановить «всее уничтожающую» стрелу может только сам богатырь, супруга, достав из священного места воду из золотого озера, дает испить Ай-Миргену, тот превращается в «светлого» алыпта [36, с. 510].

Образ близнецов часто встречается в дуалистических мифах. Там они носят эпитет Божественных близнецов и воспринимаются как культурные герои. Их рассматривают как героев, соприкоснувшихся со сверхъестественной силой. Причем один из близнецов связывается со всем хорошим, другой – со всем плохим, а вместе уравновешивающим доброе и злое начало.

Заключение

Таким образом, в хакасском героическом эпосе встречается разные виды чудесного рождения героя. В статье мы рассмотрели мотивы божественного происхождения, чудесного зачатия и мотива чудесного рождения от престарелых родителей. Здесь мы также обозначили более

конкретные сюжетные мотивы, которые полнее показывают разнообразие разработок данных типов чудесного происхождения героев при соблюдении общих традиций эпоса.

Можно определить, что мотив чудесного зачатия героя тесно связан с мифологическими воззрениями хакасского народа. Изучение мотивов чудесного зачатия и рождения героя показали, что они своими корнями уходят в мифы древних хакасов, связанные с тотемными животными, с различными природными элементами, раскрывают большие определенные перспективы для дальнейшего изучения данного мотива.

Литература

1. Жирмунский В. М. Народный героический эпос. – Москва ; Ленинград : Гос. изд-во худ. лит-ры, 1962. – 435 с.
2. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. – Москва : Вост. лит-ра, 2006. – 407 с.
3. Пропп В. Я. Фольклор и действительность. Мотив чудесного рождения. – Москва : Наука, 1976. – 322 с.
4. Боргояков М. И. Гуннско-тюркский сюжет о прародителе-олене (быке) // Советская тюркология. – 1976. – № 3. – С. 55-59.
5. Боргояков М. И. Отражение древних евразийских мифологических сюжетов в хакасском фольклоре // Проблема скифо-сибирского культурно-исторического единства : тезисы докладов Всесоюзной археологической конференции (г. Кемерово, 14-17 ноября 1979 г.). – Кемерово : [б. и.], 1979. – С. 148-150.
6. Кызласов И. Л. Гора – прародительница в фольклоре хакасов // Советская этнография. – 1982. – № 2. – С. 83-92.
7. Майногашева В. Е. Образ Хуу Иней в хакасском героическом эпосе // Исследования по языку и фольклору. Вып. 1. – Новосибирск : Наука, 1965. – С. 202-222.
8. Майногашева В. Е. Сюжет оборотня-трехглавой змеи (змея) в хакасском и алтайском эпосе // Эпическое творчество народов Сибири и Дальнего Востока : материалы Всесоюзной конференции фольклористов (г. Якутск, 15-17 июня 1977 г.). – Якутск : Якутский филиал СО АН СССР, 1978. – С. 55-59.
9. Майногашева В. Е. Некоторые сюжеты сивого (синего) и черного быков в фольклоре саяно-алтайских народов // Алтайский фольклор и литература : материалы Улагашевских чтений 1977-1978 гг. / отв. ред. А. И. Алиева. – Горно-Алтайск : Алтайское кн. изд-во, 1982. – С. 137-148.
10. Майногашева В. Е. Хакасская и тувинская версии эпоса о Похта-Кирисе (Бокту-Кирише) // Типология народного эпоса : сб. ст. / отв. ред. В. М. Гацак. – Москва : Наука, 1975. – С. 82-91.
11. Унгвицкая М. А., Майногашева В. Е. Хакасское народное поэтическое творчество. – Абакан : Хакасское кн. изд-во, 1972. – 311 с.
12. Чистобаева Н. С. Героический эпос хакасов : тематика и поэтика. – Абакан : Бригантина, 2015. – 170 с.
13. Майногашева В. Е. О хакасском героическом эпосе и алыптых нымахе «Ай-Хуучин» // Хакасский героический эпос : Ай-Хуучин / запись и подг. текста, пер., вступ. ст., примеч. и коммент., прил. В. Е. Майногашевой. – Новосибирск : Наука, 1997. – С. 11-47.
14. Корякина А. Ф. Архаические мотивы о чудесном появлении богатыря в эпической традиции тюрко-монгольских народов // Героический эпос и сказительское искусство народов Евразии : сохранение, изучение и популяризация : материалы Всероссийской науч.-практ. конф. с международным участием, посвященной 100-летию со дня рождения сказительницы Натальи Черноевой (г. Горно-Алтайск, 10-13 сентября 2019 г.). – Горно-Алтайск : БНУ РА «НИИ алтаистики им. С. С. Суразакова», 2019. – С. 359-367.
15. Серошевский В. Л. Якуты. Опыт этнографического исследования. – Санкт-Петербург : Типография Главного управл. уделов, 1896. – 263 с.
16. Титов В. Богатырские поэмы Минусинских татар // Вестник императорского Русского Географического общества. – Санкт-Петербург : [б. и.], 1855. – С. 187-226.
17. Ах Чибек Арыг : Героическое сказание / сост. Т. Г. Тачеева. – Абакан : Краснояр. кн. изд-во, Хакас. отд-ние, 1968. – 180 с. (На хакасском яз.)
18. Майногашева В. Е. Некоторые мифологические и эпические сюжеты и мотивы фольклора хакасов и древневосточные космические легенды // Ежегодник Института саяно-алтайской тюркологии Хакасского гос. ун-та им. Н. Ф. Катанова. Вып. 3. – Абакан : ИСАТ, 1999. – С. 82.

19. Жирмунский В. М. Сказание об Алпамыше и богатырская сказка. – Москва : Изд-во вост. лит-ры, 1960. – 333 с.
20. Хан Кичегей // Алтын Арыг : сборник героических сказаний / отв. ред. Н. Г. Доможаков, И. Ф. Коков. – Абакан : Хакасское кн. изд-во, 1958. – С. 126-227. (На хакасском яз.)
21. Хара Хусхун : героическое сказание / подг. В. Е. Майногашева. – Абакан : Краснояр. кн. изд-во, Хакас. отд-ние, 1977. – 195 с. (На хакасском яз.)
22. Пухов И. В. Якутский героический эпос олонхо. – Москва : Изд-во АН СССР, 1962. – 256 с.
23. Жамгырчиева Г. Т. Чудесное рождение и быстрый рост героя как архаический сюжетный мотив в киргизском эпосе // Молодой ученый. – 2016. – № 9. – С. 1267-1270.
24. Хара торааттыг Хара Хан. Сборник богатырских сказаний, записанных от К. А. Бастаева / сост. В. Е. Майногашева, Л. К. Ачитаева, С. К. Кулумаева. – Абакан : Хакасское кн. изд-во, 2007. – 116 с. (На хакасском яз.)
25. Чаптыкова Ю. И. Особенности сюжетосложения героического эпоса «Алтын-Сабах на светло-сером коне» // Инновационная наука : прошлое, настоящее, будущее : сб. ст. Междунар. науч.-практ. конф. (г. Саранск, 3 июня 2016 г.). В 2 ч. Ч. 2. – Саранск : Омега Сайнс, 2016. – С. 69-73.
26. Дыренкова Н. П. Шорский фольклор. – Москва ; Ленинград : Изд-во АН СССР, 1940. – 448 с.
27. Мелетинский Е. М. Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники. – Москва : Изд-во вост. лит-ры, 1963. – 460 с.
28. Тоданов П. В. «Хара-Хан, который ездит на Темно-гнедом коне». Запись Д. К. Угдыжекова // Рукописный фонд ХакНИИЯЛИ. – Ф. 1. Оп. 1. Д. 71. – л. 6-79. (На хакасском яз.)
29. Сазанакон Д. А. «Ах-Хус, который ездит на Бело-буланом коне». Запись Д. А. Сазанакон // Рукописный фонд ХакНИИЯЛИ. – Ф. 1. Оп. 1. Д. 104. – 109 л. (На хакасском яз.)
30. Тазьмин В. Е. «Хан-Алып, который ездит на Буром коне». Запись Н. Аткиной // Рукописный фонд ХакНИИЯЛИ. – Ф. 1. Оп. 1. Д. 100. – 104 л.
31. Боргояков С. Т. «Чибет-хан». Запись А. Т. Кызласовой // Рукописный фонд ХакНИИЯЛИ. – Ф. 1. Оп. 1. Д. 98. – 82 л. (На хакасском яз.)
32. Алтын Чюс // Алтын Арыг : Богатырские сказания, записанные от С. П. Кадышева / подг. к изд. Т. Г. Тачеевой. – Абакан : Хакасское изд-во, 1987. – С. 133-227. (На хакасском яз.)
33. Сулекова П. В. «Белый жеребенок и сивый жеребенок». Запись И. Ф. Спирина // Рукописный фонд ХакНИИЯЛИ. – Ф. 1. Оп. 1. Д. 25. – 132 л. (На хакасском яз.)
34. Чаптыкова Ю. И. Древнейшие мотивы в героическом эпосе «Белый жеребенок и сивый жеребенок» // Сравнительное изучение тюрко-монгольских эпосов : материалы Всероссийской научной конференции (г. Якутск, 11-12 сентября 2014 г.). – Якутск : Издат. дом СВФУ, 2015. – С. 125-129.
35. Ах Хан на белобуланном коне. Богатырское сказание, записанное от С. И. Шулбаева / лит. обр. А. Е. Султрекова. – Абакан : Хакасское изд-во, 2007. – 274 с. (На хакасском яз.)
36. Чаптыкова Ю. И. Древнейшие образы и сюжеты в героическом эпосе «Ах Хан на белобуланом коне» // Мир науки, культуры и образования. – 2018. – № 3 (70). – С. 508-511.

References

1. Zhirmunskii V. M. *Narodnyi geroicheskii epos* [Folk heroic epic]. Moscow, Leningrad, Gos. izd-vo hud. lit-ry, 1962, 435 p. (In Russ.)
2. Meletinskii E. M. *Poetika mifa* [The poetics of myth]. Moscow, Vost. lit-ra, 2006, 407 p. (In Russ.)
3. Propp V. Ya. *Fol'klor i deistvitel'nost'. Motiv chudesnogo rozhdeniya* [Folklore and reality. The motif of a miraculous birth]. Moscow, Nauka, 1976, 322 p. (In Russ.)
4. Borgoyakov M. I. *Gunnsko-tyurkskii syuzhet o praroditele-olene (byke)* [Hunnish-turkic story about the deer(bull)-ancestor]. In: *Sovetskaya tyurkologiya* [Soviet Turkology], 1976, No. 3, pp. 55-59. (In Russ.)
5. Borgoyakov M. I. *Otrazhenie drevnikh evraziiskikh mifologicheskikh syuzhetov v khakasskom fol'klore* [The reflection of the ancient Eurasian mythological subjects in the khakas folklore]. In: *Problema skifosibirskogo kul'turno-istoricheskogo edinstva: tezisy dokladov Vsesoyuznoi arheologicheskoi konferentsii (g. Kemerovo, 14-17 noyabrya 1979 g.)* [The Problem of Scythian-Siberian Cultural and Historical Unity: Abstracts of the All-Union Archaeological Conference (Kemerovo, November 14-17, 1979)]. Kemerovo, 1979, pp. 148-150. (In Russ.)

6. Kyzlasov I. L. *Gora – praroditel'nitsa v fol'klоре khakasov* [The mountain-ancestor in the folklore of this nation]. In: *Sovetskaya etnografiya* [Soviet Ethnography], 1982, No. 2, pp. 83-92. (In Russ.)
7. Mainogasheva V. E. *Obraz Khuu Inei v khakasskom geroicheskom epose* [The image of Huu Inei in the khakas heroic epic]. In: *Issledovaniya po yazyku i fol'klору. Vyp. 1* [Studies on language and folklore. Iss. 1]. Novosibirsk, Nauka, 1965, pp. 202-222. (In Russ.)
8. Mainogasheva V. E. *Syuzhet oborotnya-trekhglavoi zmei (zmeya) v khakasskom i altaiskom epose* [The plot of the werewolf-three-headed snake (snake) in the Khakas and Altay epics]. In: *Epicheskoe tvorchestvo narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka: materialy Vsesoyuznoi konferentsii fol'kloristov (g. Yakutsk, 15-17 iyunya 1977 g.)* [Epic work of the peoples of Siberia and the Far East: proceedings of the All-Union Conference of Folklorists (Yakutsk, June 15-17, 1977)]. Yakutsk, Yakutskii filial SO AN SSSR, 1978, pp. 55-59. (In Russ.)
9. Mainogasheva V. E. *Nekotorye syuzhety sivogo (sinogo) i chernogo bykov v fol'klоре sayano-altaiskikh narodov* [Some plots about grey (blue) and black bulls in the folklore of the Sayan-Altay peoples]. In: *Altaiskii fol'klор i literatura: materialy Ulagashevskikh chtenii 1977-1978 gg.* [Altai folklore and literature: materials of the Ulagashev readings 1977-1978]. Otv. red. A. I. Alieva. Gorno-Altaysk, Altaiskoe kn. izd-vo, 1982, pp. 137-148. (In Russ.)
10. Mainogasheva V. E. *Khakasskaya i tuvinskaya versii eposa o Pokhta-Kirise (Boktu-Kirishe)* [Khakas and Tuvan version of the epic of Pokhta-Kiris (Bokhtu-Kirish)]. In: *Tipologiya narodnogo eposa: sb. st.* [Typology of the folk epic: Digest of articles]. Otv. red. V. M. Gatsak. Moscow, Nauka, 1975, pp. 82-91. (In Russ.)
11. Ungvitskaya M. A., Mainogasheva V. E. *Khakasskoe narodnoe poeticheskoe tvorchestvo* [Khakas folk poetry]. Abakan, Khakasskoe kn. izd-vo, 1972, 311 p. (In Russ.)
12. Chistobaeva N. S. *Geroicheskii epос khakasov: tematika i poetika* [Heroic epic of the Khakas: themes and poetics]. Abakan, Brigantina, 2015, 170 p. (In Russ.)
13. Mainogasheva V. E. *O khakasskom geroicheskom epose i alyptykh nymakhe "Ai-Khuuchin"* [On the Khakas heroic epic and alyptykh nymakh "Ai-Huuchin"]. In: *Khakasskii geroicheskii epос: Ai-Khuuchin* [Khakas heroic epic: Ai-Huuchin]. Zapis' i podg. teksta, per., vstup. st., primech. i komment., pril. V. E. Mainogashevoi. Novosibirsk, Nauka, 1997, 479 p. (In Russ.)
14. Koryakina A. F. *Arkhaicheskie motivy o chudesnom poyavlenii bogatyrya v epicheskoi traditsii tyurko-mongol'skikh narodov* [Archaic motifs about the miraculous appearance of the hero in the epic tradition of the Turkic-Mongol peoples]. In: *Geroicheskii epос i skazitel'skoe iskusstvo narodov Evrazii: sokhranenie, izuchenie i populyarizatsiya: materialy Vserossiiskoi nauch.-prakt. konf. s mezhdunar. uchastiem, posvyashchennoi 100-letiyu so dnya rozhdeniya skazitel'nitsy Natal'i Chernoevoi (g. Gorno-Altaysk, 10-13 sentyabrya 2019 g.)* [Heroic epic and narrative art of the peoples of Eurasia: preservation, study and popularization: materials of the All-Russian scientific-practical conference with international participation dedicated to the 100th anniversary from the birthday of the narrator Natalya Chernoeva (Gorno-Altaysk, September 10-13, 2019)]. Gorno-Altaysk, BNU RA "NII altaistiki im. S. S. Surazakova", 2019, pp. 359-367. (In Russ.)
15. Seroshevskii V. L. *Yakuty. Opyt etnograficheskogo issledovaniya* [Yakuts. The experience of ethnographic research]. Saint Petersburg, Tipografiya Glavnogo upravl. udelov, 1896, 263 p. (In Russ.)
16. Titov V. *Bogatyrskie poemy Minusinskikh tatar* [Heroic poems of the Minusinsk tatars]. In: *Vestnik imperatorskogo Russkogo Geograficheskogo obshchestva* [Bulletin of the Imperial Russian Geographical Society]. Saint Petersburg, 1855, pp. 187-226. (In Russ.)
17. *Akh Chibek Aryg: Geroicheskoe skazanie* [Akh Chibek Aryg. Heroic epic]. Sost. T. G. Tacheeva. Abakan, Krasnoyar. kn. izd-vo, Khakasskoe otd-nie, 1968, 180 p. (In Khakas)
18. Mainogasheva V. E. *Nekotorye mifologicheskie i epicheskie syuzhety i motivy fol'klora khakasov i drevnevostochnye kosmicheskie legendy* [Some of the mythological and epic plots and motives of the folklore of this nation and the Ancient eastern cosmic legends]. In: *Ezhгодnik Instituta sayano-altaiskoi tyurkologii Khakasskogo gos. un-ta im. N. F. Katanova. Vyp. 3* [Yearbook of the Institute of Sayan-Altai Turkology of N. F. Katanov Khakas State University. Iss. 3]. Abakan, ISAT, 1999, p. 82. (In Russ.)
19. Zhirmunskii V. M. *Skazanie ob Alpamyshe i bogatyrskaya skazka* [The Legend of Alpamysh and the heroic tale]. Moscow, Izd-vo vost. lit-ry, 1960, 333 p. (In Russ.)
20. *Khan Kichegei* [Khan Kichegey]. In: *Altyn Aryg: sbornik geroicheskikh skazanii* [Altyn Aryg. Collection of heroic tales]. Otv. red. N. G. Domozhakov, I. F. Kokov. Abakan, Hakasskoe kn. izd-vo, 1958, pp. 126-227. (In Khakas)
21. *Khara Khuskhun: geroicheskoe skazanie* [Khara Khuskhun: a heroic tale]. Podg. V. E. Mainogasheva. Abakan, Krasnoyar. kn. izd-vo, Khakas. otd-nie, 1977, 195 p. (In Khakas)

22. Pukhov I. V. *Yakutskii geroicheskiy epos olonkho* [Yakut heroic epic olonkho]. Moscow, Izd-vo AN SSSR, 1962, 256 p. (In Russ.)
23. Zhamgyrchieva G. T. *Chudesnoe rozhdenie i bystryi rost geroya kak arkhaischeskiy syuzhetnyi motiv v kirgizskom epose* [The miraculous birth and rapid growth of the hero as an archaic plot motif in the Kyrgyz epic]. In: *Molodoi uchenyi* [Young scientist]. 2016, No. 9, pp. 1267-1270. (In Russ.)
24. *Khara toraattyg Khara Khan. Sbornik bogatyrskikh skazanii, zapisannykh ot K. A. Bastaeva* [Khara toraattyg Khara Khan. Collection of bogatyr stories recorded from K. A. Bastaev]. Sost. V. E. Mainogashaeva, L. K. Achitaeva, S. K. Kulumaeva. Abakan, Khakasskoe kn. izd-vo, 2007, 116 p. (In Khakas)
25. Chapytkova Yu. I. *Osobennosti syuzhetoslozheniya geroicheskogo eposa "Altyn-Sabakh na svetlo-serom kone"* [Features of the plot structure of the heroic epic "Altyn-Sabah on a light grey horse"]. In: *Innovatsionnaya nauka: proshloe, nastoyashchee, budushchee: sb. st. Mezhdunar. nauch.-prakt. konf. (g. Saransk, 3 iyunya 2016 g.). V 2 ch. Ch. 2* [Innovative science: past, present, future: articles collection of International scientific and practical conference (Saransk, June 3, 2016). In 2 parts. Part 1]. Saransk, Omega Sains, 2016, pp. 69-73. (In Russ.)
26. *Dyrenkova N. P. Shorskii fol'klor* [Shor folklore]. Moscow, Leningrad, Izd-vo AN SSSR, 1940, 448 p. (In Russ.)
27. Meletinskii E. M. *Proiskhozhdenie geroicheskogo eposa. Rannie formy i arkhaischeskie pamyatniki* [The origin of the heroic epic. Early forms and archaic monuments]. Moscow, Izd-vo vost. lit-ry, 1963, p. 297. (In Russ.)
28. *Todanov P. V. "Khara-Khan, kotoryi ezdit na Temno-gnedom kone". Zapis' D. K. Ugdyzhkova* ["Khara-Khan, who rides a dark bay horse". Record of D. K. Ugdyzhkov]. In: *Rukopisnyi fond KhakNIIYaLI* [Manuscript fund of KhakSRILLH]. F. 1, inv. 1, doc. 71, sh. 6-79. (In Khakas)
29. *Sazanakov D. A. "Akh-Khus, kotoryi ezdit na Belo-bulanom kone". Zapis' D. A. Sazanakova* ["Akh-Khus, who rides a white and brown horse". Record of D. A. Sazanakov]. In: *Rukopisnyi fond KhakNIIYaLI* [Manuscript fund of KhakSRILLH]. F. 1, inv. 1, doc. 104, 109 sh. (In Khakas)
30. *Taz'min V. E. "Khan-Alyp, kotoryi ezdit na Burom kone". Zapis' N. Atkninoi* ["Khan-Alyp, who rides a brown horse". Record of N. Atknina]. In: *Rukopisnyi fond KhakNIIYaLI* [Manuscript fund of KhakSRILLH]. F. 1, inv. 1, doc. 100, 104 sh. (In Khakas)
31. *Borgoyakov S. T. "Chibet-khan". Zapis' A. T. Kyzlasovoi* ["Chibet-han". Record of A. T. Kyzlasova]. In: *Rukopisnyi fond KhakNIIYaLI* [Manuscript fund of KhakSRILLH]. F. 1, inv. 1, doc. 98, 82 sh. (In Khakas)
32. *Altyn Chyus* [Altyn Chyus]. In: *Altyn Aryg: Bogatyrskie skazaniya, zapisannyye ot S. P. Kadyshcheva* [Altyn Aryg: bogatyr legends, recorded from S. P. Kadyshchev]. Podg. k izd. T. G. Tacheevoi. Abakan, Khakasskoe izd-vo, 1987, pp. 133-227. (In Khakas)
33. *Sulekova P. V. "Belyi zherebenok i sivyyi zherebenok". Zapis' I. F. Spirina* ["The white colt and the grey colt". Record of I. F. Spirin]. In: *Rukopisnyi fond KhakNIIYaLI* [Manuscript fund of KhakSRILLH]. F. 1, inv. 1, doc. 25, 132 sh. (In Khakas)
34. *Chapytkova Yu. I. Drevneishie motivy v geroicheskom epose "Belyi zherebenok i sivyyi zherebenok"* [The oldest motifs in the heroic epic "The white colt and the grey colt"]. In: *Sravnitel'noe izucheniye tyurko-mongolskikh eposov: materialy Vserossiiskoi nauchnoi konferentsii (g. Yakutsk, 11-12 sentyabrya 2014 g.)* [Comparative study of Turkic-Mongolian epics: materials of the All-Russian Scientific Conference (Yakutsk, September 11-12, 2015)]. Yakutsk, Izdat. dom SVFU, 2015, pp. 125-129. (In Russ.)
35. *Akh Khan na belobulannom kone. Bogatyrskoe skazanie, zapisannoe ot S. I. Shulbaeva* [Akh Khan on a white horse. The heroic legend recorded by S. I. Shulbaeva]. Lit. obr. A. E. Sultrekova. Abakan, Khakasskoe izd-vo, 2007, 274 p. (In Khakas)
36. *Chapytkova Yu. I. Drevneishie obrazy i syuzhety v geroicheskom epose "Akh Khan na belobulanom kone"* [Ancient images and plots in the heroic epic "Akh Khan on a white horse"]. In: *Mir nauki, kul'tury i obrazovaniya* [World of Science, Culture and Education]. 2018, No. 3 (70), pp. 508-511. (In Russ.)

УДК 398.224(=512.37)

DOI 10.25587/v9521-1383-5082-i

Н. М. Мулаева

Калмыцкий научный центр РАН

МАТЕРИАЛЫ К ТОЛКОВОМУ СЛОВАРЮ ЯЗЫКА КАЛМЫЦКОГО ГЕРОИЧЕСКОГО ЭПОСА «ДЖАНГАР»: НА ПРИМЕРЕ ЛЕКСЕМЫ *ҺАЛ*

Аннотация. Данное исследование является продолжением работ, в которых апробируются материалы Толкового словаря языка калмыцкого героического эпоса «Джангар». Актуальность исследования обусловлена необходимостью детального изучения ключевых слов Толкового словаря и введения в лингвистический оборот толкований незафиксированных ранее значений, а также необходимостью исследования национального своеобразия основных культурных концептов в языковой картине мира, на примере одного из базовых концептов – концепта *һал* ‘огонь’ в рамках эпического текста. Научная новизна работы заключается в том, впервые предпринята попытка комплексного дефиниционного анализа многозначной лексемы *һал* и исследования одного из важнейших натурконцептов калмыцкой лингвокультуры – концепта *һал* ‘огонь’ на материале текстов эпоса «Джангар».

Цель работы: дефиниционный анализ многозначной лексемы *һал*, включенной в словарь Толкового словаря и апробирование словарной статьи с заголовочным словом *һал*, и исследование лексико-семантического поля концепта *һал* ‘огонь’ на материале эпических текстов.

Рассмотрение функционирования лексемы *һал* на базе текстов разновременных записей калмыцкого героического эпоса «Джангар» выявило, что в текстах эпоса зафиксировано расширение основного значения лексемы *һал* (огонь) до значений (пламя, искра, очаг, огненный; в сочетаниях: *улан һал* ‘костер’ *һал үд* ‘полдень’). Таким образом, выявлены те значения лексемы *һал*, ранее не включенные в «Калмыcko-русский словарь» 1977 г. издания, который в настоящее время является единственным академическим двуязычным лексикографическим источником по калмыцкому языку.

Анализ текстов эпоса показал, что лексико-семантическое поле концепта *һал* ‘огонь’ состоит из одиннадцати групп, которые обозначают различные признаки, процессы горения; в эпосе зафиксированы фрагменты, подтверждающие существование у предков калмыков культа огня и домашнего очага. Выявлено употребление концепта *һал* ‘огонь’ как в положительном (обогрев жилища и приготовление пищи), так и негативном аспекте (воздействие, уничтожение огнем). В эпосе представлено мифологическое и религиозное осмысление огня; характерно употребление лексем, относящихся к лексико-семантическому полю концепта *һал* ‘огонь’ в устойчивых выражениях, сравнениях, пословицах.

В дальнейших исследованиях предполагается рассмотрение языкового выражения концепта *һал* ‘огонь’ в эпосах других монгольских языков в сопоставительном аспекте и изучение его в сравнении с другой основной первостихией – *усн* ‘вода’.

Ключевые слова: эпос, «Джангар», лексема, сочетаемость, огонь, устойчивое сочетание, толковый словарь, иллюстративные примеры, концепт, лексико-семантическое поле.

Благодарность: Исследование проведено в рамках государственной субсидии – проект «Устное и письменное наследие монгольских народов России, Монголии и Китая: трансграничные традиции и взаимодействия» (№ 0258-2019-0003, номер госрегистрации: АААА-А19-119011490036-1).

МУЛАЕВА Нина Михайловна – к. филол. н., н. с. отдела письменных памятников и языкознания Калмыцкого научного центра РАН, Элиста, Россия.

E-mail: mulaevanm@kigiran.com

MULAIEVA Nina Mikhailovna – Candidate of Philological Sciences, Researcher of the Department of Written Monuments and Linguistics, Kalmyk Scientific Center of the RAS, Elista, Russia.

E-mail: mulaevanm@kigiran.com

N. M. Mulaeva

Materials for the Explanatory Dictionary of the Kalmyk heroic epic *Jangar*: the case of the lexeme *hal*

Abstract. This research is a continuation of the works in which the materials of the Explanatory Dictionary of the Kalmyk heroic epic *Jangar* are tested. The research relevance is caused by necessity of a detailed study of the keywords dictionary and introduction into linguistic circulation of the interpretations previously uncommitted values, and the necessity of research of the national identity of the core cultural concepts in the language picture of the world, for example, one of the basic concepts – concept *hal* ‘fire’ in the framework of the epic text. The academic novelty of the work is the first attempt of a comprehensive definitional analysis of the a polysemantic lexeme *hal* and research of the one of the most important nature concepts of the Kalmyk linguistic culture – the concept *hal* ‘fire’ in the texts of the epic *Jangar*.

Purpose of the work: 1) definitional analysis of polysemantic lexemes *hal* included in the Explanatory Dictionary and test entries with a header word *hal*; 2) lexical-semantic field of the concept *hal* ‘fire’ on the material of epic texts.

Consideration of the functioning of the lexeme *hal* on the basis of texts of different time records of the Kalmyk heroic epic *Jangar* revealed that the texts of the epic recorded the expansion of the main meaning of the lexeme *hal* (fire) to the other meanings (flame, spark, hearth, fire; in combinations: *ulan hal* ‘fire’, *hal yd* ‘noon’).

Thus, there were revealed the meanings of the lexeme *hal* that were not previously included in the Kalmyk-Russian dictionary of 1977 edition, which is currently the only academic bilingual lexicographic source on the Kalmyk language.

An analysis of the texts of the epic showed that the lexical-semantic field of the concept *hal* ‘fire’ consists of eleven groups which indicate the various features of the combustion processes; the epic contains fragments confirming the existence of the Kalmyks ancestors cult of fire and hearth. The use of the concept of *hal* ‘fire’ is revealed both in the positive (home heating and cooking) and negative aspects (impact, destruction by fire). The epic presents a mythological and religious understanding of fire; it is typical to use lexemes related to the lexical and semantic field concept *hal* ‘fire’, in fixed expressions, comparisons, and proverbs.

In further research, it is proposed to consider the language expression of the concept of *hal* ‘fire’ in the epics of other Mongolian languages in a comparative aspect and study it in comparison with the other main primary religion – *usn* ‘water’.

Keywords: epic, *Jangar*, lexeme, compatibility, fire, sustainable combination, explanatory dictionary, illustrative examples, concept, lexical-semantic field.

Acknowledgements: The reported study was funded by government subsidy – project name “Oral and Written Heritage of Mongolic Peoples of Russia, Mongolia and China: Cross-Border Traditions and Interactions” (state reg. No. AAAA-A19-119011490036-1).

Введение

В данной статье, которая базируется на материале эпических текстов «Джангара», изучена многозначная лексема *hal* и концепт *hal* ‘огонь’.

Исследование является продолжением работ [1-4], в которых апробируются материалы «Толкового словаря языка калмыцкого героического эпоса “Джангар”» (далее – ТСД), создаваемого на базе текстов разновременных записей калмыцкого героического эпоса «Джангар», объединенных в репертуарные циклы или представленных отдельными песнями.

Словник разрабатываемого словаря составлен на материале песен из репертуара джангарчи Овла Эляева (10 песен), Мукебена Басангова (6 песен), Давы Шавалиева (5 песен), Наснки Балдырова (1 песня), Бадмы Обушинова (1 песня), Малодербетовского (3 песни) и Багацохуровского циклов (3 песни).

Перевод текстов эпоса «Джангар» с калмыцкого языка на русский осуществлен авторами публикуемого многотомного «Свода калмыцкого фольклора», выполняемого Калмыцким научным центром РАН (ранее – КИГИ РАН).

В процессе работы над словарем используются две специализированные программы, предназначенные для составления словарных статей, – TextAnalyzer и TLex, где программа выдает весь список употребления того или иного слова в примерах. Составитель словаря сам

вычленяет значения, анализирует дистрибуцию слова. В программе TextAnalyzer предусмотрена опция сортировки значений и по левому, и по правому контексту [1, с. 8-9]. Таким образом, применение специализированных программ в работе над статьей позволило проанализировать все без исключения примеры корпуса эпических текстов и получить полную картину значений лексемы *һал*.

Актуальность исследования обусловлена тем, что важно тщательное изучение значений ключевых (опорных) слов, включенных в словник Толкового словаря и введение в лингвистический оборот толкований незафиксированных ранее значений, а также необходимостью исследования национального своеобразия основных культурных концептов в языковой картине мира, на примере одного из базовых концептов – концепта *һал* ‘огонь’ в рамках эпического текста. Научная новизна работы заключается в том, впервые предпринята попытка комплексного дефиниционного анализа многозначной лексемы *һал* и исследования и одного из важнейших натурконцептов калмыцкой лингвокультуры – концепта *һал* ‘огонь’ на материале текстов эпоса «Джангар».

Методы исследования: метод непосредственного наблюдения и описания; метод анализа контекста; метод анализа словарных дефиниций; классификационный метод.

Цель работы: 1) дефиниционный анализ многозначной лексемы *һал*, включенной в словник ТСД и апробирование словарной статьи с заголовочным словом *һал*; 2) исследование лексико-семантического поля концепта *һал* ‘огонь’ на материале эпических текстов.

Значения лексемы *һал* в лексикографических источниках

Это слово в «Этимологическом словаре монгольских языков» зафиксировано в следующих фонетических вариантах: халхаском, бурятском *гал*, калмыцком *һал*, баоаньском *хал*, дагурском *гали* (*гал’*), дунсянском *кан*, монгорском *һал* огонь (*иногда*) костер, пожар [5, с. 17].

В работе Б. Х. Тодаевой «Опыт лингвистического исследования эпоса “Джангар”» выделено два значения лексемы *һал*: огонь; пламя [6, с. 238].

В «Калмыцко-русском словаре» 1977 г. издания зафиксированы следующие значения лексемы *һал*: 1) огонь; огненный; 2) свет [7, с. 154].

В «Словаре языка ойратов Синьцзяна» *һал*: 1) огонь; 2) свет, освещение; 3) искра, молния [8, с. 68].

В «Большом академическом монгольско-русском словаре» слово *гал* представлено значениях:

1. 1) огонь, пламя; пыл, пламень; полымя; пожар; огонек, костер, факел; 2) огонь, свет, освещение; молния, луч; 3) зажигательные средства (спички, зажигалки и др.); 4) стрельба, огонь; пальба, канонада; 5) очаг; 6) огонь (название 53-го года в 60-летнем цикле); стихия огня; элемент «огонь» (стихия космогонии); 7) *перен.* огонек, искра; луч; 8) жар, теплота;

2. 1) огненный; огневой; пожарный; 2) зажигательный; 3) золотистый, золотисто-желтый; огненно-красный, огневой, огненный, пламенный, багровый, багряный (цвет) [9, с. 357-359].

Как видим из вышеизложенных источников, лексема *һал* широко представлена в монгольских языках и диалектах, наиболее подробно ее значения раскрыты в «Большом академическом монгольско-русском словаре» 2001 г. издания.

I. Значения лексемы *һал* в текстах эпоса

При составлении словарной статьи с заголовочным словом *һал* для ТСД нами были рассмотрены все иллюстративные примеры, в которых употребляется эта лексема в текстах эпоса, и на основе анализа выявлено ее девять значений:

1) <i>һал</i>	огонь
2) <i>һал</i>	пламя
3) <i>һал</i>	искра
4) в сочетании: <i>улан һал</i>	костер (<i>досл.</i> красный огонь)
5) <i>һал</i>	очаг
6) в сочетании: <i>һал үд</i>	ровно полдень; самый полдень (<i>досл.</i> огненный огонь)
7) <i>һал</i>	огненный
8) <i>һал</i>	Огненный (эпитет)
9) <i>һал</i>	огненный (при обозначении возраста)

Рассмотрим значения лексемы *hal* в текстах эпоса подробно.

***hal* ‘огонь’**

В текстах эпоса основное значение многозначной лексемы *hal* – это ‘огонь’. В этом значении лексема *hal* употребляется в устойчивых глагольных сочетаниях с общим значением ‘разжечь огонь’ или ‘тушить огонь’:

<i>hal орулх</i>	разжечь огонь
<i>hal түлх</i>	разводить огонь
<i>халынь унтрах</i>	гасить (тушить) огонь

***hal* ‘пламя’; ‘искра’**

Следует подчеркнуть, что лексема *hal* в значениях ‘пламя’ или ‘искра’ употребляется лишь в тех иллюстративных примерах, где в эпосе присутствует сравнение с применением огнестрельного оружия, но само огнестрельное оружие, ни разу не упоминается [10, с. 12]. По-видимому, влияние огнестрельного оружия оказало модернизирующее влияние на описание действия традиционного эпического оружия [11, с. 83]. Ведь, например, при использовании меча на острие его вспыхивает огонь, и идет дым, как при выстреле, а на *бердыше* (широкий длинный топор с лезвием в виде полумесяца на длинном древке) вспыхивает пламя:

Күнд Гарта Саврин ээв хар балтын / Дүрнь hal падрад ирв ‘На черном бердыше Савара Тяжелорукого / Яркое **пламя вспыхнуло**’ [12, с. 438].

Уул үрүдэд буухнь, / Улдиннь үзүрэснь / Улан гилвксн hal падрад одвл, / Уңгаснь көк зевин утан пэргэд одвл ‘Едва спустился он вниз, / С острия его меча / Яркий красный **огонь** вспыхнул, / А от основания [меча] сине-ржавый **дым** пошел’ [13, с. 131].

В иллюстративных примерах можно выделить следующие устойчивые сочетания:

<i>hal бадрх</i>	пламя вспыхнет
<i>hal шатх</i>	пламя разгорится
<i>hal падрх (hal харх)</i>	искры посыпятся

***улан hal* ‘костер’**

В сочетании с лексемой *улан* ‘красный’ лексема *hal* употребляется в значении ‘костер’, где слово костер предстает в отрицательном аспекте, как опасность, употребляясь в примерах, где враги пытаются сжечь богатыря Хонгора, разведя огромный костер (*улан халыг овалжс түлэд*).

***hal* ‘очаг’**

В эпосе лексема *hal* отмечена в употреблении в значении ‘очаг’ (устройство для поддержания и разведения огня):

Арвн хурвн наста / Ээх Бор Мангна / Халын барун бийд / Бул мөңгн өвдиг / Булхулн шааһад суув ‘Тринадцатилетний / Грозный Боро Мангна / На правой стороне от **очага**, / Мягкими серебряными коленями / В пол упираясь, уселся’ [13, с. 172].

***hal* ‘огненный’ (при обозначении возраста)**

Положительная коннотация лексемы *hal* наблюдается, когда речь идет о возрасте богатыря, эта лексема употребляется один раз в значении ‘возмужалый, в расцвете сил’, в устойчивом сочетании: *hal хөрн тавн насн* ‘огненный двадцатипятилетний возраст’:

Бөк Мөңгн Шикиршин / Hal хөрн тавн насдинь үүдн төргсн, / Базг Улан Хоңһрнь... [Отец его] – Беке Менген Шигширге. / Когда родился [Хонгор], / Был в **огненном** двадцатипятилетнем возрасте’ [13, с. 144].

***hal үд* ‘ровно полдень; самый полдень’**

Точкой отсчета, своего рода азимутом в определении частей света в эпосе богатырям служит солнечный зенит, или полдень (*үд*) [14, с. 93]. Солнце (*Нарн*) традиционно является объектом поклонения у монголоязычных народов, в т. ч. у калмыков. Самое жаркое солнце

бывает в полдень, когда оно в зените. В «Джангаре» встречается риторический вопрос: *Үдэс үлү халун бээдгв?* ‘Разве бывает жара сильнее, чем в **полдень**’ [12, с. 250]. Полдень выступает как середина дня, момент высшего стояния солнца над горизонтом, соответствующий 12-ти часам местного времени (по калмыцкому календарю, часу Лошади / *Мөрн цаг*). Каждое время суток несет определенную смысловую нагрузку. Так, утро связано с семантикой начала. Счет суточного времени у калмыков ведется с 3 часов утра (ранние утренние сумерки), затем наступает рассвет (утренняя заря), далее – время восхода солнца, предполуденное время от десяти до одиннадцати часов дня (малый полдень), полдень, послеполуденное время, время захода солнца, сумерки, полночь [15, с. 65].

В эпосе активно употребляется сочетание *һал үд* ‘досл. огненный полдень’, по-видимому, в этом сочетании лексему *һал* ‘огненный’ можно определить как ‘обжигающе-горячий’. Сочетание *һал үд* в эпосе употребляется в значениях ‘ровно полдень; самый полдень’ (момент наивысшего стояния солнца над горизонтом). В текстах эпоса употребляются устойчивые выражения:

<i>һал мергн үд</i>	огненный меткий полдень
<i>һал үдин аңхунд</i>	в огненный полдень
<i>маңһдур һал үдин цагт</i>	завтра во время огненного полудня
<i>маңһдур һаслңгта һал үдин цагт</i>	завтра в печальный огненный полдень
<i>маңһдур мандлж һарх нарни һал үдд</i>	завтра, в огненный полдень, когда солнце войдет в зенит
<i>урж өдр һал үдлэ</i>	позавчера, в самый огненный полдень

Например:

Мөрндэн келнэ: / «Эн баранд маңһдуртан / Һал үдин цагт / Зүркн тагтын цаад бийд, / Зүмбл тагтын наад бийд, / Һаслңгта һал үдин цагт күцэд, / Һурв эс эргүлдм болхнчн, / Цааж маажин өгсн / Цаһан иштэ тоңһргар / Цааран нег нишлэд, / Нааран хойр холькад, / Цар мөөрсндчн тэвчкэд, / Эмэлэн үүрэд, элкэн теврэд, / Бус хаани ор зөрнэв» [Хонгор] говорит своему коню: / «Если ты завтра **во время огненного полудня** / Не доедешь до предмета, что / Виднеется по ту сторону моста Зюркен, / По эту сторону моста Зюмбал, / **Во время печального огненного полудня** доехав, / Не объедешь его три раза, [то] / Белый складной нож, / Что дал [мне] Цааджи Мааджи, / Вонжу в [горло], поверну его туда один раз, / Сюда поверну два раза, / [Затем] оставлю его [там]»’ [13, с. 382].

һал ‘огненный’

Лексема *һал* употребляется как цветообозначение ‘огненный’, главным образом в иллюстративных примерах при описании дворца:

<i>һал шил бээшң</i>	огненно-хрустальный дворец
<i>һал эрднэр делдүлгсн бээшң</i>	огненными драгоценностями инкрустированный дворец
<i>һал улан шилэр нүдлгсн бээшң</i>	огненно-алыми вставками самоцветов выложенный дворец

Отмечено употребление колоратива *һал* ‘огненный’ в сравнениях, для подчеркивания лучезарной красоты Ага-Шавдал, супруги Джангара и богатыря Мингяна, первого красавца Вселенной, отличающегося необыкновенной красотой:

<i>һарх һал нарни дүр</i>	восходящему огненному солнцу подобный облик
<i>һарх һал шар нарни дүр</i>	восходящему огненно-желтому солнцу подобный облик

Примеры из текста:

Алдр Жаңһрин зун сүүднь, / Үзсклңтэ тавн зун / Күүкн бер хоюлан тал дунднь / Орх улвр шар нарни өңэтэ, / Һарх һал нарни дүртэ ‘Слева от [престола] славного Джангара / Среди прекрасных пятисот / Девушек и молодежи, в самой середине [восседает] та, / Кто заходящему красно-желтому солнцу подобный вид имеет, / Кто **восходящему огненному солнцу подобный облик** имеет’ [12, с. 225].

Орх улвр шар нарни өңгтэ Миңгъян / Харх хал шар нарни дүртэ ‘[Среди богатырей] видом заходящему красно-желтому солнцу подобный Мингъян, / **Обликом восходящему огненно-желтому солнцу подобный**’ [12, с. 241].

Отрицательная коннотация наблюдается при употреблении колоратива *хал* ‘огненный’ в описании вражеских берегов:

Найн тавн сара / Өргн киитн хар теңгсин / Наад бийин эргнь / Долан миңһн алд / Һалын улан эрг / Утхин ир ирмэгтэ; / Цаад бийин эргнь / Номин улан эрг / Нээмн миңһн алд гинэ, / Шөвгин үзүр ирмэгтэ ‘Расстоянию в восемьдесят пять месяцев пути [равного] / Широкого холодного черного моря / Ближний берег, / В семь тысяч сажень [длиной] / **Огненно-красный яр** / Лезвию ножа подобный край имеет; / Дальний берег его, / Где господствует добродетель, / В восемь тысяч сажень [длиной], говорят, / Острию шила подобный край он имеет’ [12, с. 307].

Хал ‘Огненный’ (эпитет)

Характерно употребление лексемы *хал* ‘Огненный’ в именах собственных в качестве эпитета (*Халзу Хал Маңна* ‘Яростный Огненный Мангна’, *Хал Тээж* ‘Огненный Тайджи’):

Зүүни долан дуңһраг / Зүүдн болж / Һал Тээжин көвүн / Халзу Улан Савр нойнь / Ахлад суувл ‘Левые семь кругов / Возглавил, словно явь сновиденья, / Сын **Огненного Тайджи**, / Неистовый красноликий Савар’ [13, с. 292].

Дефиниция лексемы хал

Основываясь на исследованиях лексемы *хал* в вышеизложенных источниках и, главным образом, на текстах эпоса, мы составили толкования значений и образец словарной статьи в сокращенном варианте с заголовочным словом *хал* для ТСД, частотность употребления которой в эпических текстах составляет 119 словоупотреблений. Для составления словарной статьи с заголовочным словом *хал* и толкования его значений был использован также Справочно-информационный портал «Грамота.ру» [16]. Пометой «□» в словарной статье обозначены коллокации (устойчивые сочетания, которые наиболее частотны в текстах эпоса):

хал 119 |үәл|

1. б. н. ‘сущ.’

1) огонь

шатсн цагт хардг герлтжэ бээх халун газ; заль

‘раскаленные светящиеся газы, выделяющиеся при горении; пламя’

▪ *Эмгн хал түлэд суув.*

‘Старуха **огонь** разводя, сидела’ [12, с. 202].

2) пламя

шачах юмна деернь харчах хал

‘огонь, поднимающийся над горящим предметом’

□ *хал бадрх* ‘пламя вспыхнет’

▪ *Алтн замб мишлэртн / Аюлта хар чолуг / Алд улан хал бадрулн / Арвн эңг күүчэд...*

‘Из златокованого меча, / С сажень высотой красное **пламя** вспыхнуло, / Огромный черный камень, / На десять частей раскололся’ [12, с. 341].

3) искра

шачах эс гиж халсн һалын бичкн үүрмг

‘мельчайшая частичка горящего или раскаленного огня’

▪ *Кууц хар үлдэртн чабчлдна. / Кууц хар үлдэртн ирэс / Һал һарад одна.*

‘Ударил [врага] коротким черным мечом. / От лезвия короткого меча / Посыпались **искры**’ [12, с. 382].

4) костер

моддын шачах ова

‘горящая куча дров, хвороста, сучьев’

▪ *Улан чолун болдг, / Эмнь бийднь уга, / Сарвлзгч дөрвн мөчинь / Сээр деернь теглгжэ күлэд, / Оһтрһуд күрм улан хал асаһад, / Түүни дотрнь хаяд орхнь...*

‘Если подвижные четыре конечности его / На спине крепко-накрепко связать / И, до небес доходящий **костер** разведя, / Бросить его туда’ [12, с. 307].

5) очаг

хал шатахин болн түлхин төлэ кергсл

‘устройство для разведения и поддержания огня’

▪ *Әх Бор Маңна / Һалын барун бийд / Бул мөңгн өвдиг / Булхулн шааһад суув.*

‘Грозный Боро Мангна / На правой стороне от **очага**, / В пол упираясь, уселся’ [13, с. 172].

б) в сочетании: *һал үд* ‘досл. огненный полдень’

өдрин дундк цаг

‘ровно полдень; самый полдень’

□ *һал мергн үд* ‘досл. огненный меткий полдень’

▪ *Һал мергн үдлә / Хашң Дамбан Көк Һалзниг / Авч ирэд тох! – гинэд хээкрв.*

‘Ровно в меткий полдень [нойон Хонгор] вскричал: / «Приведи и оседлай / Дамбайского Оцол Кеке Галзана»’ [13, с. 284].

2. ч. н. ‘прил.’

1) огненный

һалын, залин өңгтә, ув улан

‘цвета огня, пламени, ярко-красный, оранжево-красный’

▪ *Нарн суухин ар өңгт бэрүлсн / Һаслңта һал шил һәрд бәәшң үзгдв.*

‘К северу от захода солнца увидел / Наполненный печалью **огненный** хрустальный дворец’ [13, с. 16].

2) **огненный** (при обозначении возраста)

идр наста (хөрнәс дөчн күртл)

‘возмужалый, в расцвете сил (о мужчине в возрасте от двадцати пяти до сорока лет)’

▪ *Бөк Мөңгн Шикирһин / Һал хөрн тавн наснднь үүдн төргсн, / Базг Улан Хоңһрнь...*

‘Беке Менген Шигширге / Когда родился [Хонгор], / Был в **огненном** двадцатипятилетнем возрасте’ [13, с. 144].

3) **Огненный** (эпитет)

күүнә нернә тогтацд орлцад, оньдин эпитет болна

‘входит в состав имени собственного в качестве постоянного эпитета’

▪ *Туһл туулн Кеертә / Һалзу Һал Маңна гидг нойн / Орж ирэд суувл.*

‘На пятилетнем гнедом / Прибыл *нойон* Яростный **Огненный** Мангна, / Вошел [во дворец] и сел’ [13, с. 144].

II. Лексико-семантическое поле концепта *һал* ‘огонь’

Следует отметить, что в настоящее время лингвистами большое значение придается изучению национальных особенностей мировидения народов, а именно изучению универсальных концептов, среди которых особое место занимает концепт «огонь». Так, например, языковые репрезентанты концепта «огонь» в текстах карачаево-балкарского нартского эпоса изучены в работе М. А. Ахматовой [17], культ огня в культуре монгольских народов на материале бурятского героического эпоса «Абай Гэсэр» исследован в работе Л. Ц. Санжеевой [18], Л. С. Ефимовой и Н. В. Афанасьевым исследованы слова-символы Духа-хозяина огня по материалам героического эпоса олонхо [19] и др.

Концепт «огонь» относится к одному из важнейших натурконцептов калмыцкой лингвокультуры [20, с. 11].

Считаем целесообразным в рамках статьи изучить функционирование лексико-семантического поля концепта *һал* ‘огонь’ в эпических текстах.

В текстах эпоса лексико-семантическое поле (далее – ЛСП) концепта *һал* ‘огонь’ можно обозначить в виде одиннадцати отдельных групп, которые составляют структуру поля. Распределение лексем ЛСП по группам проведено на основе классификации, составленной в работе А. В. Трофимовой [21, с. 15-16]. Рассмотрим эти группы подробно.

1) обозначения явления

В эту группу включена ядерная лексема *һал* ‘огонь’ и другие ключевые лексемы, которые в своем значении имеют признак «горение» и обозначают различные формы существования огня: *улан һал* ‘костер (досл. красный огонь)’, *һал* ‘пламя; искра’, *заль* ‘пламя’, *түүмр* ‘пожар’.

В ядерной части отрицательной коннотацией выступает лексема *түүмр* ‘пожар’, как одно из проявлений стихии огня, ассоциирующаяся со злом, которое может уничтожить все, что

может гореть, огонь предстает агрессивным существом [21, с. 27]. По-видимому, употребление лексемы *туумр* ‘пожар’ в клятве богатырей на верность Джангару призвано подчеркнуть неустрашимость их перед любой опасностью, в т. ч., исходящей и от огня:

Улаһад ирсн / Заһин улан туумрәс / Бичкә әй! / Урсад ирсн / Заңгин хар далаһас бичкә әй! ‘Алым огнем подступившего / Лесного алого **пожара** / Да не убоимся мы / Зла прибором нахлынувшего / Занги океана черного да не убоимся мы’ [12, с. 110].

2) продукты горения

К этой группе относятся лексемы, обозначающие результаты горения (*утан* ‘дым’, *умсн* ‘зола, пепел’, *цуцл* ‘головешка’, *кө* ‘сажа’, *цог* ‘уголья’, *уголь* ‘уголь’).

Например:

«*Тер көвүг өтр, авч ир!*» – *гүһэд, / Көөтә хар шиләврәрн / Гиҗгәрн шааж, көөв.* ‘Быстрее привези того мальчика!», – сказав, / Ткнула в затылок черной от **сажи** кочергой, [его] прогнала’ [13, с. 52].

Среди лексем данной группы можно отметить положительную коннотацию лексемы *утан* ‘дым’, которая употребляется в иллюстративных примерах, описывающих состояние спокойствия-благополучия в Бумбайской державе, во владениях богдо Джангара:

Жиркль хурнь орад, / Живсрң нарн һарад, / Манр хар арзин утан / Манрад, оһтһуд цоонгсн бәэдг. / Мана Бумбин орн / Төвкнгсн бәэдг ‘То дождик [благодатный] моросит, / То ласковое солнышко взойдет, / Из молока диких кобылиц / Туманно-черный **дым** прозрачной *арзы* (крепкой молочной водки) / Туманными клубами поднимается. / Наша Бумбайская держава / Во благоденствии-ликовании пребывает’ [12, с. 46].

Ут хар утан / Унҗаргсн мал, гер Жаңһрахн гиҗ, / Узгәдд бәэдг болнал ‘[Увидел]: высоко [в небе] висел длинный черный **дым**, / Стояли дома и стада разбрелись [по степи], / Это были владения Джангара’ [13, с. 258].

Как отмечает Т. С. Есенова, дым и запах *аргала* (сухой помет крупного рогатого скота, употребляемый как топливо) у монголов ассоциируются с запахом родины, родного кочевья, домашнего очага. Отцовская юрта в безбрежной степи, запах аргала, теплая *архи* (молочная водка) – картинка счастливой жизни монгола [20, с. 110-111].

В работе Г. Р. Галдановой об этимологии слова *утан* ‘дым’ говорится, что слово *ут* в значении ‘огонь’ в монгольском языке исчезло, но оно породило ряд других, например, слово: *утаан* – ‘дым’ (свидетельство того, что в юрте поддерживался огонь) [22, с. 152]:

Күрәд ирн гидг болхнь – / Ууль хар уурц бәәнә. / Нег уурцас утан бүркрәд бәәнә ‘Какую-то лачугу **дымом** заволакивает. / Как добрался он туда – / Ветхий черный чум стоит’ [12, с. 188].

Интересным представляется употребление один раз в песне из репертуара джангарчи более позднего времени Бадмы Обушинова лексемы *уголь* (вид топлива), которая является прямым заимствованием из русского языка:

Дөрвн көөрг кәһәд, / Уголь түләд ‘Установил четыре меха, / Зажег **уголь**’ [13, с. 398].

3) действия, направленные как на огонь, так и на предметы, подвергающиеся воздействию огня

Эта группа представлена глагольными сочетаниями, значения которых обозначают сжигание, применение и способы добычи огня: *һал орулх* ‘огонь разжечь’, *һал түлх* ‘разводить огонь’, *шаминь үләҗс унтрах* ‘лампаду погасить’, *шумр шатах* ‘зажечь лучину’:

Зандн хумха болн яңглын цуглуув, / Заһин улан һал оруув ‘Сандала сухие ветки и сучья собрал, / Саксаулом **огонь разжег**’ [12, с. 384].

Һалан түләҗс суутльн / Саак эмгн орад ирв ‘Пока **огонь развода**, сидели, / Опять та старуха [в юрту] вошла’ [12, с. 202].

Эмгн, һал түлтн, / Мах идий, гүһэд, / Хойр көвүн келв ‘Бабушка, **огонь поддерживайте**, / Мяса [вместе] поедим, – так / Парнишки оба ей сказали’ [12, с. 202].

Манр зандн шаминь үләҗс унтраһад, / Суг гих сүүһинь таслад, / Иң гих эминь таслн / Алдад оркв ‘Тускло мерцавшую сандаловую **лампаду погасив**, / Дыхание [хатун] прервав, / Жизни ее / Едва не лишил’ [12, с. 326].

Лексема *шумр* ‘лучина’ отмечена в выражении с отрицательной коннотацией, где говорится о человеке, вошедшем в чужой дом без позволения:

Элдэн һодль хатасн, / Элхдэн шумр шатасн, / Төөрсн һодль болсн, / Тошгсн бух болсн / Хар мөртэ нохавч? / Хааһас хааран йовлач? / Подобный шальной стреле-свистун, / С лучиной, зажженной на ладони, / Подобный заблудившейся стреле, / Подобный бродячему быку, / Кто ты [таков], зловердный пес? / Откуда и куда [ты] едешь?» [13, с. 235].

4) глаголы, обозначающие использование огня при получении пищи

В эту группу включены глагольные лексемы, с общим значением «готовить», которые обозначают способы приготовления пищи ойратами, предками калмыков, на огне: *чанх* ‘варить’, *шарх* ‘жарить’:

Жаңһр мах чанһж бэәтл, / Саак эмгн орад ирв ‘Пока Джангар мясо **варил**, / Старуха та опять появилась’ [12, с. 203].

За гидг түләһән түләд, / Зандн улан цәәһән чанад ‘Из саксаула огонь развел, / Крепкий ароматный чай **заварил**’ [13, с. 268].

Утан уга һалан түләд, / Ур уга цәәһән чанад, / Буһу марл хойриг / Альвн-сольвн шарчкад ‘Развел огонь без дыма, / **Сварил** чай без пара, / Марала и оленя / Пероворачивая **зажарил** [на вертеле]’ [13, с. 387].

5) предметы, служащие для получения огня

Среди инструментов инициирования в эпосе зафиксирована одна лексема *кет* ‘огниво, кресало’ (специальное приспособление, для получения огня путем добывания искр):

Түүнәс көлгәж йовсн мөринь / Кетин һолар булад, / Шарад иджс уучкна ‘[Затем] зарезал верхового коня [врага], / **Огнивом** зажег огонь, / [Зажарил [коня] и съел]’ [13, с. 386].

6) вещества, поддерживающие горение

К этой группе относятся лексемы, являющиеся средствами для розжига огня: *түлән* ‘топливо’, *арһсн* ‘кизяк’, *богжүл* ‘щепки’, *зандн хумха болн яңл* ‘сандала сухие ветки и сучья’:

Ооср, бүч уга / Ор цаһан өргә харһв. / Орад ирдг болхнь, / Харм ик хәәсн нерәтә бәәнә, / Зандн улан цог улаһад бәәнә, / За ик түлән овалһата бәәнә ‘Без веревок-ремней, без перевязей-креплений, / Совершенно белую [юрту-] ставку, повстречали. / Как вошли они [в ту юрту]: / Крымский огромный котел [на тагане] уж стоит, / Сандалово-красный жар [в очаге] уж алеет, / Саксауловые **поленья** грудой навалены’ [12, с. 202].

Ууль хар ууридан күрәд ирхләнь, / Ик хар эмгнь өмнәснь һарад ирв. «Өвгн, арһснчнь яһв?» – гижс сурв ‘К своей лачуге подъехал, / Рослая смугло[лица] его старуха вышла навстречу. / «Старик, где же **кизяк**?» – спросила’ [13, с. 52].

Арһс, богжүл түүгсн күүкд армичн авад одна ‘**Кизяк и щепки** собирающие дети могут твоё копьё унести’ [13, с. 292].

7) устройства, служащие для поддержания процесса горения

В этом секторе зафиксированы лексемы *шам* ‘лампада’, *зул* ‘светильник’:

Күмни һуурин дүңгә һолта / Күрл мөңгн шамнь / Дурвжс шатжс бәәнә ‘С человеческое запыстье фитиль / Бронзово-серебряной **лампады**, / Потрескивая, горит’ [12, с. 325].

Босжс ирәд, һорв мөргв. / Мөрн цаһан зулынь чимкжс унтраһад ‘Встал, трижды помолился он, / Высокий белый **светильник** пальцами потушил’ [13, с. 20].

8) помещения, в которых осуществляются процессы, связанные с огнем

Эта группа в эпосе представлена одним сочетанием: *арһр хар чолун гер* ‘кузница’:

Даргсн хөөннь / Арһр хар чолун гер дотрнь / Ааһ дүңгә улан цог / Цацгдад одв, дарулгсн дархд / Дәәвләд-дәәвләд, зулад һарч йовна ‘Сразу после этого как надавил ‘**В кузнице, из огромных черных камней сооруженной**, / Красные уголья с чашу величиной / В стороны полетели, а раздувавшие мехи *дарханы-кузнецы*, / Шатаясь, выбираться наружу стали’ [12, с. 292].

9) лица, профессионально связанные с огнем и продуктами горения

К этой группе можно отнести лексемы *дархн* ‘кузнец (дархан)’, *түләч* ‘истопник’ и устойчивые сочетания *арһсн, түләнә күн* ‘слуга, собирающий топливо’, *һалын көтлвр* ‘извозчик кизяка’.

Примеры из текста:

Эмгн өвгн хойр / Усч түләч хойран бәрәд, / Жирһәд бәәв ‘Старуха же со стариком, / Водоноса с **истопником** [прислужгой] взяв, / В довольстве жить-поживать стали’ [12, с. 133].

Хәр һазрт оч, / Арһсн, түләнә күн болжс заргдхин ормд, / Әгр хар булгин көвәд / Ааһ цусан асхлцнав! – гив ‘В чужой стороне, / Чем стать **слугой, собирающим топливо**, / Пусть лучше моя кровь прольется / На берегу высохшего черного родника! – [Хонгор] сказал’ [12, с. 396].

Один раз в репертуаре песен Давы Шавалиева употребляется сочетание *һалын көтлөр*, где лексема *һал*, по-видимому, используется в значении ‘кизяк’:

Арл Манз хан келүүлә: / Арнзлын хурдн Зеерд / Көк һалзн кулг хойричнь / Һалын көтлөр кенәв ‘Арал Манза хан велел передать: / Резвого *аранзала* Зерде / Да Кеке Галзана *кюлюка* / **Извозчиками кизьяка** сделаю’ [13, с. 173].

В этот сектор нами включена и лексема *дархн* ‘кузнец (дархан)’. Небесные кузнецы Кеке и Мала дарханы в эпосе наделены волшебной созидательной силой, связанной с огнем. Дарханы изготавливали для Джангара, Хонгора и других бумбайских богатырей именное оружие (мечи, копья, стрелы), обладающие магической всепоражающей силой. Имена небесных кузнецов носят культовое значение [14, с. 31]. «Кузнецы имели покровительство неба – *тенгри*, о чем свидетельствует имя одного из кузнецов – Кеке Дархан. Кеке (синий) – одна из характеристик неба у монгольских народов» [23, с. 481]:

Көгшин Көк дархн күүчн кегсн, / Көгшин Мала дархн давтн кегсн, / Күндтә һурвн дархн урн кегсн / Шажни Шарвң пертә үлдән / Билгин алдр таша деерән / Хәңкнүлжә төдгв ‘Старым **Дарханом Кеке** отлитый, / Старого **Дарханом Мала** кованный, / Ковкой изготовленный, / Почитаемыми тремя *дарханами* / До совершенства доведенный / Шаджин Шарбангом называемый меч свой / На могучем бедре / Со звоном пристегнул’ [12, с. 316-317].

10) оружие

В текстах эпоса представлено грозное оружие богатырей (*шорнч* ‘штык’, *үлд* ‘меч’, *балт* ‘секира’), которое наделено чудодейственным свойством испускать огненное пламя, искры. Сообщается и о необыкновенном способе изготовления этого грозного оружия, например, для изготовления многогранного кроваво-черного штыка (*цусни хар шорнч*) богатыря Гюзян Гюмбе, наделенного чудодейственным свойством испускать огненное пламя на шесть сажений, сначала его выдерживали сорок девять дней в змеином яде, потом столько же времени поочередно закаливали на огне и холодном пронзительном ветру [14, с. 62-63].

Примеры из текста:

Эм деерк цусни хар шорнчаснь / Зурһан алд улан һал шатн дурвдг ‘От кроваво-черного штыка, что на плече у него, / **В шесть сажений высотой красное пламя, разгораясь, поднимается**’ [12, с. 256].

Заңһад оркхнь – / Зар тивин орн догдлдг, / Докад оркхнь – / Долан давхр ширмн һал / Шатн дурвдг ‘Замахнется он [мечом] / Страны материка Зар содрогаются, / Опустит он его – / **Семь языков испепеляющего пламени / Разгораясь, поднимается**’ [12, с. 230].

Күнд шар балтан / Ир мөргн хойраснь / Алд дүңгә / Шар ширмн һал дурвн шатад, / Олн сай бух цергин / Өр дундаһурнь орад одв. ‘Тяжелой желтой секиры его / Лезвие и обух / С сажень высотой / **Желтым испепеляющим огнем запылали,** / В самую середину многочисленного войска / Ворвался он’ [12, с. 280].

Күрң Һалзныг олң-татуринь чаңһаһад, / Арвн хойр иртә / Эәв балтан авгснд, / Арвн хойр әңг заль падрв. / Күрңиннь жәла сулдхад, дәврәд орв ‘[Савар] все подпруги Кюрюнг Галзан подтянул, / Взял свой бердыш / С двенадцатью лезвиями / **Двенадцатязыковое пламя вспыхнуло,** / И помчался [Савар], ослабив Кюрюнг’ [12, с. 399].

11) мифологические и религиозные представления, связанные с огнем

а) обряд жертвоприношения огню (*һал тәәлһн*)

В работе Э. П. Бакаевой подробно исследованы культ огня калмыков-кочевников и обряды, связанные с ним [24].

По воззрениям калмыков, огонь это – представитель Солнца на земле. Поклонение огню проявлялось в различных формах. Существует обряд жертвоприношения огню «*һал тәәлһн*», который совершали при рождении детей, в свадебном обряде [24, с. 87-88].

Как известно, общемонгольское слово *гал* означает в переводе «огонь». Другой термин – «*тялгн, тьялган*» отсылает к сходным обозначениям обрядов (коллективных родовых молений) у других монгольских и тюркских народов: бурят *тайлаган*, алтайцев *тайэлга*, тувинцев *тагыр*, хакасов *тайих* [25, с. 38].

Для совершения обряда культовая роль отводилась жертвенным животным. В эпосе «Джангар» зафиксирован фрагмент совершения свадебного обряда *һал тәәлһн*, когда новобрачные

поклоняются очагу – символу солнца, – держа в руках берцовую кость барана (*шаһа чимгн*) [14, с. 46]. В свадебном обряде монгольских народов «держать берцовую кость» – это знак пожелания молодым в будущем изобильной жизни:

Күүкнэ ишил һард / Бээшц талнь хэлэв: / Шар нарндан мөргэд, / Шаһа чимгэн бэрдэд, / Теңгрин Төгэ Бүслэ / Мордэж бээхнь харгдв ‘На хрустальный дворец *Гаруда* / Глянул [Хонгор] и видит: / Кланяясь желтому солнцу / **И берцовую кость держа**, / С Небесным Тега Бюсом / Свадьбу справляет она [Зандан Герел]’ [13, с. 38].

Как отмечает В. М. Викторин, важное упоминание о (пред)свадебном ритуале, уже архаичном для калмыков в XX в., содержится в записях героического эпоса «Джангар». В этом поэтическом тексте друг главного героя, богатырь Хонгор, увидел красавицу Зандан Герел вместе с «отпрыском тенгрия» Тега Бюсем. Описывается, как «Желтому Солнцу (огненный символ) молилась она, / В руках держа берцовую кость» [25, с. 48].

б) магические деревья, связанные с культом огня

К магическим, священным деревьям – символам счастья, благоденствия и нетленности относятся *зандн* ‘сандал’ и *уласн* ‘тополь, осина’. В песнях эпоса волшебные деревья Галбар *зандн* (*Галвр зандн*) и Галбар *уласун* (*Галвр уласн*) воплощают образ Мирового дерева и выполняют присущие ему функции. Наличие при них постоянных эпитетов-прилагательных *һалвр* (*һал* ‘огонь’ + суфф. *-вр*) ‘напоминающий огонь, огненный, багряный’ говорит о том, что они каким-то образом связаны с древним культом огня [14, с. 149].

в) персонаж иноного небесного мира, извергающий огонь

Мифологическим животным в эпосе является небесный белый верблюд-громовержец Хавшил (*Теңгрин Хавшил цаһан буур*), с которым сражается богатырь Мингиян, это мифическое ужасающее свирепое чудовище, извергающее огонь; согласно буддийской мифологии, в момент отделения от земли его низвергался огонь. В эпосе верблюд Хавшил – персонаж из иноного (небесного) мира, препятствующий богатырю:

Эгц һорвн сара һазрт / Гүүлгсн цагтчи гинэ / Теңгрин Хавшил Цаһан буур гидг / Нег хортн бээх, / Хэвргдсн хэврлһндн / Арвн хойр этэ түүмр асад ирх ‘Ровно трехмесячный путь, / Когда проскачешь, / Небесный белый верблюд Хавшил, / Злое встретится существо, / От скрежета его зубов / **Разгорится пламя в двенадцать языков**’ [13, с. 12].

Һал үдин аңхунд / Теңгрин Хавшил цаһан буурин хэврлһнд / Арвн хойр этэ түүмр шатн аашна ‘В полдень [видит Мингиян] / Из скрежещущей пасти Небесного белого верблюда Хавшила, / **Приближается, извергаясь, двенадцатью языками, огонь**’ [13, с. 13].

Положительная коннотация лексемы *һал* в образцах пословиц

а) *һаңц күн күн болдг уга, һаңц цуцл һал болдг уга* ‘один человек – еще не человек, одна головешка – еще не огонь’

Как известно, брак, семья, продолжение рода являются важнейшими ценностями в культуре любого народа. Трепетное отношение к понятию «семья», необходимость в создании семьи, осознание того, что человек не должен быть одинок, отражается в пословице ***һаңц күн күн болдг уга, һаңц цуцл һал болдг уга*** ‘один человек – еще не человек, одна головешка – еще не огонь’ [10, с. 50]:

*Арслңгин Базг Улан Хоңһрны / Эзн Жаңһртан / Зөвән күргн, келн бээв: / Алдр нойн богддан медүлгч мини, / Эркн арвн нээмн насндан / Би һаңц бийэр юуни учрар бээдүв? / **Һаңц күн күн болдг уга, / Һаңц цуцл һал болдг уга*** ‘Алый Хонгор с хваткой льва / Владыке своему Джангару / Стал о себе говорить: Спросить я хочу у славного нойона-богдо, / Отчего я один / В расцвете своих восемнадцати лет? / **Ведь один человек еще не человек, / Одна головешка еще не огонь**’ [13, с. 25].

*Юн мөрнэс һарсн мөрн иим сәнб? / Ямаран күүнэс һарсн күн / Иим сээхнб? / **Һаңц күн күн болдг уга, / Һаңц цуцл һал болдг уга**; / Та бидн хойр / Нег һазрин өңцгт / Нутг усн больй, – гив* ‘От какой кобылицы родился такой красивый конь? / От каких родителей / Такой красавец родился? / **Один человек – еще не человек, / Одна головешка – еще не огонь**; / Давайте мы с вами / В одном уголке земли / Станем жить вместе, поженившись? / – сказала она’ [12, с. 427-428].

б) *һал деерән һагц, һазр деерән өнчн* ‘у [родового] очага одинок, на земле своей сирота’

Очаг издревле является символом семьи у калмыков. Домашний очаг – символ центра, освоенного пространства, понимаемого как территория рода [24, с. 26]. Следует отметить, что в современном калмыцком языке в значении ‘очаг’ зафиксировано слово *һулмт* [7, с. 168]. Т. С. Есенова пишет: *һулмт* ‘очаг’ – символ обжитого дома, семейного благополучия, место обитания хозяина огня, символ преемственности поколений [20, с. 9].

Отношение к очагу как символу семьи, родного кочевья, выражается в устойчивом сочетании *һал деерэн һанц, һазр деерэн өнчи* ‘у [родового] очага одинок, на земле своей сиротлив’, в котором подчеркивается, что человек не должен быть один, для него важны тепло и уют домашнего очага:

Айлагсн дээсэн дардг билэв, / Амлгсн зэрлг мини заяһар бүтдг билэ, / Алдр нойн Жаңһр гидг кун би. / Һал деерэн һагц билэв, / Һазр деерэн өнчи, / Һагцхн Жаңһр гидг кун би ‘Наступающего врага покорял я, / Повелениям уст моих суждено исполняться было, / Прославленный нойон Джангар – величают меня. / У родового очага одиноким был я, / На земле своей сиротой был я, / Одинокий Джангар – прозывают меня’ [12, с. 186-187].

в) нур талан һалта, нүдн талан цогта ‘на лице твоём – огонь, в глазах твоих – искры’

Лексема *һал* ‘огонь’ употребляется в эпосе в устойчивом выражении *нур талан һалта, нүдн талан цогта* ‘на лице твоём – огонь, в глазах твоих – искры’, которое иллюстрирует смелость богатыря, готовность вступить в схватку с противником, его силу и доблесть:

Нойн Улан Хоңһрла / Өндр цаһан хадын белд / Харһлдн золһлдв: / Нур талан һалта, / Нүдн талан цогта, / Һазр теңгрин савилһнас / Йовгсн болгсн / Һаңду шилин көтлгнэс / Йовгсн болгсн / Юн күмб чи? Кел! ‘С нойном Улан Хонгором / У подножия высокой белой скалы / Встретился, и схватились они: / На лице твоём – огонь, / В глазах твоих – искры, / Как будто от места слияния земли и неба / Направляющийся, / Как будто со стороны засушливого холма / Направляющийся / Человек, кто ты? Говори!’ [12, с. 320].

Отрицательная коннотация концепта *һал* ‘огонь’

В текстах эпоса приводятся эпизоды, когда враги, не сумев уничтожить Хонгора, пытаются сжечь его на костре, но из этого ничего не получается, т. к. Хонгор тут же вызывает на себя сильный ветер, обильный дождь и град [14, с. 35-36]. Противоположные по своей сущности стихии находятся в постоянном противоборстве, причем вода как орудие *тенгриев*, высших сил, всегда побеждает огонь [2, с. 55]:

Улан һалыг овалж түләд, / Телгэж күләд / Дотрнь хайхлань / Деерэснь дееврин дүцгэ / Делвэн көк үүлн һарч ирэд / Хур мөндр сальк һурвар / Дегц буулһад, һалынь унтраһад оркна ‘И когда, костер огромный разведя, / Крепко-накрепко связанным, / Бросали его туда, / Над ним с войлочное покрывало юрты / Большая синяя туча появлялась, / [Из нее] дождь, град, ветер / Разом налетали и гасили тот огонь’ [12, с. 283].

Хотя, как известно, у калмыков существовал строгий запрет на выливание в огонь воды и тушение огня водой [24, с. 87].

Употребление лексем, относящихся к ЛСП концепт *һал* ‘огонь’ в сравнениях

В текстах эпоса в устойчивых выражениях лицо богатыря по красоте сопоставляется с лунной (*урһсн арвн тавни сар мет, дүүрц сээхн чирэ* ‘как месяц во время полнолуния лицо полное красивое’), но когда лицо богатыря изнурено, измучено после тяжелого длительного сражения, то неизменным противопоставлением служит сравнение цвета лица с цветом золы или пепла (*унтргсн һалын үмсн мет болх* ‘потухшего пламени золе подобный цвет обрести’, *урһсн арвн тавни сар мет, дүүрц сээхн чирэнь үмсн өңгэтэ болад* ‘словно взошедший полный месяц пятнадцатого числа, полное прекрасное лицо его цвета пепла станет’):

Дээнд далн сард чавчлдад, / Арслң Көк Һалзн күлгнь / Миңһн шавта, / Бийнь хойр миңһн шавта, / Шархин цуснд / Шар торһн улвнь / Көвгсн темэнэ ноосн мет бутрад, / Урһсн ут зандн нурһнь / Нумн мет бөкиһэд, / Дүүргсн арвн тавна сар мет / Дүүрц улан чирэнь / Унтргсн һалын үмсн мет болад ‘В сражении семьдесят месяцев может рубиться он, / А когда богатырский Кеке Галзан, скакун его, / Тысячу ран получит, / Сам он две тысячи ран получит, / И от крови, льющейся из ран, / Желтая шелковая улва его / Разлезется, словно шерсть у линяющего верблюда, / Растущему высокому сандалу подобный стан его, / Словоно лук, изогнется, / Полноты своей к пятнадцатому дню достигшей луне подобное / Полное румяное лицо его / Потухшего огня золе подобный цвет обретет’ [12, с. 402].

В других иллюстративных примерах наблюдаем сравнение дворца врага-антагониста с пламенем вспыхнувшего огня (*асгсн һалын заль*): *Нарн суухин ар өңцэт / Күрл хар бээшн / Асгсн һалын заль мет үзгдв. / «Түрг хаани бээшн биз»* ‘Севернее захода солнца / Показался бронзово-темный дворец, / **Подобный пламени вспыхнувшего огня,** / «Это, видно, дворец Тюрк-хана»’ [13, с. 30].

Устойчивые сочетания лексем, относящихся к ЛСП концепт *һал* ‘огонь’

Лексемы, относящиеся к ЛСП концепт *һал* ‘огонь’, употребляются в эпосе в устойчивых сочетаниях:

<i>унтрсн һал</i>	потухший огонь
<i>арвн хойр этә түүмр асад ирх</i>	разгорится пламя в двенадцать языков
<i>шам дурвж шатх</i>	лампада, потрескивая, будет гореть
<i>улан һал асах</i>	костер развести
<i>заль падрх</i>	пламя запылает

Наиболее частотно употребление лексем ЛСП концепт *һал* ‘огонь’ в сочетании с семами, характеризующими облик огня: прилагательным *улан* ‘красный; алый’, реже с прилагательным *шар* ‘желтый’, в сочетании с лексемой *ширмн* ‘испепеляющий’:

<i>улан һал</i>	красный огонь
<i>улан һал</i>	костер (досл. красный огонь)
<i>улан түүмр</i>	алый пожар
<i>шар ширмн һал</i>	желтый испепеляющий огонь
<i>улан гилвксн һал</i>	яркий красный огонь

Комплементарные антонимы

Среди лексем, относящихся к ЛСП концепт *һал* ‘огонь’, можно выделить комплементарные антонимы. Комплементарные (дополнительные) антонимы выражают неградуальную качественную противоположность, образуют только двучленные оппозиции, отрицание одного означает утверждение другого, между ними нет никакого среднего члена (*истинный – ложный, можно – нельзя*) [26, с. 69].

Например:

<i>һал</i> ‘огонь’	<i>умсн</i> ‘пепел’
<i>шатх</i> ‘гореть’	<i>унтрх</i> ‘гаснуть’
<i>һал түлх</i> ‘разводить огонь’	<i>һал унтрах</i> ‘погасить огонь’

Заключение

Таким образом, рассмотрение функционирования и дефиниционный анализ многозначной лексемы *һал* на базе текстов одновременных записей калмыцкого героического эпоса «Джангар» показывает, что в текстах эпоса зафиксировано расширение основного значения лексемы *һал* (огонь) до значений: пламя, искра, очаг, огненный; в сочетаниях: *улан һал* ‘костер’, *һал үд* ‘полдень’.

Следует отметить, что только изучение всех текстов эпоса позволило выявить те значения лексемы *һал*, которые не вошли в «Калмыцко-русский словарь» 1977 г. издания. Таким образом, ценность создания «Толкового словаря языка калмыцкого героического эпоса “Джангар”» в том, что выявляются дополнительные значения многих слов калмыцкого языка, лексический фонд значительно пополняется новыми словами, составляющими архаический пласт лексики, которые ранее не были зафиксированы в лексикографических источниках. Материалы Толкового словаря эпоса в дальнейшем могут стать богатым иллюстративным источником при создании нового двуязычного калмыцко-русского словаря.

Лексико-семантическое поле концепта *һал* ‘огонь’ состоит из одиннадцати групп, которые обозначают различные признаки, процессы горения; в эпосе зафиксированы фрагменты,

подтверждающие существование у предков калмыков культа огня и домашнего очага. Отмечено употребление концепта *hal* 'огонь' как в положительном (обогрев жилища и приготовление пищи), так и негативном аспектах (воздействие, уничтожение огнем). В эпосе представлено мифологическое и религиозное осмысление огня; характерно употребление лексем, относящихся к ЛСП концепт *hal* 'огонь', в устойчивых выражениях, сравнениях, пословицах.

Исследование важнейших концептов, в частности концепта *hal* 'огонь', необходимо именно на материале эпического текста «Джангар», который отражает особенности древнего мышления, архаичной картины мира и являющегося базовым эпическим текстом ойратоязычных этносов.

В дальнейшей перспективе предполагается изучение языкового выражения концепта *hal* 'огонь' в сопоставительном аспекте на материале эпических текстов родственных монгольских языков и рассмотрение его в сравнении с другой основной первостихией – *усн* 'вода'.

Литература

1. 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 Междунар. науч. конф., посвящ. 75-летию Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН (г. Элиста, 15-16 сентября 2016 г.). – Элиста: КИГИ РАН, 2016. – С. 7-12.
2. Куканова В. В. Материалы к Толковому словарю языка калмыцкого героического эпоса «Джангар» (на примере лексемы *хур* 'дождь') // Бюллетень Калмыцкого научного центра РАН. – 2019. – № 3. – С. 48-65.
3. Мулаева Н. М. Дефиниции растений в Толковом словаре языка калмыцкого героического эпоса «Джангар» // Урало-алтайские исследования. – 2015. – № 3 (18). – С. 64-74.
4. Мулаева Н. М. Титульные лексемы *хан, хаан, хатн* в Толковом словаре языка калмыцкого героического эпоса «Джангар» // Монголоведение. – Вып. 10. – Элиста: КалмНЦ РАН, 2017. – С. 5-16.
5. Санжеев Г. Д., Орловская М. Н., Швернина З. В. Этимологический словарь монгольских языков: в 3 т. Т. 2. G-P / гл. ред. Г. Д. Санжеев. – Москва: ИВ РАН, 2016. – 232 с.
6. Тодаева Б. Х. Опыт лингвистического исследования эпоса «Джангар». – Элиста: Калм. кн. изд-во, 1976. – 530 с.
7. Калмыцко-русский словарь / под ред. Б. Д. Муниева. – Москва: Русский язык, 1977. – 768 с.
8. Тодаева Б. Х. Словарь языка ойратов Синьцзяна (по версиям песен «Джангара» и полевым записям автора). – Элиста: Калм. кн. изд-во, 2001. – 493 с.
9. Большой академический монгольско-русский словарь в 4-х томах. Т. 1 / отв. ред. Г. Ц. Пюрбеев. – Москва: Academia, 2001. – 520 с.
10. Бурькин А. А., Басангова Т. Г. Типология калмыцкого фольклора. – Элиста: НПП «Джангар», 2014. – 212 с.
11. Липец Р. С. Образы батыра и его коня в тюрко-монгольском эпосе. – Москва: Наука, 1984. – 263 с.
12. Джангар. Калмыцкий героический эпос: в 2 т. Т. 1 / сост. А. Ш. Кичиков; ред. Г. И. Михайлов. – Москва: Наука, 1978. – 441 с. (На калмыцком яз.)
13. Джангар. Калмыцкий героический эпос: в 2 т. Т. 2 / сост. А. Ш. Кичиков; ред. Г. И. Михайлов. – Москва: Наука, 1978. – 416 с. (На калмыцком яз.)
14. Пюрбеев Г. Ц. Эпос «Джангар»: культура и язык = *Жаңһр дуулвр*: сойл болн келн / 2-е изд., перераб. – Элиста: НПП «Джангар», 2015. – 280 с. (На калмыцком и русс. яз.)
15. Омакаева Э. У., Салькова В. В. Типология номинаций суточного времени в зеркале эпических формул: на материале калмыцкого героического эпоса «Джангар» // Вестник Калмыцкого университета. – 2016. – № 3 (31). – С. 62-68.
16. Справочно-информационный портал «Грамота.ру» [Электронный ресурс]. URL: <http://gramota.ru/slovari> (дата обращения: 04.05.2020).
17. Ахматова М. А. Языковые репрезентанты концепта «огонь» в текстах карачаево-балкарского нартского эпоса // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – 2016. – № 1 (55). – Ч. 2. – С. 76-78.
18. Санжеева Л. Ц. Почитание огня, неба и земли в традиционной культуре монгольских народов // Вестник Бурятского государственного университета. – 2010. – № 10. – С. 271-277.

19. Ефимова Л. С., Афанасьев Н. В. Дух-хозяин огня у якутов : символика, семантика // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – 2016. – № 3-2 (57). – С. 17-20.
20. Есенова Т. С. Очерки по лингвокультуре калмыков. – Элиста : Изд-во Калмыцкого ун-та, 2012. – 160 с.
21. Трофимова А. В. Концепт «огонь» в современном русском языке : автореф. дисс. ... к. филол. н. – Москва, 2005. – 27 с.
22. Галданова Г. Р. Культ огня у монголоязычных народов и его отражение в ламаизме // Советская этнография. – 1980. – № 3. – С. 150-156.
23. Борджанова Т. Г. Обрядовая поэзия калмыков (система жанров, поэтика). – Элиста : Калм. кн. изд-во, 2007. – 592 с.
24. Бакаева Э. П. Сакральные коды культуры калмыков. – Элиста : ИКИАТ, 2009. – 159 с.
25. Викторин В. М. Ритуал «гал тьялган» у калмыков в сравнительно-историческом и этногенетическом аспектах изучения // Обычаи и обряды монгольских народов : сб. ст. / отв. ред. А. Г. Митиров. – Элиста : КНИИИФЭ, 1989. – С. 36-54.
26. Чупановская М. Н. Трансформация семантической противоположности отраженных антонимов // Вестник Иркутского государственного лингвистического университета. – 2009. – № 1 (5). – С. 68-74.

References

1. Kukanova V. V. *Tolkovyi slovar' yazyka kalmytskogo geroicheskogo eposa "Dzhangar": printsipy i problemy sostavleniya slovarnykh statei* [Explanatory dictionary of the language of the Kalmyk heroic epic of "Jangar": principles and problems of compiling dictionary entries]. In: *"Dzhangar" i epicheskie traditsii tyurko-mongol'skikh narodov: problemy sokhraneniya i issledovaniya: materialy III Mezhdunar. nauch. konf., posvyashch. 75-letiyu Kalmytskogo instituta gumanitarnykh issledovaniy RAN (g. Elista, 15-16 sentyabrya 2016 g.)* ["Jangar" and the epic traditions of the Turkic-Mongol peoples: problems of conservation and research: materials of the III International scientific conference dedicated to the 75th anniversary of the Kalmyk Institute for humanitarian research of the RAS (Elista, September 15-16, 2016)]. Elista, KIGI RAN, 2016, pp. 7-12. (In Russ.)
2. Kukanova V. V. *Materialy k Tolkovomu slovaryu yazyka kalmytskogo geroicheskogo eposa "Dzhangar" (na primere leksemy khur 'dozhd')* [Materials Explanatory dictionary of the language of the Kalmyk heroic epic "Jangar" (for example, the token *xur* 'rain')]. In: *Byulleten' Kalmytskogo nauchnogo tsentra RAN* [Bulletin of the Kalmyk scientific center of the RAS]. 2019, No. 3, pp. 48-65. (In Russ.)
3. Mulaeva N. M. *Defnitsii rasteniy v Tolkovom slovare yazyka kalmytskogo geroicheskogo eposa "Dzhangar"* [Definitions of plants in the explanatory dictionary of the language of the Kalmyk heroic epic "Jangar"]. In: *Uralo-altaiskie issledovaniya* [Ural-Altai studies]. 2015, No. 3 (18), pp. 64-74. (In Russ.)
4. Mulaeva N. M. *Titul nye leksemy khan, khaan, khatn v Tolkovom slovare yazyka kalmytskogo geroicheskogo eposa "Dzhangar"* [The title lexemes *khan, khaan, khatn* in the Explanatory dictionary of the Kalmyk heroic epic of "Jangar"]. In: *Mongolovedenie* [Mongolian studies]. 2017, iss. 10, Elista, KalmNTs RAN, 2017, pp. 5-16. (In Russ.)
5. Sanzheev G. D., Orlovskaya M. N., Shevermina Z. V. *Etimologicheskii slovar' mongol'skikh yazykov: v 3 t. T. 2. G-P* [Etymological dictionary of Mongolian languages: in 3 vol. Vol. 2. G-P]. Gl. red. G. D. Sanzheev. Moscow, IV RAN, 2016, 232 p. (In Russ.)
6. Todaeva B. Kh. *Opyt lingvisticheskogo issledovaniya eposa "Dzhangar"* [The "Jangar" epic: an effort of linguistic research]. Elista, Kalm. kn. izd-vo, 1976, 530 p. (In Russ.)
7. *Kalmytsko-russkii slovar'* [Kalmyk-Russian dictionary]. Pod red. B. D. Munieva. Moscow, Russkii yazyk, 1977, 768 p.
8. Todaeva B. Kh. *Slovar' yazyka oiratov Sin tszyana (po versiyam pesen "Dzhangara" i polevym zapisyam avtora)* [A dictionary of the Xinjiang Oirat language (according to "Jangar" songs and field data collected by the author)]. Elista, Kalm. kn. izd-vo, 2001, 493 p.
9. *Bol'shoi akademicheskii mongol'sko-russkii slovar' v 4-kh tomakh. T. 1* [Unabridged Academic Mongolian-Russian Dictionary in 4 volumes. Vol. 1]. Otv. red. G. Ts. Pyurbeev. Moscow, Academia, 2001, 520 p.
10. Burykin A. A., Basangova T. G. *Tipologiya kalmytskogo fol'klora* [Typology of Kalmyk folklore]. Elista, NPP "Jangar", 2014, 212 p. (In Russ.)
11. Lipets R. S. *Obrazy batyra i ego konya v tyurko-mongol'skom epose* [Images of Batyr and his horse in the Turkic-Mongol epic]. Moscow, Nauka, 1984, 263 p. (In Russ.)

12. *Dzhangar. Kalmytskii geroicheskii epos: v 2 t. T. 1* [Jangar. Kalmyk heroic epic: in 2 vol. Vol. 1]. Sost. A. Sh. Kichikov; red. G. I. Mikhailov. Moscow, Nauka, 1978, 441 p. (In Kalmyk)
13. *Dzhangar. Kalmytskii geroicheskii epos: v 2 t. T. 2* [Jangar. Kalmyk heroic epic: in 2 vol. Vol. 2]. Sost. A. Sh. Kichikov; red. G. I. Mikhailov. Moscow, Nauka, 1978, 416 p. (In Kalmyk)
14. Pyurbeyev G. Ts. *Epos "Dzhangar": kul'tura i yazyk = Janyr duulvr: soil boln keln* [The "Jangar" epic: culture and language]. 2-e izd., pererab. Elista, NPP "Jangar", 2015, 280 p. (In Kalmyk and Russ.)
15. Omakaeva E. U., Salykova V. V. *Tipologiya nominatsii sutochnogo vremeni v zerkale epicheskikh formul: na materiale kalmytskogo geroicheskogo eposa "Dzhangar"* [Typology of daily time nominations in the mirror of epic formulas: based on the material of the Kalmyk heroic epic "Jangar"]. In: *Vestnik Kalmytskogo universiteta* [Bulletin of the Kalmyk University]. 2016, No. 3 (31), pp. 62-68. (In Russ.)
16. *Spravochno-informatsionnyi portal "Gramota.ru"* [Reference and information portal "Gramota.ru"] [Web resource]. URL: <http://gramota.ru/slovari> (accessed May 4, 2020). (In Russ.)
17. Akhmatova M. A. *Yazykovye reprezentanty kontsepta "ogon'" v tekstakh karachaevo-balkarskogo nartskogo eposa* [Language representations of the concept "fire" in the texts of the Karachay-Balkar Nart epic]. In: *Filologicheskie nauki. Voprosy teorii i praktiki* [Philological science. Questions of theory and practice]. 2016, No. 1 (55), part 2, pp. 76-78. (In Russ.)
18. Sanzheeva L. Ts. *Pochitanie ognya, neba i zemli v traditsionnoi kul'ture mongol'skikh narodov* [Veneration of fire, sky and earth in the traditional culture of the Mongolian peoples]. In: *Vestnik Buryatskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of the Buryat State University]. 2010, No. 10, pp. 271-277. (In Russ.)
19. Efimova L. S., Afanas'ev N. V. *Dukh-khozyain ognya u yakutov: simbolika, semantika* [The Spirit-master of fire among the Yakuts: symbolism, semantics]. In: *Filologicheskie nauki. Voprosy teorii i praktiki* [Philological science. Questions of theory and practice]. 2016, No. 3-2 (57), pp. 17-20. (In Russ.)
20. Esenova T. S. *Ocherki po lingvokul'ture kalmykov* [Essays on linguistic culture of the Kalmyks]. Elista, Izd-vo Kalmytskogo un-ta, 2012, 160 p. (In Russ.)
21. Trofimova A. V. *Kontsept "ogon'" v sovremennom russkom yazyke* [The concept of "fire" in the modern Russian language]. Avtoref. diss. ... k. filol. n. Moscow, 2005, 27 p. (In Russ.)
22. Galdanova G. R. *Kul't ognya u mongoloyazychnykh narodov i ego otrazhenie v lamaizme* [The Cult of fire among the Mongol-speaking peoples and its reflection in Lamaism]. In: *Sovetskaya etnografiya* [Soviet Ethnography]. 1980, No. 3, pp. 150-156. (In Russ.)
23. Bordzhanova T. G. *Obryadovaya poeziya kalmykov (sistema zhanrov, poetika)* [Traditional poetry of the Kalmyks (the system of genres, poetics)]. Elista, Kalm. kn. izd-vo, 2007, 592 p. (In Russ.)
24. Bakaeva E. P. *Sakral'nye kody kul'tury kalmykov* [Sacred codes of the culture of the Kalmyks]. Elista, IKIAT, 2009, 159 p. (In Russ.)
25. Viktorin V. M. *Ritual "gal tyalgan" u kalmykov v sravnitel'no-istoricheskom i etnogeneticheskom aspektakh izucheniya* [Ritual "Gal talgan" Kalmyks in comparative-historical and ethno-genetic aspects of the study]. In: *Obychai i obryady mongol'skikh narodov: sb. st.* [Customs and rites of the Mongol peoples: digest of articles]. Otv. red. A. G. Mitirov. Elista, KNIIFE, 1989, pp. 36-54. (In Russ.)
26. Chupanovskaya M. N. *Transformatsiya semanticheskoi protivopozhnosti otrazhennykh antonimov* [The transformation of the semantic opposites of reflected antonyms]. In: *Vestnik Irkutskogo gosudarstvennogo lingvisticheskogo universiteta* [Bulletin of Irkutsk state linguistic University]. 2009, No. 1 (5), pp. 68-74. (In Russ.)

УДК 781.7:398.224(=571.512)(091)
DOI 10.25587/t5001-0230-0509-h

А. С. Ларионова

Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН
Высшая школа музыки (институт) РС(Я) им. В. А. Босикова

ИСТОРИЯ РАЗВИТИЯ НОТНОЙ ЗАПИСИ НАПЕВОВ ЯКУТСКОГО ГЕРОИЧЕСКОГО ЭПОСА ОЛОНХО

Аннотация. В статье изучена история развития нотной записи напевов якутского героического эпоса олонхо. Представлено изменение нотации песенных разделов олонхо. Выявлено, что первой записью стала «Песня девушки» из олонхо В. Л. Серошевского. В начале песни из олонхо записывали в европейской системе записи. В этот период в связи со сложностями нотографии песенных разделов *джиэрэтии ырыа*, записывали, преимущественно, песни стиля *дэгэрэнг ырыа*. При ключе обязательно проставлены знаки альтерации, указывающие на определенную тональность, что присуще якутскому этномузыкальному в связи с тем, что не были изучены ладозвукорядные закономерности якутской народной песни. При ключе также записывали размер образца. В последующем, по мере развития, в записях олонхо стали использовать специальные знаки отличные от знаков европейской профессиональной музыки. В статье использовались методы сравнения.

Актуальность исследования связана с тем, что история развития нотной записи напевов олонхо вплоть до настоящего времени еще изучена недостаточно.

Целью исследования является изучение истории развития нотной записи напевов олонхо. Соответственно цели определены и задачи исследования: выявить развитие нотационной техники песенных разделов олонхо; изучить историю развития нотной записи напевов олонхо с XIX в. по настоящее время; рассмотреть особенности современной нотной записи песен олонхо.

В процессе исследования нами выявлено, что развитие нотной записи напевов якутского героического эпоса олонхо шло в сторону отхода от европейской нотации из-за того, что песенные разделы стиля *джиэрэтии ырыа* не укладываются в темперированную систему европейской профессиональной музыки. В более позднее время исследователи начали стремиться к записи всех нюансов якутской песенности. Эталонным стало издание олонхо в серии «Памятники фольклора Сибири и Дальнего Востока». Сейчас современные этномузыкологи не стремятся отображать все нюансы, делают нотографии более простые, чтобы их можно было использовать не только для научных исследований всех особенностей развития напева, но и для исполнительской практики.

Ключевые слова: эпос, напевы олонхо, нотная запись, песня, тембр, *кылысах*, микроальтерация, стиль, нотная расшифровка, мелизмы, магнитофонная запись.

А. S. Larionova

The history of developing musical notation for tunes in the Yakut heroic epic olonkho

Abstract. The article presents the history of developing musical notation for tunes in the Yakut heroic epic olonkho; reviews the change in the notation of song sections of olonkho. It is revealed that “The song by the girl” recorded by V. L. Seroshevsky was the first written down notation of an olonkho tune. At the beginning, songs from olonkho were written down in the European system of notation. During that period, due to difficulties with

ЛАРИОНОВА Анна Семеновна – доктор искусствоведения, доцент, г. н. с. отдела фольклора и литературы Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН, профессор Высшей школы музыки (Института) Республики Саха (Якутия) им. В. А. Босикова, Якутск, Россия.

E-mail: degerenan@mail.ru

LARIONOVA Anna Semenovna – Doctor of Art, Asst. Prof., Principal Researcher of the Folklore and Literature Department, Institute of Humanities Research and Indigenous Studies of the North, Russian Academy of Sciences, Siberian Branch, Prof. of V. A. Bosikov Higher School of Music of Sakha (Yakutia), Yakutsk, Russia.

E-mail: degerenan@mail.ru

making notation of song sections in *dieretii yrya* style, they mostly made notations of songs in *degereng yrya* style. At a key, they put accidentals indicating a certain tonality, which is inherent in the Yakut ethnomusicology because the modes regularities of the Yakut national songs were not studied. At a key, they also wrote down the metric signature. Eventually, in the process of development, when recording olonkho, they started using symbols other than European professional ones. The study used comparative methods.

The relevance of the research is connected with the fact that the history of developing musical notation for olonkho tunes has still not studied enough.

The research objective was to study specifics of a musical notation of tunes in olonkho. According to the purpose, the following tasks were defined: to review the development of the notation technology for song sections in olonkho; to study history of developing musical notation for tunes in olonkho from 19th century till present; to consider features of a modern musical notation of olonkho songs.

In the course of the research, we revealed that the development of a musical notation for tunes in the Yakut heroic epic olonkho went towards deviation from the European notation because song sections of style *dieretii yrya* do not keep within the tempered system of the European professional music. Later, researchers began to seek for record of all nuances of the Yakut singing. The edition of olonkho in the *Monuments of Folklore of Siberia and Far East* series became a reference. Now modern ethnomusicologists do not try to reflect all nuances; they make notation simpler, so that it could be used not only for academic research, but also for performing practice.

Keywords: epic, olonkho tunes, musical notation, song, timbre, *kylysakh*, microalteration, style, musical interpretation, musical ornamentation, tape recording.

Введение

Якутский героический эпос олонхо – это кладезь традиционной культуры народа саха, в т. ч. песенной традиции якутов. Все якутские олонхо поются от начала до конца, где герои имеют свои, только им присущие музыкальные характеристики. Есть такие якутские сказания, в которых напевы преобладают над вербальной составляющей, как, например, в олонхо хангаласской традиции «Уол Дугуй бухатыыр» Егора Ильича Кардашевского [1]. Это олонхо было записано на магнитофоне ведущим эпосоведом Якутии В. В. Илларионовым в 1970 г., когда он еще был студентом университета. В XIX в. В. Л. Серошевский характеризует якутские олонхо следующим образом: «Можно услышать у якутов драматизированное пение <...>. Один соглашается рассказывать то, что подлежит рассказу, а именно описание местности и хода действия; другой исполняет партию доброго героя-богатыря, третий – его противника, богатыря злого; иные берут на себя исполнение песен отца, матери, жен, любовниц, сестер, злых и добрых шаманов и духов, наконец, коня, который в якутском эпосе играет роль немалую. Таким образом, поются по преимуществу олонго – якутские эпические песни» [2, с. 372]. Он считал, что в связи с отсутствием хороших певцов олонхо стал петь один олонхосут, термин «олонго» В. Л. Серошевский переводит как якутские эпические песни. При всем том, что песни в олонхо занимают большое место, музыка изучена недостаточно, хотя записывать олонхо нотами начали еще в XIX в. История развития нотографии песенных разделов олонхо является недостаточно исследованной областью, поэтому изучение формирования адекватной нотной записи якутских сказаний в историческом ракурсе является актуальной.

По проблематике исследования интерес могут представить труды по музыке олонхо Э. Е. Алексеева «Музыкальное воплощение олонхо» [3], А. С. Ларионовой «Напевы якутского героического эпоса олонхо: текстология и символические аспекты» [4], А. С. Ларионовой, А. Д. Татариновой «О музыкальном воплощении олонхо Д. А. Томской “Богатырка Кыыс Кылаабынай”» [5], А. С. Ларионовой, А. Д. Татариновой «Особенности пения Е. И. Кардашевского в олонхо “Уол Дугуй бухатыыр” (“Богатырь Уол Дугуй”)» [6], В. С. Никифоровой «О музыкальной системе в олонхо Дарии Томской» [7], Н. Н. Николаевой «Эпос олонхо и якутская опера» [8], А. П. Решетниковой «Музыка якутских олонхо» [9], А. П. Решетниковой «Фонд сюжетных мотивов и музыка олонхо в этнографическом контексте» [10].

Целью работы является изучение истории развития нотной записи напевов якутского героического эпоса олонхо.

Соответственно цели определены и задачи исследования:

- выявить развитие нотационной техники песенных разделов олонхо;

- изучить историю развития нотной записи напевов олонхо с XIX в. по настоящее время;
- рассмотреть особенности современной нотной записи песен олонхо.

Начальный этап нотографии напевов якутских олонхо

При всем том, что музыка в олонхо занимает значительное место по времени, тем не менее, вплоть до настоящего времени в большей степени изучена лишь вербальная составляющая. Музыкальная часть якутского эпоса изучена в меньшей степени. Это связано с тем, что переложение на ноты песенных разделов олонхо представляет собой самостоятельную проблему, и нотография напевов якутских сказаний продолжает развиваться.

Первую нотную запись олонхо произвел В. Л. Серошевский. В своем труде «Якуты» он привел напев девушки из олонхо. Вербальный текст песни следующий:

*Барарь кюнюмь мангайда,
Кётёрь кюнюмь кёсёйда,
Сильджерь кюнюмь сырейда,
Сюктэрь кюнюмь сюгейда,
Олорорь кюнюмь онгойда,
Иемь халгынгь минь барбынь,
Агамь халарь минь бардымь* [2, с. 571].

Уходящее время уменьшилось,
Восходящее время ушло.
Бегущее время промчалось,
Несомое время пронеслось
Прожитое время простерлось...
Мать моя, ты остаешься, а я ухожу!
Отец мой остался, а я ведь ушла! [2, с. 571].

Нотный текст представлен в виде 2 строк в размере 2/4. Песня изложена традиционным стилем якутского пения *дэгэрэнг ырыа* (*дэгэрэнг ырыа*). Ключевые знаки альтерации отсутствуют, они проставлены перед нотами. Таким образом, подчеркнут нетемперированный характер напева. *Кылысахи* он отображает в виде форшлаггов и пишет о том, что якуты поют «исключительно почти горлом – гортанью».

После этой нотной записи В. Л. Серошевского в 1908 г. А. П. Маслов, расшифровав фонографические записи Я. Строжецкого, приводит 3 попевок якутских шаманов со звукоподражаниями птицам и зверям, которые обозначены им как «“Закливание олонхо” якутских шаманов» [11, с. 296-297]. Поэтому несколько непонятно, то ли этот отрывки олонхо в исполнении шаманов, то ли это отрывки шаманских камланий.

В 1937 г. В. М. Беляев в своей статье «Якутские народные песни» [12] представил нотные фрагменты в виде одного такта – напевы богатыря-абаасы Ала Мургуна, напев богатыря Среднего мира, мелодии женщины-абаасы и старухи Симэхсин из олонхо о богатыре Ала Мургуне. В 1940 г. Н. И. Пейко и Н. А. Штейман в статье «О музыке якутов» [13], изданной в журнале «Советская музыка» приводят напевы белой удаганки, феи дерева, невесты богатыря Среднего мира и песню старухи Симэхсин, записанные в Мегино-Кангаласском улусе. Эти записи также носят фрагментарный характер. До 1940 г. музыковеды записывали песни олонхо фрагментарно, а *кылысахи* (гортанные тембровые призывки) – в виде форшлага, поэтому у В. М. Беляева, Н. И. Пейко и Н. А. Штеймана напевы олонхо зафиксированы в виде нескольких тактов, а *кылысахи* также записаны в виде форшлаггов.

Первые более полные нотные записи произвел первый якутский композитор и музыковед М. Н. Жирков во время Вилюйской экспедиции 1943 г. В материалах экспедиции, хранящихся в Национальной библиотеке РС(Я) [14], им записано 11 образцов от Ивана Борисова, К. К. Васильева из Верхневилуйского улуса, от Сергея Афанасьевича Зверева, Игнатия Прокопьевича Кутурукова, Петра Михайловича Саввинова из Нюрбинского улуса. В записях отсутствуют указания, что они относятся к олонхо, тем не менее, все эти песенные разделы, скорее всего, имеют отношение к жанру олонхо, в связи с тем, что напевы поют распространенные в якутских сказаниях персонажи. Собирателем представлены только песни *дэгэрэнг ырыа*, т. к. их возможно перевести на европейскую нотацию. Нотные записи напевов олонхо М. Н. Жиркова отличаются лаконичностью и схематизмом. Большинство напевов приведены в виде одной-двух, в крайнем случае трех нотных строк, а не тактов, как это было до него. Записи зачастую даны без текста. Все это связано со сложностями записывания якутских традиционных напевов.

В своей книге «Якутская народная музыка» М. Н. Жирков [15] впервые ставит вопрос применения знаков микроальтерации для звуков, выходящих за пределы темперированного строя

для напевов стиля *джиэрэтии ырыа* (*дьиэрэтии ырыа*). Он предлагает использовать систему И. С. Тезавровского. В его системе записи «незначительные повышения тона обозначаются стрелкой вверх (↑), а незначительные понижения – стрелкой вниз (↓)» [15, с. 32]. В своих нотациях он подобные знаки не использовал, но последующие исследователи музыкального фольклора обозначали микроальтерационные изменения тона именно таким способом.

Кылысахи М. Н. Жирков записывал, как и предыдущие исследователи, в виде форшлаггов, а также в виде трелей и фиоритур, что стало новым в нотации напевов якутского героического эпоса олонхо. Он пишет: «Мысль об изысканиях системы для точной записи якутских народных песен возникла у меня еще в молодости, но все мои попытки в этом направлении были почти безрезультатны. Я записывал, что можно было в пределах европейской нотации или в пределах пентахорда. Эти песни представляли из себя только основной контур мелодии без красивой одежды, в которую она всегда наряжена благодаря украшающим ее “необычным мелизмам”» [15, с. 29].

Г. А. Григорян в 1956 г. в журнале «Советская музыка» в статье «В Якутии» [16] опубликовал напев девы-*абаасы* в манере пения *дэгэрэнг ырыа* в виде одной строки без подтекстовки. Он пишет: «В исполнении колхозника А. Дмитриева мы слышали любопытный в ладовом и ритмическом отношении отрывок из “Олонхо”: “Песню дочери богатыря нижнего мира Абаасы-кыыса”. После сдержанного вступления начинается быстрая песня “дочери нижнего мира”, сочетающаяся с карикатурными выкриками. Якутские народные певцы – олонхосуты, исполняя партии персонажей “нижнего мира” (“нечистой силы”), нарочито утрируют, заостряют мелодический рисунок; певец при этом усиливает впечатление “угрожающей” мимикой» [16, с. 77]. В 1957 г. в томе «Музыкальная культура автономных республик РСФСР» в статье «Музыкальная культура Якутской АССР» [17] Г. А. Григорян приводит нотацию напева героя Верхнего мира в манере пения *джиэрэтии ырыа* в виде одной строки из 2-х тактов. *Кылысахи* им отображены как форшлагги. При ключе обозначен размер 4/4. Таким образом, он продолжает традицию нотной записи, характерной для начального периода нотной фиксации песенных фрагментов олонхо.

В сборнике С. А. Кондратьева «Якутская народная песня» [18] приводятся нотные расшифровки песни Кыыс Кыскыйдаан из олонхо «Юрюнг Уолан» У. Г. Нохсорова, песню Айыы Умууур Удаган и напев Кыыс Кыскыйдаан из олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» в исполнении К. Е. Кононова из Верхневилуйского улуса. Здесь им впервые используются знаки микроальтерации в виде (+), обозначающего микроповышение, и в виде (-), обозначающего микропонижение. Подобные знаки не получили широкого применения в последующих нотациях этномузыковедов. Тем не менее, он стал первым, кто старался нотировать напевы олонхо от начала до конца, что также использовали последующие исследователи. В этом отношении нотная запись С. А. Кондратьева стала переходной к современной системе записи, сложившейся с 80-х гг. XX в.

Таким образом, в начальный период нотной записи напевов олонхо характерно нотирование напевов, принадлежащих стилю якутского *дэгэрэнг ырыа*. При этом, подобные напевы записаны в виде попевки в 1-2 строки. Обязательно при ключе проставлялся размер и знаки альтерации, указывающие на определенную тональность. Зачастую в записях песен из олонхо отсутствует вербальная подтекстовка. *Кылысахи* часто представлены в виде следующих мелизмов: форшлагги и трели, а иногда – фиоритур. Напевы *джиэрэтии ырыа* в то время записывали только в один такт, а при ключе обозначали размер и иногда знаки альтерации той или иной тональности, в связи с тем, что еще не была выработана специальная система записи подобных образцов.

Формирование современных принципов нотации напевов олонхо

Новый этап нотной записи напевов олонхо начинается с деятельности Э. Е. Алексеева, который начал расшифровывать песенные фрагменты якутских сказаний с конца 50-х гг. XX в. С того времени были расшифрованы напевы многих якутских олонхо. Э. Е. Алексеевым произведена нотация песенных разделов 11 олонхо. Среди них 3 песенных фрагмента олонхо «Ого Тулаайах», записанного на фонографе В. Иохельсоном в 1902 г. в урочище Родчево вблизи Среднеколымска от Ивана Петрова, 2 фрагмента олонхо «Нюргун Боотур Стремительный», записанные на дискографе в 1946 г. от У. Г. Нохсорова, и 1 фрагмент из олонхо «Кюн Толлур»,

записанный Э. Е. Алексеевым в 1957 г. от Николая Тимофеевича Алексеева из Усть-Алданского района. Все эти нотные записи изданы в 1981 г. в сборнике «Образцы якутского песенного фольклора» [19].

С издания академической 60-томной серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока», где работой над музыковедческой частью руководил Э. Е. Алексеев, вырабатываются основы нотографического письма напевов якутского героического эпоса олонхо, чтобы более адекватно переложить их на ноты. Подобные издания с музыковедческими статьями, нотами и CD-дисками начали выходить и в Якутске, правда пока в единичных экземплярах, например, олонхо Е. И. Кардашевского «Уол Дугуй бухатыыр» [1] и Д. А. Томской – Чайка «Ючюгэй Юёдьюгэйэн, Кусаган Ходжугур» [20], «Кыыс Кылаабынай бухатыыр» [21].

Таким образом, с нотных расшифровок Э. Е. Алексеева начинает формироваться подробная нотная запись напевов якутских олонхо. Были выработаны и закреплены знаки для подробного обозначения необычных для европейской музыки звуков и призвуков, различных тембровых вариантов музыкальных звуков. Так, им предложено записывать призвуки *кылысахов* в виде флажолетов. Устоялось обозначение микроальтерационных изменений звуков, предложенных М. Н. Жирковым. В нотации напевов олонхо стиля *джиэрэтии ырыа* перестали обозначать размер, а знаки альтерации при ключе стали обозначать не европейскую тональность, а высоту музыкального звука. Темп обозначается таким образом, что в конце каждой строки записывается время звучания строки и в конце образца указывается общее время его звучания. Нотная строка записывается сейчас равной словесной строке. Ранжир строки выравнивается по правой стороне страницы. Песни олонхо начинают записывать не фрагментарно, а от начала до конца, для того, чтобы проследить музыкальное развитие образца. Такая возможность подробной нотной записи песен олонхо связано с появлением магнитофона, который стали использовать для фиксации и расшифровки образцов фольклора.

Подобным образом, с учетом мельчайших нюансов, нотные расшифровки песенных разделов олонхо произведены Н. Н. Николаевой. Ее нотации вошли, помимо тома «Якутский героический эпос “Могучий Эр Соготох”» в серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» [22], в сборник «Образцы якутского песенного фольклора» [19] и в ее монографию «Эпос олонхо и якутская опера» [8]. Ею расшифрованы напевы олонхо «Могучий Эр Соготох» В. О. Каратаева, «Дева-богатырь Джырыбына Джырыалатта» П. П. Ядрихинского в записи Э. Е. Алексеева, «Кюн Джесюллют богатырь» П. П. Ядрихинского в записи Э. Е. Алексеева, «Дитя-сиротина» В. О. Каратаева.

Сейчас при нотации песенных разделов олонхо встают проблемы другого свойства. Стремление подробно переложить на ноты песни из олонхо, запись их стала перегружаться различными обозначениями, затрудняющими чтение нот. Вводится множество специальных знаков, которых стало невозможно использовать в практических целях. Нагромождение специальных обозначений приводило к тому, что пытались вводить даже обозначение кашля и других физиологических подробностей. С использованием в расшифровках компьютерных программ отдельные интервалы в них слышатся шире реального звучания. В связи с этим подобные нотные записи хороши для научного изучения напевов олонхо, но не для использования в исполнительской практике.

Сейчас появилась тенденция к некоторому упрощению нотной записи и отказу от перегруженности нотного текста различными новыми знаками. Для исполнителей сложно прочесть нотный текст, в которых подробно расписаны разнообразные нюансы, украшения и все физиологические подробности, сопровождающие пение. В современных нотациях, которые могут быть прочитаны исполнителями, необходима запись основной мелодической формулы напева без детализации всех, сопровождающих пение украшений, мелизматики и физиологических подробностей. Исполнитель народных песен должен прекрасно владеть всеми способами традиционного пения и, прочитав ноты основной мелодической формулы, может ее развить в процессе импровизации.

В настоящее время в различных организациях Якутии и России мертвым грузом лежат большое количество аудио- и видеозаписей якутских олонхо. Они требуют работы по их нотной расшифровке и издания олонхо с музыковедческими статьями, нотными фрагментами и

CD-дисками для того, чтобы сохранить не только словесную, но и музыкальную часть этого брендового для Якутии жанра.

Заключение

Таким образом, нами определены этапы развития нотной записи песенных разделов якутского героического эпоса олонхо. Начальный этап характеризуется нотографией напевов олонхо, опирающейся на европейскую систему нотации профессиональной музыки с определенным ритмом, тональностью и даже темпом. Развитие шло от европейского нотного письма к самостоятельной знаковой системе, начало которому положил первый профессиональный якутский композитор и музыковед М. Н. Жирков. Он в своих нотных записях для изображения кылысаха вводит кроме форшлагов, фиоритур и трели. Кроме того, он предложил вводить для записи песен стиля *джиэрэтии ырыа* специальные знаки для обозначения микроальтерационных изменений музыкального звука.

Современному этапу свойственно продолжение развития нотного письма песен олонхо. Э. Е. Алексеевым было предложено записывать призвуки кылысахов в виде флажолета. В этот период устоялась запись микроальтерационных изменений тона, прекращают записывать при ключе размер и знаки альтерации, обозначающие тональность, темп записывают в конце каждой строки в виде цифр, указывающих период время звучания строки. Развитие нотного письма для записи напевов якутского эпоса олонхо привело к усложнению и введению множества специальных знаков, иногда нагромождавших нотацию. В настоящее время развитие нотного письма стремится к простоте нотации, чтобы их можно было использовать и в практических целях исполнительства.

Необходимо продолжение работы по нотной расшифровке напевов олонхо и изданием с CD-дисков для сохранения во всем богатстве исполнительских особенностей Шедевра нематериальной культуры человечества, каким является якутский героический эпос олонхо.

Литература

1. Уол Дугуй бухатыыр / олонхосут Е. И. Кардашевский ; авт. и рук. проекта В. В. Илларионов. – Якутск : Медиа-холдинг Якутия, 2014. – 208 с. (На якутском яз.)
2. Серошевский В. Л. Якуты. Опыт этнографического исследования. 2-е изд. – Москва : Российская политическая энциклопедия, 1993. – 736 с.
3. Алексеев Э. Е. О музыкальном воплощении олонхо // Якутский героический эпос. «Могучий Эр Соготох». – Новосибирск : Наука, Сибирская издательская фирма РАН, 1996. – 440 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока). (На якутском и русс. яз.)
4. Ларионова А. С. Напевы якутского героического эпоса олонхо : текстология и символические аспекты. – Саарбрюккен : LAPLAMBERT Academic Publishing, 2012. – 178 с.
5. Ларионова А. С., Татарина А. Д. О музыкальном воплощении олонхо Д. А. Томской «Богатырка Кыыс Кылаабынай» // Кыыс Кылаабынай бухатыыр = Богатырка Кыыс Кылаабынай = Куус Кулаабынай the Warriog / [олонхосут Д. А. Томская ; авт. проекта В. В. Илларионов и др.]. – Якутск : Алаас, 2016. – С. 20-24.
6. Ларионова А. С., Татарина А. Д. Особенности пения Е. И. Кардашевского в олонхо «Уол Дугуй бухатыыр» («Богатырь Уол Дугуй») // Уол Дугуй бухатыыр / олонхосут Е. И. Кардашевский ; авт. и рук. проекта В. В. Илларионов. – Якутск : Медиа-холдинг Якутия, 2014. – С. 178-205.
7. Никифорова В. С. О музыкальной системе в олонхо Дарии Томской // Ючюгэй Юдьюгюэн, Кусаган Ходжугур / Д. А. Томская ; сост. В. В. Илларионов и др. – Якутск : ИГИИПМНС СО РАН, 2011. – С. 40-55.
8. Николаева Н. Н. Эпос олонхо и якутская опера. – Якутск : ЯНЦ СО РАН, 1993. – 187 с.
9. Решетникова А. П. Музыка якутских олонхо // Якутский героический эпос : Кыыс Дэбиллэйэ. – Новосибирск : Наука, 1993. – С. 26-69. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).
10. Решетникова А. П. Фонд сюжетных мотивов и музыка олонхо в этнографическом контексте. – Якутск : Бичик, 2005. – 408 с.
11. Анучин Д. Н. О применении фонографа к этнографии и, в частности, о записи шаманского камлания в Средне-Колымске Якутской области // Труды Музыкально-этнографической комиссии общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете. – Москва : [б. и.], 1911. – Т. 2. – С. 269-297.

12. Беляев В. М. Якутские народные песни // Советская музыка. – 1937. – № 9. – С. 11-26.
13. Пейко Н. И., Штейман И. А. О музыке якутов // Советская музыка. – 1940. – № 2. – С. 84-91.
14. Жирков М. Н. Записи якутских песен, произведенные в группе Вилюйских районов и высказывания о якутской музыке. 1943 г. // Архивный фонд Национальной библиотеки Республики Саха (Якутия). – Фонд М. Н. Жиркова. – Оп. 4. Ед. хр. 1. – 212 с. (На якутском яз.)
15. Жирков М. Н. Якутская народная музыка. – Якутск : Кн. изд-во, 1981. – 176 с.
16. Григорян Г. А. В Якутии // Советская музыка. – 1956. – № 10. – С. 71-78.
17. Григорян Г. А. Музыкальная культура ЯАССР // Музыкальная культура автономных республик РСФСР : сб. ст. – Москва : Музгиз, 1957. – С. 331-351.
18. Кондратьев С. А. Якутская народная песня. – Москва : Советский композитор, 1963. – 180 с.
19. Алексеев Э. Е., Николаева Н. Н. Образцы якутского песенного фольклора. – Якутск : Кн. изд-во, 1981. – 100 с.
20. Ючюгэй Юдьюгойэн, Кусаган Ходжугур / Д. А. Томская ; сост. В. В. Илларионов и др. – Якутск : ИГИИПМНС СО РАН, 2011. – 376 с. (На якутском и русс. яз.)
21. Кыыс Кылаабынай бухатыыр = Богатырка Кыыс Кылаабынай = Kyys Kylaabynai the Warrior / [олонхосут Д. А. Томская ; авт. проекта В. В. Илларионов и др.]. – Якутск : Алаас, 2016. – 240 с. (На якутском, русс. и англ. яз.)

References

1. *Uol Dugui bukhatyyr* [Uol Duguy bogatyr]. Olonkhosut E. I. Kardashevsky. Avt. i ruk. projekta V. V. Illarionov. Yakutsk, Media-kholding Yakutiya, 2014, 208 p. (In Yakut)
2. Seroshevskii V. L. *Yakuty. Opyt etnograficheskogo issledovaniya* [Yakuts. Experience of ethnographic research]. 2-e izd. Moscow, Rossiiskaya politicheskaya entsiklopediya, 1993, 736 p. (In Russ.)
3. Alekseev E. E. *O muzykal'nom voploshchenii olonkho* [About musical embodiment of olonkho]. In: *Yakutskii geroicheskii epos "Moguchii Er Sogotokh"* [Yakut heroic epic "Powerful Er Sogotokh"]. Novosibirsk, Nauka, Sibirskaya izdatel'skaya firma RAN, 1996, 440 p. (*Pamyatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka* [Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East]). (In Yakut and Russ.)
4. Larionova A. S. *Napevy yakutskogo geroicheskogo eposa olonkho: tekstologiya i simvolicheskie aspekty* [Tunes of Yakut heroic epic olonkho: textual criticism and symbolical aspects]. Saarbrücken, LAPLAMBERT Academic Publishing, 2012, 178 p. (In Russ.)
5. Larionova A. S., Tatarinova A. D. *O muzykal'nom voploshchenii olonkho D. A. Tomskoi "Bogatyрка Kyys Kylaabynai"* [About musical reproduction of D. A. Tomskaya "Kyys Kylaabynai the Warrior"]. In: *Kyys Kylaabynai the Warrior*. Olonkhosut D. A. Tomskaya. Avt. projekta V. V. Illarionov i dr. Yakutsk, Alaas, 2016, pp. 20-24. (In Russ.)
6. Larionova A. S., Tatarinova A. D. *Osobennosti peniya E. I. Kardashevskogo v olonkho "Uol Dugui bukhatyyr" ("Bogatyr' Uol Duguy")* [Features of singing of E. I. Kardashevsky in olonkho "Uol Duguy bogatyr"]. In: *Uol Dugui bukhatyyr* [Uol Duguy bogatyr]. Olonkhosut E. I. Kardashevskii. Avt. i ruk. projekta V. V. Illarionov. Yakutsk, Media-kholding Yakutiya, 2014, pp. 178-205. (In Russ.)
7. Nikiforova V. S. *O muzykal'noi sisteme v olonkho Darii Tomskoi* [About a musical system of olonkho by Darya Tomskaya]. In: *Yuchyugei Yudyugyuien, Kusagan Khodzhuur* [Yuchyugey Yudugyien, Kusagan Khodzhuur]. D. A. Tomskaya. Sost. V. V. Illarionov i dr. Yakutsk, IGIIPMNS SO RAN, 2011, pp. 40-55. (In Russ.)
8. Nikolaeva N. N. *Epos olonkho i yakutskaya opera* [Epic olonkho and Yakut opera]. Yakutsk, YaNTs SO RAN, 1993, 187 p. (In Russ.)
9. Reshetnikova A. P. *Muzyka yakutskikh olonkho* [Music of Yakut olonkho]. In: *Yakutskii geroicheskii epos: Kyys Debiliye* [Yakut heroic epic: Kyys Debelye]. Novosibirsk, Nauka, 1993, pp. 26-69. (*Pamyatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka* [Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East]). (In Russ.)
10. Reshetnikova A. P. *Fond syuzhetnykh motivov i muzyka olonkho v etnograficheskom kontekste* [Fund of subject motifs and music olonkho in an ethnographic context]. Yakutsk, Bichik, 2005, 408 p. (In Russ.)
11. Anuchin D. N. *O primenении fonografa k etnografii i, v chastnosti, o zapisi shamanskogo kamlaniya v Sredne-Kolymske Yakutskoi oblasti* [About application of a phonograph to ethnography and, in particular, about record of a shaman kamlaniye in Sredne-Kolymsk the Yakut area] In: *Trudy Muzykal'no-etnograficheskoi*

komissii obshchestva lyubitelei estestvoznaniya, antropologii i etnografii pri Moskovskom universitete [Works of the Musical and ethnographic commission of society of fans of natural sciences, anthropology and ethnography at the Moscow university]. Moscow, 1911, vol. 2, pp. 269-297. (In Russ.)

12. Belyaev V. M. *Yakutskie narodnye pesni* [Yakut folk songs] In: *Sovetskaya muzyka* [Soviet music]. 1937, No. 9, pp. 11-26. (In Russ.)

13. Peiko N. I., Shteiman I. A. *O muzyke yakutov* [About music of yakuts]. In: *Sovetskaya muzyka* [Soviet music]. 1940, No. 2, pp. 84-91. (In Russ.)

14. Zhirkov M. N. *Zapisi yakutskikh pesen, proizvedennye v gruppe Vilyuiskikh raionov i vyskazyvaniya o yakutskoi muzyke. 1943 g.* [Records of the Yakut songs made in group of the Viliysk districts and statements about the Yakut music. 1943]. In: *Arkhivnyi fond Natsional'noi biblioteki Respubliki Sakha (Yakutiya)* [Archival fund of National library of Republic of Sakha (Yakutia)]. Fund by M. N. Zhirkov, inv. 4, unit of storage 1, 212 p. (In Yakut)

15. Zhirkov M. N. *Yakutskaya narodnaya muzyka* [Yakut folk music]. Yakutsk, Kn. izd-vo, 1981, 176 p. (In Russ.)

16. Grigoryan G. A. *V Yakutii* [In Yakutia]. In: *Sovetskaya muzyka* [Soviet music]. 1956, No. 10, pp. 71-78. (In Russ.)

17. Grigoryan G. A. *Muzykal'naya kul'tura YaASSR* [Musical culture YaSSR]. In: *Muzykal'naya kul'tura avtonomnykh respublik RSFSR: sb. st.* [Musical culture of autonomous republic of Russia Soviet Federation Socialist Republic: Collection of articles]. Moscow, Muzgiz, 1957, pp. 331-351. (In Russ.)

18. Kondrat'ev S. A. *Yakutskaya narodnaya pesnya* [Yakut folk song]. Moscow, Sovetskii kompozitor, 1963, 180 p. (In Russ.)

19. Alekseev E. E., Nikolaeva N. N. *Obraztsy yakutskogo pesennogo fol'klora* [Patters of Yakut song folklore]. Yakutsk, Kn. izd-vo, 1981, 100 p. (In Russ.)

20. *Yuchyugei Yudyugyuien, Kusagan Khodzhugur* [Yuchugey Yuduguyen and Kusagan Khodzhugur]. D. A. Tomskaya. Sost. V. V. Illarionov i dr. Yakutsk, IGIIPMNS SO RAN, 2011, 376 p. (In Yakut and Russ.)

21. *Kyys Kylaabynai the Warrior*. Olonkhosut D. A. Tomskaya. Avt. proekta V. V. Illarionov i dr. Yakutsk, Alaas, 2016, 240 p. (In Yakut, Russ. and Eng.)

УДК 398.224(=512.212)
DOI 10.25587/x3098-7506-5670-n

М. П. Яковлева

Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН

ТИПОЛОГИЯ ГЕРОЕВ В ЭВЕНКИЙСКОМ ЭПОСЕ (к вопросу о локально-региональных особенностях)

Аннотация. В статье анализируется эпический герой эвенков «байкальского региона» в сравнении с героем сказаний восточных эвенков. Изучение проблемы локальных традиций героического эпоса эвенков считается весьма актуальным направлением в современной эвенкийской фольклористике. Научные исследования, связанные с эпосом эвенков «байкальского региона», незначительны. Связано это, в первую очередь, с немногочисленностью публикаций эпоса эвенков указанного региона, во-вторых, с фрагментарностью материалов и отсутствием отдельных текстов на языке оригинала (эвенкийском). Научная новизна данного исследования заключается в том, что впервые дан обобщенный анализ по регионально-локальным особенностям типа эпического героя. Целью исследования является анализ типа богатыря в героических эпосах двух региональных групп: «байкальских» и восточных эвенков. Для решения поставленных задач автором использованы типологический и сравнительный методы. В результате анализа, автор приходит к следующим выводам: стереотипом главного героя в эпосе восточных эвенков является одинокий герой, который родился не только на той же возникшей средней земле «Дулин Буга». Ему свойственны черты человека-одиночки: живет в начале сотворения мира; не знает своего происхождения; является пешим охотником; не имеет никакого хозяйства; сам строит себе жилище и создает предметы своей культуры. В эпосе эвенков «байкальского региона» герой является лучшим представителем своего рода, племени, имеет родителей и родственников. Отличительной особенностью типа героя-богатыря эвенков «байкальского региона» является неодинокость героя. В героических сказаниях указанного региона богатыри борются с реальными, земными врагами, которые сами приходят с различными враждебными намерениями. Эпос эвенков «байкальского региона» представляет более позднюю эпоху, где обозначается социальная организация общества. В ходе анализа выявлены общие черты в сказаниях баунтовских эвенков и в эпосе охотских эвенков. Однако этот результат требует дальнейшего сопоставительно-сравнительного исследования.

Ключевые слова: эпос, фольклор, героические сказания, нимнгакан, эвенки, тип эпического героя, богатырь, образ, локальные особенности, мифологический образ.

M. P. Yakovleva

Typology of heroes in Evenki epic (to the question of local and regional features)

Abstract. The article analyzes the epic hero of the Evenkis of the Baikal region in comparison with the hero of the tales of the Eastern Evenkis. The study of the problem of local traditions of the Evenki heroic epic is considered a very relevant direction in modern Evenki folklore. Academic research related to the Evenki epic of the Baikal region is insignificant. This is due, first of all, to the few publications of the Evenki epic of the indicated region, and secondly, to the fragmentation of materials and the lack of separate texts in the original language (Evenki). The academic novelty of this study lies in the fact that for the first time a generalized analysis of regional-local features such as an epic hero is given. The aim of the study was to analyze the type of hero in the heroic epics of two regional groups: the Baikal and Eastern Evenkis. To solve the tasks, the author used typological and comparative methods. As a result of the analysis, the author came to the following conclusions: the stereotype of

ЯКОВЛЕВА Маргарита Прокопьевна – к. филол. н., м. н. с. отдела северной филологии Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН, Якутск, Россия.

E-mail: ayakchan@mail.ru

YAKOVLEVA Margarita Prokopenva – Candidate of Philological Sciences, Junior Researcher of the North Philology Department, Institute of Humanities Research and Indigenous Studies of the North, Russian Academy of Sciences, Siberian Branch, Yakutsk, Russia.

E-mail: ayakchan@mail.ru

the protagonist in the epic of the Eastern Evenkis is a lone hero who was born in the newly emerged middle earth *Dulin Buga*. The features of a lone man are characteristic of him: he lives at the beginning of the creation of the world; does not know his origin; is a foot hunter; has no household; he builds his own home and creates objects of his culture. In the Evenki epic of the Baikal region, the hero is the best representative of a kind, tribe, has parents and relatives. The distinctive feature of the hero type of Baikal Evenkis is not the loneliness of the hero. In the heroic legends of this region, the warriors fight with real, earthly enemies who themselves come with various hostile intentions. The Evenki epic of the Baikal region represents a later era, where the social organization of the society is designated. The analysis revealed common features of the legend of the Bounty Evenki with the epic of the Okhotsk Evens. However, this result requires further comparative studies.

Keywords: epic, folklore, heroic legends, *nimngakan*, Evenki, type of epic hero, hero, image, local features, mythological image.

Введение

Осуществленные научные исследования и публикации эвенкийского эпоса позволяют проводить современный обобщенный анализ по локально-региональным особенностям эпического текста. Изучение проблемы локальных традиций героического эпоса считается весьма актуальным направлением в современной эвенкийской фольклористике. Среди научных исследований, связанных с эпосом эвенков «байкальского региона», имеется лишь статья Г. И. Варламовой «Героические сказания эвенков Байкальского региона» [1]. Опубликованные материалы героических сказаний эвенков «байкальского региона» значительно уступают героическому эпосу эвенков восточного региона, как в количественном, так и в качественном отношении.

Цель статьи – провести анализ типа богатыря в героических эпосах двух региональных групп: «байкальских» и восточных эвенков.

Весь опубликованный материал героических сказаний эвенков по общей отличительной характеристике четко распределяется по двум территориально-региональным группам:

1) восточная: Амурская область, южная Якутия, Хабаровский край и о. Сахалин;

2) байкальская: это эвенки Прибайкалья и Забайкалья, населяющие территорию бассейна р. Баргузин, северной Бурятии (баунтовские и северо-байкальские эвенки) и Забайкальского края.

Эвенкам характерно дисперсное расселение по всей огромной территории Сибири и Дальнего Востока, что отразилось и на бытовании их героического эпоса. Важный фактор, повлиявший на регионально-локальные фольклорные традиции эвенков, – особенности хозяйствования. Главным занятием у большинства эвенков была охота. Однако имелись конные и оленные эвенки, а также и пешие охотники. Наиболее ярко территориальность расселения эвенков, проявившаяся в регионально-локальных фольклорных традициях, очевидна на материале героических сказаний эвенков.

Героическим сказаниям восточных эвенков посвящено много научных статей и монографий. К примеру, издание 1990 г. «Эвенкийские героические сказания» [2], монографии д. филол. н. Г. И. Варламовой «Эвенкийский нимнгакан: Миф и героические сказания» [3], «Эпические и обрядовые жанры эвенкийского фольклора» [4], «Сказания восточных эвенков» [5], «Женская исполнительская традиция эвенков» [6], сборник «Типы героических сказаний эвенков» [7], монография А. Н. Варламова «Специфика историзма в фольклоре эвенков» [8], исследование автора статьи «Специфика эвенкийских героических сказаний в творчестве сказителей рода Бута» [9].

В данной работе мы рассмотрим следующие публикации эпоса «байкальского региона»:

- запись сказания о Долодае, опубликованную И. Георги в 1775 г. на немецком языке в вольном пересказе. И. Георги получил эту запись от баргузинского комиссара Вернера, имя же исполнителя эпоса не известно. Перевод сказания с немецкого на русский язык был впервые осуществлен в сборнике «Материалы по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору» в 1936 г. составителем сборника Г. М. Василевич [10, с. 233-235];

- материалы Е. И. Титова, которые он собрал от эвенков Прибайкалья. Эти материалы опубликованы также в сборнике «Материалы по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору» [10];

- героическое сказание «Ятэжэ», записано и опубликовано М. Г. Воскобойниковым. Сказание записано от Галины Наиканчина из Баунтовского района Бурятии в 1947 г. [11].

Тип героя эпоса восточных эвенков

Стереотипом главного героя в эпосе восточных эвенков является одинокий герой, который родился в начале сотворения земли. В фольклористическом научном исследовании тип одинокого героя эвенкийского эпоса в сказаниях восточных эвенков подробно и обстоятельно охарактеризован в работах Г. И. Варламовой и А. Н. Варламова [4, 12]. Они же и охарактеризовали его, как архетип, самый распространенный тип героя в эвенкийском фольклоре. Этому архетипу свойственны черты человека-одиночки, который живет в начале сотворения мира; не знает своего происхождения; является пешим охотником; не имеет никакого хозяйства; сам строит себе жилище и создает предметы обихода и в целом культуры. В эпической традиции восточных эвенков выделяются сказания, записанные от представителей рода Бута братьев Николая и Егора Трофимовых. Героические сказания рода Бута многоцикличны, каждый из циклов обладает спецификой повествования и относительной самостоятельностью. В эпосе рода Бута подробно отражены в эпических образах этапы эволюции эвенкийского общества, начиная с одинокого пешего охотника, формируясь до первопредка этноса. Герой в эпосе рода Бута наделен устойчивым определением – «двуногий, поперечноглазый, с легко поворачивающейся головой ураңкай-бэе (ураңкай-эвенки)»:

1) *Эргэчин ая дундэду
Дюр халгалкан, дюлакин дэрэлкэн,
Боско дьлиилкан ураңкай бэе
Оскечэн бидицэн гуннэ аямат ичэтми,
Эр бугаду оскечэ-тыванча ивит
Умун соңкума аи мататкан
Дылдукки халгамактуви
Иһардан-дэвэрдэн тэтылкэн
Дэзилтэр соңку дэвэлчэн гунмури* [2, с. 240].

Если хорошо присмотреться к этой красивой стране, Думая, не здесь ли должен родиться Двуногий, гололицый человек-ураңкай С легко поворачивающейся головой, – То, оказывается, в этой стране вырос Один сильный парень-аи По имени Всесильный богатырь Дэвэлчэн В расшитой разукрашенной одежде От головы до пят [2, с. 241].

2) *Эргэчин ая дуннэ бинэ
Дюр халгалакан, дюлаки дэрэлкэн,
Боско дьлиилкан – бороң ураңкай
Оскечэн бидицэн гуннэ ойдон-дюллэн ичэтми,
...Гуннэ ичэнэв – Дулин бугаду
Тыванча Дулин буга иркисмэнден
Гунмури букатыр бэеткэн ивит* [7, с. 112].

То как не жить В такой хорошей стране Черноволосому человеку-ураңгаю С двумя ногами, с голым лицом, Со свободно вращающейся головой?! ...Это был расцветший на Средней земле По имени Иркисмондя, богатырь молодец [7, с. 113].

3) *Эр амардукин эргэчин айа
Дялум буйаңилкан буга
Экун эжитэри дюр халгалкан, булдинтыри
му дялалкан,
Дюлакин дэрэлкэн, боско дьлиилкан,
Бороң ураңкай, оскекэсэ,
...Дулин буга Торгандунин гуннэл гэрбивкил
ивит* [13, с. 34].

А если внимательно посмотреть, На такой богатой земле Как не может, родившись, жить человек-ураңкай С шагающими двумя ногами, с гибкими суставами, С голым лицом, с легковращающейся головой. ... И назвали его Торгандуном среднего мира [13, с. 35].

Сказитель акцентирует внимание на том, что на прекрасной родине-земле богатыря должен был родиться и жить именно такой богатырь-ураңкай. Тип богатыря первого цикла, становящегося первопредком эвенков (*эвэнки тээннин* – досл. эвенков корень) в сказаниях рода Бута также является мобильным пешим охотником, имеющим военно-охотничье снаряжение и жилище *утэн*.

Тип героя эпоса эвенков «байкальского региона»

В сказаниях эвенков «байкальского региона» характерен другой тип героя – он не одинокий, является лучшим представителем своего рода, племени, имеет родителей и родственников.

В героических сказаниях указанного региона богатыри борются с реальными, земными врагами, которые сами приходят с различными враждебными намерениями.

Региональная группа эвенков «байкальского региона» имеет свои особенности и в форме своего хозяйствования. У них развито коневодство, что и отразилось в их локальном фольклоре – главный герой их сказаний представлен конным богатырем и при всем этом, основной производственной деятельностью этих эвенков все же была охота.

Из всего собранного материала по «байкальскому региону» полным по содержанию сюжета является сказание о Долодае. И. Георги во вступлении дает несколько примечаний к тексту, отмечая: широкое бытование текстов с подобным содержанием; форму исполнения – песенно-речитативную; тематику эпоса – любовь, родная природа, подвиги храбрых предков и описания походов и приключений героев; особо оговаривает неудачную передачу своеобразия тунгусских сказаний в данном изложении [14, с. 233].

В этом сказании главным героем является богатырь Арсалан Бакши. По сюжету сказания, семь дочерей князя Долодая со своими служанками отправляются на прогулку. Вдруг прилетает птица Ногой и уносит шестерых из семи дочерей. Спасается самая младшая Сувудангина, обернувшаяся орлицей. Сувудангина летит к своему отцу и сообщает о происшедшем. Долодай говорит, что есть богатыри, которые могут спасти девушек – живущий на юге Кулудай и живущий на востоке Арсалан Бакши. Но победить Караткакан Нойона может, скорее всего, только Арсалан Бакши. Сувудангина отправляется в путь за помощью. Семь лет летит она до места, и наконец, достигает земли Арсалана Бакши: «Она полетела туда, где воздух дрожал от его работы, и увидела возвышение наподобие горы, на котором росли серебряные травы и с золотыми цветами» [10, с. 234]. Девушка беседует с Арсаланом и узнает, что тот намерен пойти на запад походом, чтобы взять в жены дочерей Долодая. Сувудангина испытывает Арсалана: «Ты мне докажи сперва, что ты Арсалан Бакши. Я полечу через девять холмов и на десятом я водружу свое маховое перо. Твоя стрела должна пройти через девять холмов, на десятом она должна рассечь перо; после этого она должна пронзить еще пять холмов, а в шестом должна застрять» [10, с. 234]. Арсалан Бакши справляется с заданием. После вместе с градом (величиной вначале с овцу, а затем и с верблюда) и бурей приходит Караткакан Нойон, вызывает Арсалана на битву, всячески оскорбляя богатыря: «Ты ли Арсалан Бакши, о котором весь свет говорит, что он храбр и непобедим? Теперь, когда я тебя вижу трусливо сидящим перед женщиной, я считаю тебя самым робким и жалким человеком под солнцем. Разве ты не слышишь, как ужасно мое прибытие?» [10, с. 234]. Арсалан выходит из жилища, в это время Караткакан Нойон, обернувшись орлом, уносит девушку. Арсалан преследует Караткакан Нойона три года, на четвертый год достигает города, окруженного тройною стеной (каменной, железной и стальной). Богатыри бьются вначале на «узкой морской скале, что на ней едва можно стоять одной ногой». Караткакан Нойон бьется в образе дикого оленя, а Арсалан в образе козы-сайги. После трехдневной битвы они продолжают биться, ставши лосем (Нойон) и кабаном (Арсалан). Силы богатырей равны, и они начинают биться, став людьми – бьются верхом на своих конях, используя копыя, мечи и кнуты. Борьба продолжается три года, никто не может победить. Наконец, они сходят с коней, бьются уже без оружия. В конце концов, кони вмешиваются в битву своих хозяев. Конь Арсалана помогает убить Караткакан Нойона. Арсалан забирает свою жену Сувудангину, «потом и жен Нойона, его слуг и стада и стал жить в большой славе».

Главный герой Арсалан Бакши имеет боевого коня-помощника, множество поданных и воинов. Арсалан Бакши является мастером изготовления боевых стрел, метким стрелком из лука: «Арсалан Бакши, живущий на востоке, так ловок и силен, что один его палец превзойдет все наше искусство и силу», – говорят девушки юношам, мастерицам боевые стрелы. Юноши ломают стрелы и бросают их в огонь [10, с. 234].

Вариантами к этому повествованию являются три текста в отрывках, которые собрал Е. И. Титов от эвенков Прибайкалья: «Акширэ-Бакширэ» (текст № 2) [10, с. 166], «Акширэ-Бакширэ» (текст № 14) [10, с. 183], «Акши-Бакши» (текст № 20) [10, с. 188] и текст «Акширэ-Бакширэ» в публикации Г. М. Василевич [10, с. 118].

Сюжет текста «Акширэ-Бакширэ» (№ 2): Живет старик с тремя дочерьми. Однажды девушки, обернувшись лебедями, летят к реке. Во время их купания приходят тридцать великанов

и начинают ловить их сетью. Двух старших сестер берут в плен, а третья младшая убегает. Девушка, прилетев к отцу, просит о помощи. Отец отправляет ее к Акширэ-Бакширэ, мастеру из мастеров. Акширэ-Бакширэ прячет девушку в своей юрте. Взяв свои стрелы, он отправляется биться с тридцатью великанами. В бою он их побеждает и берет в жены девушку [10, с. 166].

В данном тексте образ Акширэ-Бакширэ мифологичен: *«Акширэ-Бакширэ синэ дядинган, Акширэ-Бакширэ синэ дядинган, баден бадялакима, онгоктон ихэлэмэ, дяривахампелин онгонякинма нюрилви одяпки; Акширэ-Бакширэ тебя спрячет, не зря он похож на лягушку, нос его как ящерица, в стружках по поясу, стрелы делает»* [10, с. 167].

Сюжет текста «Акширэ-Бакширэ» (№ 14) передан в форме прозаического пересказа. По сюжету князь Долодур имеет 9 дочерей. Вернувшись с охоты, он не находит их дома. Вдруг появляется младшая из них и просит отца спасти ее от посягательств богатырей. Отец советует ей идти вниз по реке к богатырю Акширэ-Бакширэ, который может защитить ее. Акширэ-Бакширэ прячет девушку, сражается с восемью богатырями, побеждает их и женится на ней [10, с. 183].

Сюжет текста «Акши-Бакши» (№ 20) представляет отрывок с песенным диалогом неизвестной героини и Акши-Бакши, который также песней отвечает ей. Русский перевод в этом издании во многом непонятен. Перевод указанного текста уточнен Г. И. Варламовой:

*Су-вэл, аннуктакту,
Ела-мэтуксандянди?
- Доме-домелончо!
Акшила-а Бакшила.
Акшийя-Бакшийяй!
Амака-ка юкэл!* [10, с. 188].

Вы-то, мой вопрос сами поняли,
Куда бежите?
Доме-домелончо!
К Акшила-Бакшила.
К Акшила-Бакшилам!
Дедушка-медведь выходи! [10, с. 188].

При уточнении перевода выясняется, что Акшила-Бакшила (вариация имени в тексте) в данном тексте назван словом *амака* – дедушка, иносказательно «медведь». Образ Акширэ-Бакширэ наделен архаичными чертами, он прямо называется дедом-медведем.

Мифологический образ Акшире-Бакшире имеется и в тексте «Акшире-Бакшире», записанном Г. М. Василевич (№ 82) [10, с. 118]. Сюжет фрагментарен: У старика со старухой три дочери. Когда девушки купаются в молочном озере, двоих из них пленяют семьдесят разбойников, третья убегает. Отец отправляет ее за помощью к Акширэ-Бакширэ, мастеру из мастеров. На этом повествование обрывается. Образ Акширэ-Бакширэ в данном тексте также зооантропоморфный *«... тала бидерэн Акширэ-Бакширэ, синэ дядиңэн. Тари оландук оландитмэр: корокалинкалокачанди, ехалин охиктагдир, оңокто рэшинаомукун, дегин уливмоукун, охамнякирин хэнэкинмэн»*; там живет Акширэ-Бакширэ, тебя спрячет. Он мастер из мастеров: уши его как котлы, глаза как звезды, нос как пешня, подбородок как весло, камысы на коленях» [10, с. 118].

В текстах Е. И. Титова образ главного героя имеет общую мифологическую основу. Его зооантропоморфный облик отличается от облика Арсалана-Бакши из текста сказания И. Георги.

Тип главного героя эпоса эвенков «байкальского региона» это образ богатыря-победителя, который добывает себе невесту в борьбе с врагами, являясь мастером-лучником, метким стрелком. Такой тип героя вполне соответствует развитому образу эпического героя-богатыря, каковой имеется и в тюрко-монгольском эпосе. Однако образ героя-богатыря Акши-Бакши и Акширэ Бакширэ в текстах Е. И. Титова имеют зооантропоморфные черты.

Г. И. Варламова отмечает, что тип эпического героя «байкальского региона» соответствует исторической и политической обстановке, характерной в прошлом для данной территории. Эвенки этого региона в процессе своей этнической истории активно контактировали со многими народами, что ярко отражено в их фольклоре, конкретно – в первом опубликованном сказании эвенков о Долодае [1, с. 84]. Героические сказания эвенков «байкальского региона», отражают более позднюю эпоху, где обозначается социальная организация общества: дочери князя Доладая имеют служанок, у каждой своя золотая телега, враг живет в городе за тройной стеной.

Выше мы подвергли анализу и научному осмыслению тип эпического героя эвенков «байкальского региона» по дореволюционным (до 1917 г.) записям и материалам, собранным в начале XX в. В советский период собирал и публиковал фольклор эвенков данного региона

М. Г. Воскобойников. Основными его публикациями фольклора является учебник для педучилищ «Эвенкийский фольклор» [11] и «Фольклор эвенков Прибайкалья» [15]. В первом сборнике материалы по эвенкам «байкальского региона» представлены мало, в т. ч. и записи самого М. Г. Воскобойникова – всего 4 текста, из которых лишь один представляет героический эпос – текст «Ятэкэ». Во втором указанном сборнике использован в качестве образца эпоса тот же текст.

Подвергнем фольклористическому анализу эпический текст героического сказания баунтовских эвенков «Ятэкэ» [11, с. 209-211]. По объему текст невелик (составляет 86 строк), из чего можно предположить, что он представляет лишь один сюжетно законченный фрагмент, ибо если принять во внимание высказывания вышеупомянутых собирателей фольклора эвенков Прибайкалья, сказания эвенков были довольно длинны и исполнялись в течение нескольких вечеров-ночей. Сказание «Ятэкэ» отличается от героических сказаний восточных эвенков. При публикации этого фольклорного произведения, М. Г. Воскобойников после названия поместил уточнение жанра текста, определив его как «песня героического эпоса» [11, с. 211].

Сюжет «Ятэкэ» М. Г. Воскобойников записал в 1947 г. от баунтовской эвенкийки Г. Наиканчина. Как указывают этнографы, группа баунтовских эвенков мало подверглась влиянию соседей бурят. По сюжету сказания живет силач из силачей по имени Ятэкэ из рода мамугир, имея трех сыновей. Живет и другой богатырь силач из этого же рода по имени Ойгар. Но во всех ближних землях всех сильнее был богатырь Дылма. Род мамугиров избирает Ойгара, чтобы биться с Дылмой и его народом. Когда Ойгар начинает проигрывать Дылме, в бой вступает Ятэкэ. Дылма ранит Ятэкэ, и его увозят домой на двух оленях [11, с. 211].

Ятэкэ – богатырь-силач. В этом сказании в значении «богатырь» употреблено слово *букучи* (букв. силач). В сказаниях восточных эвенков богатырей традиционно называют либо *мата*, либо *сониц*. Слово *букунор* в значении «богатырь» мы встречаем только в сказании алданских эвенков рода *дэвугла* «Тывгунай-уркэкэн тадук Чолбон Чокулдай – Тывгунай-юноша и Чолбон Чокулдай» [7, с. 30-60]. В «Ятэкэ» мы не находим поющих монологов героев с заповедными словами, характерными для героических сказаний восточного региона. В сказании имеются своеобразные рефрены-припевы, которые поет сказитель, они не представляют собой песни-монологи того или иного героя сказания. Эти рефрены-припевы уложены в две строфы: «Гайкалур, гайка, гайкалур, гайха, танха, / Гайкалур, гайка, гайкалур, гайха, танха», «Дукучан-кая-каяс-огой, / Дукучан-кая-кая-каяс, огой!», «Алтан-де, алтан, ахен, дю, / Алтан-де, алтан-дю», «Гайкалур, ойсан, Ойгаркун, / Гайкалур, ойсан, Ойгаркун» [11, с. 210].

Относительно смыслового значения этих рефренов-припевов ничего определенного сказать невозможно, они непередаваемы. Понятно лишь то, что в рефрене-припеве употребляется имя героя – *Ойгар*, с увеличительным суффиксом, что придает имени и образу героя оттенки значений «великий, могучий Ойгар». В одной песенной строфе, в самом начале присутствуют заповедные слова: «Ой-кана, ой, ой-дана Мамугир бэе бэексэкэжун!» [11, с. 209]. Уточненный нами перевод проясняет, что идет восхваление героя как лучшего представителя рода мамугиров: «Ой-кана, ой, ой-дана из рода мамугиров мужчина из мужчин (т. е. самый сильный и могучий)» [11, с. 211]. Припевы-рефрены, имеющиеся в тексте «Ятэкэ», сказитель поет, выражая свое отношение к происходящим событиям. Таким образом, можно отметить, что в эпосе баунтовских эвенков еще не сложилась традиция, когда каждый герой и персонаж имеют свои песенные монологи.

М. Г. Воскобойников дает следующую характеристику эпическим произведениям эвенков Бурятии, применяя к ним термин *улгур*, связывая его с бурятским *улигер*:

- «“Улгурами”, или “улигерями”, эвенки называют эпос, а также и героические и исторические предания»;
- «Эвенкийские улгуры (улигеры) – это большие поэмы о героических битвах древних богатырей»;
- «По композиции и содержанию эвенкийский героический эпос имеет некоторые общие черты с якутскими “олонхо” и бурятскими “улигерями”» [11, с. 175].

Во вступительной статье к учебному пособию М. Г. Воскобойников пишет, что только «сахалинские эвенки термина “улгур” применительно к героическому эпосу не применяют»

[11, с. 175]. Фольклористические исследования, материалы героических сказаний, записанные позже – в 70-90 гг. прошлого столетия, а также и свидетельства мастеров-исполнителей эвенкийского фольклора доказывают, что все восточные эвенки, включая и эвенков Забайкалья, Прибайкалья, также не применяют термина *улгур* к своему эпосу. Данный термин характеризует их предания (букв.: рассказ).

Следует отметить, что большая заслуга М. Г. Воскобойникова состоит в том, что он первым опубликовал героический эпос эвенков в стихотворной форме, что соответствовало речитативно-песенной форме сказаний, т. к. он был не только лингвистом, но и одним из первых (вслед за Г. М. Василевич) исследователем эвенкийского фольклора. В общей же массе большинство первых ученых-североведов являлись лингвистами, главной целью которых были лингвистические задачи, а собирание и записи ими фольклорных текстов были попутными и случайными. В первых изданиях героические сказания и эпические песни северян публиковались в прозаической подаче, как это было принято лингвистами, игнорировавшими форму песенных монологов, которые следовало подавать в стихотворной метрике соответственно строке песенного запева. К примеру, много позднее, в книге «Фольклор эвенков Якутии» [16] эвенкийский эпос в исполнении братьев Егора Гермогеновича и Николая Гермогеновича Трофимовых по уже установившейся практике в североведении был также дан в прозе. Даже поющиеся монологи героев подавались в прозаической форме. Разнообразный, разнохарактерный по классификации и разностадийный по своему уровню развития, соответствующему историческим условиям жизни того или иного северного этноса, фольклор народов Севера в тот период был не только не исследован, но и просто был неизвестен людям.

По тематике сказание «Ятэкэ» повествует о борьбе между отдельными эвенкийскими родами, живущими на одной территории. Тема повествования отражает события и эпоху родовых войн, что у большей части эвенков отражено в исторических преданиях, называемых *улгур*, но не в героических сказаниях. Типичные *улгуры* эвенков повсеместно передаются в форме рассказа, не имеют никаких песенных вставок, рассказчик также никогда не использует рефрены-припевы. Таким образом, следует подытожить следующие особенности сказания баунтовских эвенков «Ятэкэ»:

- тематика «Ятэкэ» отражает межродовые, а также межплеменные (когда несколько эвенкийских родов объединялось в племенной союз) столкновения;
- такая тематика в большинстве территориальных мест проживания эвенков свойственна преданиям – *улгурам*;
- песенные рефрены поются сказителем для выражения своей оценки к героям и событиям;
- эти песенные вставки не являются развитыми (как в эпосе восточных эвенков) монологами героев.

Как видим, героические сказания эвенков «байкальского региона» отличаются от сказаний восточных эвенков по тематике, ритмическо-музыкальному строю, характеру изображения персонажей, особенностям исполнительства. Предстоит еще более тщательно исследовать общность и различие эпических произведений двух региональных групп эвенков.

Заключение

Таким образом, тип главного героя эпоса эвенков «байкальского региона» имеет следующую общую характеристику: богатырь-победитель, меткий стрелок, мастер-лучник, лучший представитель своего рода. Стоит заметить, что в текстах Е. И. Титова образ главного героя имеет зооантропоморфные черты: связан с образом медведя-предка (*амака*), в другом тексте дается портретная характеристика, в которой прослеживается его мифологичность. Отличительной особенностью типа героя-богатыря эвенков «байкальского региона» является *неодиночество героя*.

Сказание же баунтовских эвенков «Ятэкэ» отличается как от сказаний общего типа в «байкальском регионе», так и от сказаний восточных эвенков. Его тематика (межродовые и межплеменные столкновения), форма исполнения (употребление кратких двустрочных рефренов-припевов вместо поющихся монологов героев с личным запевом) и главный герой, как наилучший представитель определенного рода либо межродового союза – все эти характерные черты имеют много общего с эпосом эвенков. Выявленные особенности сказания баунтовских эвенков

«Ятэкэ» особенно близки характеру эпоса охотских эвенков. Такие сопоставительно-сравнительные исследования эпических произведений двух близкородственных этносов требуют дальнейших изысканий и могут привести к продуктивным научным наблюдениям и выводам.

Литература

1. Варламова Г. И. Героические сказания эвенков Байкальского региона // «Джангар» и эпические традиции тюрко-монгольских народов : проблемы сохранения и исследования : материалы III Международной научной конференции, посвященной 75-летию Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН (г. Элиста, 15-16 сентября 2016 г.). – Элиста : КИГИ РАН, 2016. – С. 83-87.
2. Эвенкийские героические сказания / сост. А. Н. Мыреева. – Новосибирск : Наука. Сиб. отд-ние, 1990. – 392 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока). (На эвенкийском и русс. яз.)
3. Варламова Г. И. Эвенкийский нимнган (миф и героическое сказание). – Якутск : Северод, 2000. – 140 с.
4. Варламова Г. И. Эпические и обрядовые жанры эвенкийского фольклора. – Новосибирск : Наука, 2002. – 376 с.
5. Сказания восточных эвенков / сост. Г. И. Варламова, А. Н. Варламов. – Якутск : ЯФ ГУ изд-во СО РАН, 2004. – 235 с. (На эвенкийском и русс. яз.)
6. Варламова Г. И. Женская исполнительская традиция эвенков : (по эпическим и другим материалам фольклора). – Новосибирск : Наука, 2008. – 230 с. – (Памятники этнической культуры коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока ; Т. 19). (На эвенкийском и русс. яз.)
7. Типы героических сказаний эвенков / сост. Г. И. Варламова, А. Н. Мыреева. – Новосибирск : Наука, 2008. – 228 с. – (Памятники этнической культуры коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока ; Т. 20). (На эвенкийском и русс. яз.)
8. Варламов А. Н. Специфика историзма в фольклоре эвенков. – Санкт-Петербург : Лань, 2018. – 308 с.
9. Яковлева М. П. Специфика эвенкийских героических сказаний в творчестве сказителей рода Бута. – Воронеж : Ковчег, 2018. – 164 с.
10. Василевич Г. М. Сборник материалов по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору. – Ленинград : Изд-во ин-та народов Севера, 1936. – 290 с. (На эвенкийском и русс. яз.)
11. Воскобойников М. Г. Эвенкийский фольклор : учеб. пособие для педучилищ. – Ленинград : Просвещение, 1960. – 339 с.
12. Варламов А. Н. Исторические образы в эвенкийском фольклоре. – Новосибирск : Наука, 2009. – 96 с.
13. Дулин Буга Торгандунин – Торгандун Среднего мира / сост. А. Н. Мыреева. – Новосибирск : Наука, 2013. – 856 с. – (Памятники этнической культуры коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока ; Т. 31). (На эвенкийском и русс. яз.)
14. Георги И. Тунгусское сказание // Сборник материалов по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору / сост. Г. М. Василевич. – Ленинград : Изд-во ин-та народов Севера, 1936. – С. 233-235.
15. Фольклор эвенков Прибайкалья / сост. М. Г. Воскобойников. – Улан-Удэ : Бурятское кн. изд-во, 1967. – 184 с. (На эвенкийском и русс. яз.)
16. Фольклор эвенков Якутии / сост. А. В. Романова, А. Н. Мыреева. – Ленинград : Наука, 1971. – 330 с. (На эвенкийском и русс. яз.)

References

1. Varlamova G. I. *Geroicheskie skazaniya evenkov Baikalskogo regiona* [Heroic tales of the Evenkis of the Baikal region]. In: “*Dzhangar*” i *epicheskie traditsii tyurko-mongol'skikh narodov: problemy sokhraneniya i issledovaniya: materialy III Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii, posvyashchennoi 75-letiyu Kalmytskogo instituta gumanitarnykh issledovaniy RAN (g. Elista, 15-16 sentyabrya 2016 g.)* [“Jangar” and the epic traditions of the Turkic-Mongol peoples: problems of conservation and research: materials of the III International scientific conference dedicated to the 75th anniversary of the Kalmyk Institute for humanitarian research of the Russian Academy of Sciences (Elista, September 15-16, 2016)]. Elista, KIGI RAN, 2016, pp. 83-87. (In Russ.)
2. *Evenkiiskie geroicheskie skazaniya* [Evenki heroic tales]. Sost. A. N. Myreeva. Novosibirsk, Nauka. Sib. otd-niye, 1990, 392 p. (*Pamyatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka* [Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East]). (In Evenki and Russ.)

3. Varlamova G. I. *Evenkiiskii nimngakan (mif i geroicheskoe skazanie)* [The Evenki epic (myth and heroic legend)]. Yakutsk, Severod, 2000, 140 p. (In Russ.)
4. Varlamova G. I. *Epicheskie i obryadovye zhanry evenkiiskogo fol'klora* [Epic and ritual genres of Evenki folklore]. Novosibirsk, Nauka, 2002, 376 p. (In Russ.)
5. *Skazaniya vostochnykh evenkov* [Tales of the Eastern Evenkis]. Sost. G. I. Varlamova, A. N. Varlamov. Yakutsk, YAF GU izd-vo SO RAN, 2004, 235 p. (In Evenki and Russ.)
6. Varlamova G. I. *Zhenskaya ispolnitel'skaya traditsiya evenkov: po epicheskim i drugim materialam fol'klora* [Women's performing traditions of the Evenkis: based on epic and other folklore materials]. Novosibirsk, Nauka, 2008, 230 p. (*Pamyatniki etnicheskoi kul'tury korennykh malochislennykh narodov Severa, Sibiri i Dal'nego Vostoka; T. 19* [Monuments of ethnic culture of indigenous peoples of the North, Siberia and the Far East, vol. 19]). (In Evenki and Russ.)
7. *Tipy geroicheskikh skazanii evenkov* [Types of heroic tales of the Evenkis]. Sost. G. I. Varlamova, A. N. Myreeva. Novosibirsk, Nauka, 2008, 228 p. (*Pamyatniki etnicheskoi kul'tury korennykh malochislennykh narodov Severa, Sibiri i Dal'nego Vostoka; T. 20* [Monuments of ethnic culture of indigenous peoples of the North, Siberia and the Far East, vol. 20]). (In Evenki and Russ.)
8. Varlamov A. N. *Spetsifika istorizma v fol'klоре evenkov* [The specificity of historicism in the Evenki folklore]. Saint Petersburg, Lan', 2018, 308 p. (In Russ.)
9. Yakovleva M. P. *Spetsifika evenkiiskikh geroicheskikh skazanii v tvorchestve skazitelei roda Buta* [Specifics of heroic tales in the works of storytellers of the buta family]. Voronezh, Kovcheg, 2018, 164 p. (In Russ.)
10. Vasilevich G. M. *Sbornik materialov po evenkiiskomu (tunguskomu) fol'klору* [Collection of materials on Evenki (Tungus) folklore]. Leningrad, Izd-vo in-ta narodov Severa, 1936, 290 p. (In Evenki and Russ.)
11. Voskoboynikov M. G. *Evenkiiskii fol'klор: ucheb. posobie dlya peduchilishch* [The Evenki folklore: Proc. a manual for teachers College]. Leningrad, Prosveshcheniye, 1960, 339 p. (In Russ.)
12. Varlamov A. N. *Istoricheskie obrazy v evenkiiskom fol'klоре* [Historical images in Evenki folklore]. Novosibirsk, Nauka, 2009, 96 p. (In Russ.)
13. *Dulin Buga Torgandunin – Torgandun Srednego mira* [Torgandun of the Middle World]. Sost. A. N. Myreeva. Novosibirsk, Nauka, 2013, 856 p. (*Pamyatniki etnicheskoi kul'tury korennykh malochislennykh narodov Severa, Sibiri i Dal'nego Vostoka; T. 31* [Monuments of ethnic culture of indigenous peoples of the North, Siberia and the Far East, vol. 31]). (In Evenki and Russ.)
14. Georgi I. *Tungusskoe skazanie* [Tungus legend]. In: *Sbornik materialov po evenkiiskomu (tunguskomu) fol'klору* [Collection of materials on Evenki (Tungus) folklore]. Sost. G. M. Vasilevich. Leningrad, Izd-vo in-ta narodov Severa, 1936, pp. 233-235. (In Russ.)
15. *Fol'klор evenkov Pribaikal'ya* [Evenki folklore of Baikal]. Sost. M. G. Voskoboynikov. Ulan-Ude, Buryatskoye kn. izd-vo, 1967, 184 p. (In Russ.)
16. *Fol'klор evenkov Yakutii* [Evenki folklore of Yakutia]. Sost. A. V. Romanova, A. N. Myreeva. Leningrad, Nauka, 1971, 330 p. (In Russ.)

УДК 398.224(=571.512)
DOI 10.25587/x0043-3059-9254-t

Г. Е. Саввинова

Северо-Восточный федеральный университет им. М. К. Аммосова

ОСОБЕННОСТИ ЭПИЧЕСКОГО СТИХА ОЛОНХО «НЮРГУН БООТУР СТРЕМИТЕЛЬНЫЙ» П. А. ОЙУНСКОГО И «СЫН ЖЕСТОКОГО НЕБА ЭР СОГОТОХ» Г. Ф. НИКУЛИНА

Аннотация. Актуальность исследования определяется тем, что в якутском литературоведении в изучении эпического произведения освещение функционирования стиховой организации разработано недостаточно. Цель настоящего исследования, посвященного изучению индивидуально-авторской картины мира в стихотворном дискурсе, – проследить стиховую организацию в литературно обработанном тексте олонхо в сравнении с аутентичным северным олонхо. В соответствии с этой целью ставятся следующие задачи: рассмотреть ритмику в литературно обработанном тексте олонхо и в аутентичном олонхо; определить роль и функции аллитерации, выявить начальные и конечные рифмы как характерных особенностей эпического стиха.

Базовым материалом для исследования послужили тексты якутских героических эпосов «Нюргун Боотур Стремительный» П. А. Ойунского и «Сын жестокого неба Эр Соготох» Г. Ф. Никулина – Хабытта, олонхосута из Абыйского улуса. Первый эпический текст «Нюргун Боотур Стремительный» связан с именем П. А. Ойунского, основоположника якутской литературы, «художественного оформителя народного творчества». Второй текст «Сын жестокого неба Эр Соготох» был записан со слов олонхосута известным фольклористом А. А. Саввиным. Используется специальная методика, разработанная литературоведом Н. Н. Тобуроковым, изучающая главным образом ритмику, аллитерацию и рифму речитативной части олонхо. В результате проведенного сравнительного анализа стиховой организации текстов выявлены индивидуальные своеобразия стилей олонхосута и писателя. Олонхо Г. Ф. Никулина обладает всеми признаками аутентичного текста, при этом имеет такие особенности, как неразвернутость описательных частей, отсутствие в экспозиции детальных изображений родины богатыря, троюмирия и т. д. Обнаруживается особая интонация в немногострочности текста, определяющая структуру стиха. Текст П. А. Ойунского отличается равнотелностью, строгой внутренней организацией стиха, близкими художественному произведению. Автор приходит к выводу, что литературно-художественная обработка П. А. Ойунского не привела к искажению ритмической модели стиха речитатива.

Ключевые слова: эпос, олонхо, олонхосут, эпическое повествование, текст, стихотворная речь, стихосложение, стихотворная структура, ритмика, ритмическая структура, рифма, аллитерация.

Благодарности: Исследование выполнено в рамках научно-исследовательского проекта СВФУ «Героические эпосы тюрко-монгольских народов Евразии: проблемы и перспективы сравнительного изучения».

G. E. Savvinova

Special features of olonkho's epic verse *Nurgun Bootur the Swift* by P. A. Oyunsky and *The Son of the Lour Er Sogotokh* by G. F. Nikulin

Abstract. The relevance of the study is determined by the fact that in the Yakut literary criticism in the study of epic works, coverage of the functioning of the poetic organization is not sufficiently developed. The purpose of this study, devoted to the study of the individual author's picture of the world in poetic discourse, is to trace the poetic organization in the literary-processed text of the olonkho in comparison with the authentic northern

САВВИНОВА Гульнара Егоровна – к. филол. н., с. н. с. сектора «Олонховедение» НИИ Олонхо Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова, Якутск, Россия.

E-mail: savgul6767@mail.ru

SAVVINOVA Gulnara Egorovna – Candidate of Philological Sciences, Senior Researcher of the “Olonkho Studies” sector, Olonkho Research Institute, North-Eastern Federal university, Yakutsk, Russia.

E-mail: savgul6767@mail.ru

olonkho. In accordance with this goal, the following tasks are set: to consider the rhythm in the literary processed text of the olonkho and in the authentic olonkho; determine the roles and functions of alliteration, identify the initial and final rhymes as characteristic features of an epic verse.

The basic material for the study was the texts of the Yakut heroic epics *Nurgun Bootur the Swift* by P. A. Oyunsky and *Son of the Lour Er Sogotokh* by G. F. Nikulin – Khabytta, an olonkho-teller from Abyisky District. The first epic text *Nurgun Bootur the Swift* is associated with the name of P. A. Oyunsky, the founder of Yakut literature, “the art designer of folk art”. The second text, *Son of the Lour Er Sogotokh*, is associated with the author – olonkho-teller, from whose words an epic text was written by the famous folklorist A. A. Savvin.

In Yakut literary criticism, the texts of olonkho were considered according to a special technique developed by the literary critic N. N. Toburokov, where the researcher for the most part examined in detail rhythm, alliteration and rhyme. In this case, the part of the epic that is read by the recitative is investigated.

This article describes the functioning of the poetic organization in the literary-processed and authentic texts of olonkhos by P. A. Oyunsky and G. F. Nikulin. During the study, the author concludes that the frequency of use, the length of a word in a syllable expression; rhythm, alliteration, rhymes reveal features in the literary-processed and authentic texts of olonkho. A distinctive feature in the versification of the northern authentic and artistically-crafted olonkho are the introductory parts, in which the functioning of the poetic organization varies significantly.

Keywords: epic, olonkho, olonkho-teller, epic narration, text, poetic speech, versification, poetic structure, rhythm, rhythmic structure, rhyme, alliteration.

Acknowledgments: The study was carried out as part of the NEFU research project “Heroic epics of the Turkic-Mongolian peoples of Eurasia: problems and prospects of comparative study”.

Введение

Для понимания особенностей стихотворной структуры эпоса важное значение имеет рассмотрение характерных признаков стихосложения.

Научное фундаментальное исследование, направленное на глубокое и всестороннее изучение якутского стихосложения, впервые было представлено Г. М. Васильевым [1]. В своей работе Г. М. Васильев внес полную характеристику аллитерационного стиха в контексте жанровой системы фольклорной традиции.

Литературовед Н. Н. Тобуроков в своей монографии «Якутский стих» детально изучил литературный стих. Исследователь обнаруживает в якутском стихе внутрискрочные «ритмические структуры», устанавливает «соотношение длительности отдельных слов (двусложных и трехсложных)» и др. [2, с. 52-53]. В следующей монографии «Проблемы сравнительного стиховедения» Н. Н. Тобурковым впервые дается классификация рифм в литературном стихе, было также предпринято сравнительное исследование якутского стиха в контексте тюркоязычной поэзии народов Сибири [3].

М. Н. Дьячковская в своих работах изучает соотношение рифмы и аллитерации в системе якутского стихосложения, уделяет внимание функциональной значимости аллитерации; исследует фольклорные тексты, в которых содержатся ценные наблюдения в организации якутского стиха вообще [4, с. 66-84; 5, с. 140-146; 6]. В статье «Стихообразующие элементы в произведениях якутского устно-поэтического творчества» М. Н. Дьячковская пишет, что «стих олонхо не отличается той четкостью ритмической структуры, которая характерна для малых жанров фольклора» [5, с. 8].

Особый пласт «раннелитературной» традиции текстов, имеющих преимущественно стихотворный характер, подчеркивается литературоведом Н. В. Показиловой [7, с. 35]. Ею проделан «системный анализ стиховых и жанровых форм фольклора, который позволяет выявить их принципиальное отличие, а также закономерности становления литературного стиха и жанра в ранней якутской поэзии» [7, с. 35].

В диссертации на тему «Поэзия Ивана Арбиты: Творческий путь и поэтика» Е. А. Архипова устанавливает новые разновидности и виды якутских рифм. Е. А. Архипова в творчестве якутского поэта И. Арбиты обнаруживает новые формы в аллитерации, образованные по «принципу построения конечной рифмы» [8].

В изучении эпической стиховой системы Н. Н. Тобурковым и Е. А. Архиповой исследуется ритмика, аллитерация, рифма «Олонхо» А. Я. Уваровского. Учеными установлено, что в

«Олонхо» А. Я. Уваровского были заложены основы современной якутской стихотворной речи [9, с. 98-92]. Также Н. Н. Тобуроковым и Е. А. Архиповой рассмотрены слоговой состав, ритмические структуры, стиховая форма в эпическом стихе олонхо «Буура Дохсун» [10, с. 7-26].

Целью исследования является выявление особенностей стиховой организации в литературно обработанном и аутентичном текстах олонхо. В связи с этим, своей задачей мы определили на основе текстуального анализа рассмотреть ритмику литературно обработанного текста олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» П. А. Ойунского и аутентичного олонхо «Сын жестокого неба Эр Соготох» Г. Ф. Никулина, установить своеобразие звуковой организации с целью определения роли и функций аллитерации, начальной и конечной рифмы как характерных особенностей эпического стиха П. А. Ойунского и Г. Ф. Никулина.

Материалом для настоящего исследования послужили отрывки из текстов олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» («Дьурулуйар Ньургун Боотур») [11] П. А. Ойунского и «Сын жестокого неба Эр Соготох» («Эрис халлаан уола Эр Соҕотох») [12] Г. Ф. Никулина – Хабытта, олонхосуа из Абыйского улуса.

В творчестве П. А. Ойунского и Г. Ф. Никулина стиховая организация текста носит, по нашему мнению, не случайный характер, а представляет собой важный элемент стиховой структуры олонхо, отражающего особенности эпического мышления авторов. Для исследования текста олонхо «Сын жестокого неба Эр Соготох» Г. Ф. Никулина стиховая форма обусловлена не только локальной (северной) эпической традицией, но и типом эпического стиха, который раскрывает своеобразную творческую индивидуальность автора. Именно данное направление в изучении имеет важное значение при определении функционирования аутентичности в эпическом стихе.

Основатель якутской литературы, создатель поэтического текста П. А. Ойунский собрал и подготовил к изданию литературный свод олонхо «Нюргун Боотур Стремительный». Основой для сюжета олонхо П. А. Ойунского является запись К. Г. Оросина от 1895 г., к основному сюжету которой поэтом привнесены некоторые сюжеты из других олонхо. Олонхо «Сын жестокого неба Эр Соготох» записано в 1940 г. фольклористом А. А. Саввиным со слов Г. Ф. Никулина в Майорском наслеге Абыйского района. В 2019 г. текст олонхо вышел в сборнике абыйских олонхо серии «Богатыри саха» («Саха боотурдара») [12]. Также, олонхо Г. Ф. Никулина рассмотрено в монографии «Сюжеты олонхо о родоначальниках племени» Н. В. Емельянова [13, с. 56].

По методу Н. Н. Тобурокова в эпических или поэтических текстах «брать кусок из одного и того же произведения нецелесообразно, т. к. обычно на всем своем протяжении он имеет один основной ритмический строй. И, естественно, результат будет одинаковым» [2, с. 65].

Ритмика

Общеизвестно, что описательное повествование в начале любого произведения лучше запоминается читателю. В связи с этим, экспозиция эпического произведения традиционно является наиболее художественно сильной частью текста.

В экспозиции сюжета эпоха первотворения до появления Срединной земли, первочеловека, лежащего в основе эпического произведения «Нюргун Боотур Стремительный» П. А. Ойунского, составляет 37 строк, в олонхо «Сын жестокого неба Эр Соготох» Г. Ф. Никулина – 19. В данных составных частях соотношения разносложных слов далеко не равные по размеру. Они то увеличиваются, то уменьшаются, тем самым создавая новую ритмику. В качестве примера рассмотрим экспозицию олонхо «Нюргун Боотур Стремительный»:

Былыргы быдьаһыктаах дьылым	3-4-2	(9)
Быралыйар быраман мындаатыгар,	4-3-4	(11)
Урукку охсуһуулаах дьылым	3-4-2	(9)
Уларыйар улаҕа өтүгүэр,	4-3-3	(10)
Алдьархайдаах ааспыт дьылым	4-2-2	(8)
Ангаарыйар анараа таһаатыгар	4-3-4	(11)
Орто туруу дойду	2-2-2	(6)
Отут биэс биис ууһа	2-1-2	(7)
Ол-бу улуус диэн	1-1-2-1	(5)

Иннинэн сирэйдээххэ,	3-4	(7)
Ичээн этгээххэ,	2-3	(5)
Икки атахтаахха	2-4	(6)
Иһиллэ илигинэ;	3-4	(7)
Алдьархайдаах аллараа дойду	4-3-2	(9)
Арбаһаһын бүрүммүтүнэн үөскээбит,	4-5-3	(12)
Атара бэйэлээх, арбыа тиистээх	3-3-3-2	(11)
Аатырар Арсан Дуолай аҕатын уустара,	3-2-2-3-3	(13)
Адаҕатын кэппитинэн төрүөбүт	4-4-3	(11)
Ааттаах Ала Буурай эмээхсин удьуордара	2-2-2-3-4	(13)
Отут алта биис ууһа	2-2-1-2	(7)
Ол-бу биһин ууһа диэн	1-1-2-2-1	(7)
Көхсүтгэн тэһииннээх,	3-3	(6)
Көрбүөччү харахтаах	3-3	(6)
Күн-айыы улууһугар	1-2-4	(7)
Аат ааттанан	1-3	(4)
Ахтылла илигинэ;	3-4	(7)
Үөһэ үлүскэннээх үрдүк мэнийэ халлаан	2-4-2-3-2	(13)
Үөтүүлээх үрүт өтгүгэр үөскээбит	3-2-3-3	(11)
Улуутуйар Улуу тойон оҕонньор,	4-2-2-3	(11)
Уораан-аараан Хотун Күөхтуйа икки	2-2-2-3-2	(11)
Отут тобус биистэрэ	2-2-3	(7)
Ол-бу биһин ууһа диэн	1-1-2-2-1	(7)
Арбаһыттан тэһииннээх	4-3	(7)
Айыы-хаан аймахтарыгар	2-1-5	(8)
Үөрбэ-чаҕаан тылларыгар	2-2-4	(8)
Үһүйээн буолан	3-2	(5)
Үөтүллэ илигинэ... [11, с. 3]	3-4	(7)

В данном отрывке из 116 слов преобладают двусложные слова – 41 (35%), далее трехсложные – 33 (28%), четырехсложные – 22 (18,5%), пятисложные – 2 (0,5%); совпадение звучаний-рифм – 17 (46%), рифмующиеся слова-тавтологии – 6 (16%).

А вот отрывок первотворения Среднего мира из олонхо «Сын жестокого неба Эр Соготох»:

Былыргы өйүүттэр мыннааларыгар,	3-3-5	(11)
Урукку өйүүттэр уһуктарыгар,	3-3-5	(11)
Аныгы өйүүттэр арбааларыгар,	3-3-5	(11)
Кэнэбэски өйүүттэр кэтэхтэригэр	4-3-5	(12)
Сэт-кэнчик ситэ илигинэ,	1-2-2-4	(9)
Буруй-сунха туола илигинэ,	2-2-2-4	(10)
Сизэристибэ диэн тэнийэ илигинэ,	4-1-3-4	(12)
Саарыстыба диэн аһылла илигинэ,	4-1-3-4	(12)
Түөкүн төрүү илигинэ,	2-2-4	(8)
Ороспуонньук улаата илигинэ,	4-3-4	(11)
Барынаак бахсылыы илигинэ,	3-3-4	(10)
Сокуон-ыйаах суох эддэбинэ,	2-2-1-4	(9)
Мэньһиэ бэргэһэ мэлигир эддэбинэ,	2-3-3-4	(12)
Айыы-буруй аччыгыһы эддэбинэ,	2-2-3-4	(11)
Бизс саха биллиэн иннинэ	1-2-2-4	(9)
Биллэн бэлыһыйтэ үһү,	2-3-2	(7)
Түөт саха төрүөн иннинэ	1-2-2-3	(8)
Төрүөн түгэллибитэ үһү,	2-5-2	(9)
Үс саха үөскүөн иннинэ	1-2-2-3	(8)
Үөскээн үөдүйтэ үһү... [12, с. 40]	2-3-2	(7)

Здесь из 67 слов двусложные – 22 (32,5%), трехсложные – 18 (27%), четырехсложные – 15 (22%), пятисложные – 4 (6%). Известно, что многосложник является характерным явлением эпического происхождения. Как видно, олонхо «Сын жестокого неба Эр Соготох» особенно богато пятисложными стихами. В тексте 100% строк зарифмовано. Тавтологические рифмы (повторы) в тексте составляют 80%. А в 1/3 части полностью совпадают гласные и согласные звуки в рифмующихся окончаниях, которые являются родными рифмами.

П. А. Ойунский, как новатор стиха, основатель якутского стихосложения, сумел использовать художественные приемы, все их тонкости и особенности в своем олонхо. Ритмическое богатство стиха олонхо наблюдаем в отрывке из экспозиции произведения, в котором в шести строках автор описывает время до появления земли 2-3-4-сложными словами. Описание древних людей дается в семи строках, в основном 1-2-3-сложными словами. Нижний мир с его зловещими обитателями живописно изображается в 13 строках, в которых преобладают трехсложные слова – всего 16 слов. Чудовища-небожители описываются в шести строках, в каждой строке – по четыре-пять слов, большая часть из них – двусложные. Завершающая часть отрывка содержит пять строк, из которых три строки состоят из 4-5-сложных слов. Завершающие две строки оформлены 2-3-4-сложными словами.

Далее, для сравнения приведем данные по ритмическим структурам из олонхо Г. Ф. Никулина «Сын жестокого неба Эр Соготох».

В «Сын жестокого неба Эр Соготох» описание времени до появления земли дается в четырех строках, где преобладают трехсложные слова (четырёхсложное – 1, пятисложные – 4).

В отличие от текста П. А. Ойунского, в экспозиции северного олонхо троёмиире и вероятные люди детально не изображаются. Количество строк, посвященных описанию мира до появления первого человека, составляет 16 единиц, в которых: односложные – 7 слов, двухсложные – 23, трехсложные – 12, четырехсложные – 14.

Из имеющихся данных можно прийти к предварительному выводу о том, что в структуре стиха выявляются индивидуальные особенности стиля и ритмики авторов, закономерности в их стихосложении. У П. А. Ойунского и Г. Ф. Никулина различие форм наблюдается в использовании пятисложного стиха. Варианты двух- и четырехсложных структур имеют разность у обоих авторов в минимальных процентах. А варианты 3-5-сложного стиха резко отличаются по величине их частотности.

У П. А. Ойунского и Г. Ф. Никулина описательная часть состоит, в основном, из пространственных приемов в фольклорной традиции, шаблонов, повторяющихся в каждом эпическом произведении (эпические формулы), которые выполняют разнообразные функции. Основное различие отмечается в объемах текстов. Обычно в олонхо П. А. Ойунского многосложные строки (от двух до семи строк) имеют одну смысловую нагрузку, т. е. автор выражает одну мысль более развернутыми предложениями, к тому же широко употребляет повторы, параллелизмы. Вместе с тем, многосложные строки построены более четко, и такая организованность выполняет эстетическую функцию (звуковые и метрические значения). У Г. Ф. Никулина, как у исполнителя и носителя олонхо, обнаруживается особая интонация в его немногострочности (одна смысловая нагрузка на не более 2-х строк), в которой не нарушается речитативная система эпического стихосложения. Также, в тексте выявляются характерные особенности эпической ритмической организации, стилевые особенности, сформированные диалектизмами, фонетическими вариантами слов и др., свойственными эпической традиции северного (абыйского) олонхо. В обоих текстах ритм создается сочетанием разносложных ритмических структур, повторами звуков, которые созвучны со смысловой нагрузкой слов.

Аллитерация

Первым якутским поэтом А. Е. Кулаковским в «Правилах якутского стихосложения» засвидетельствовано интуитивное осмысление сути якутского стиха и возможность метрического обоснования «правил» устного аллитерационного стиха [14, с. 76-79]. Автор интуитивно понимает, что в конечной смысловой области произведения взаимосвязь звучаний как таковых составляет самую суть эпического содержания.

М. Н. Дьячковская в своем исследовании выделяет две основные разновидности аллитерации:

1. Аллитерация как повтор любых качественно сходных звуков. Данная разновидность созвучия встречается в пределах отдельных слов, а также стихов по горизонтали и вертикали и выполняет, в основном, фоникостилистическую функцию;

2. Аллитерация с определенным местом образования. Она фиксирует начала ритмических единиц или групп и является по существу начальной рифмой [5, с. 10].

Далее М. Н. Дьячковская убеждает, что «при анализе аллитерационных повторов большее внимание уделяется второй разновидности, т. к. наблюдение за трансформацией именно этого вида созвучия наряду с конечной рифмой дает более полное представление о специфике и закономерностях звуковой организации якутского стиха в целом» [5, с. 11].

Так, в рассмотренных нами строках олонхо П. А. Ойунского вертикальная аллитерация составляет 60%, а внутристриховая – 13%:

Дьулусханнаах дьулуо маҕан халлаан
 Дьураатыгар тура төрүөбүт
 Дьулусхан субуйа сүүрүк
 Дьураа хара ат барахсан
 Бадьыр оһуор ойуулаах,
 Бар-дьабыл кыыллаах
 Бастын сэргэтигэр
 Хантачы баайыллан
 Хаһынҕыры-хаһынҕыры,
 Түөрт түөрэм таас туйахтарынан
 Түһнэритэ холоруктаан,
 Эһэгэй-дугуй тибиилээх сизллэрэ
 Эриллэ-буралла ытыллан,
 Уйулҕаннаах оночо уот кутуруга
 Уотунан оһуһа оонньоон,
 Өрүтэ мөхсөн
 Өрөкүйэ турар эбит...
 Үс былас үөрбэ чаҕаан көбүлэ
 Үөт талах курдук
 Өрө ытыллыбыт эбит,
 Сэттэ былас тибиилээх хара сизлэ
 Сизэрэ күөх уотунан сирилии умайбыт,
 Үс хос ньөссүн хара түүтэ
 Үөрбэ өргөһүн өрүтэ аспыт курдук
 Сырылааччы умайан
 Сырдыргыы турар эбит,
 Тонус киһи тоҕус быластаах
 Туутун маһын туруору туһут курдук
 Дуллу көмүс кулгаахтара,
 Өлөр өлүү өргөстөөх үнүүтүн
 Өрүтэ аспыт курдук,
 Төттөрү-таары
 Чөрбөннөһөр эбиттэр,
 Хатыыс балык
 Хайа сарбайбытын курдук
 Ханалас быччыннаах,
 Ханыл бэйэлээх,
 Тынырахтаах кыыл
 Тыһа тэбиммитин курдук
 Талланнаах курбуһахтаах,
 Тардырҕас таныылаах,
 Аламай күн аалыытын курдук
 Алта былас алтан амаҕаччылаах,
 Толомон маҕан күн
 Тоһуутун курдук

Тоѳус былас
Торѳо тэһииннээх,
Соһо былът чаппыраактаах,
Кыһар былът **кычымнаах**,
Хассааттаах **халлаан**
Хадьяната буолбут
Ыпса-дьыпса
Ырыалаах ыгыырдаах,
Босхо **былыт**
Ботолоох,
Сүүрэр **былыт**
Сөрүөлээх,
Кустук **курдук**
Курбуу-дьирбии холуннаах,
Илбис ырыалаах
Иппэ-типпэ ингэһэлээх,
Тэһиин быстыаҕынан
Чиччигинэс иниирдээх,
Көнтөс быстыаҕынан
Күлүмэх күүстээх
Күн Дьөһөгөй оҕото
Дьэлтэччи көрөн,
Дьэргэйэ оонньуу турар **эбит...** [11, с. 90].

Особенность 100%-ной аллитерации стиха в отрывке очевидна. Особая звуковая выразительность в стихосложении олонхо П. А. Ойунского заключается во внешнем частом повторении одинаковых согласных **дь, т** и **х**; во внутреннем – **р**. В тексте олонхо характерны полные совпадения звукового состава рифмующихся слов (21%) и тавтологические рифмы в конце строк одного и того же слова: *курдук, эбит, былыт* (12%).

Для сравнения приведем отрывок – описание богатырского коня из текста «Сын жестокого неба Эр Соготох». В данном примере можно найти самые разные виды аллитерации:

Мантыката (*ата – С. Г.*) сэргэни ингэһэ эбэринэн
Куотар ат буолла.
Түөрт хаардаах бугул саҕа
Үөрүм-чүөрүм таас туйахтаах,
Ханалас былъчыннаах, байылыат киһи
Туос ураһатын **туруору туппут курдук**
Хончоруттаҕас кулгаахтаах,
Аламай күн саҕа ала **тэгирик** харахтаах,
Тэргэн ыт саҕа **тэгирик** таныылаах,
Үс **булас** өрө буурай өтгүктээх,
Сэттэ **булас** киитэ **буурай** систээх,
Кэннинэн чугуруйдаҕына,
Кутуругун ойо үктүүр
Отут тутум оночо кутуруктаах,
Иннинэн мүтүрүйдэбинэ,
Сизлин ойо үктүүр
Сэттэ тутум сылай солко сиэллээх,
Суомах сырайдаах,
Хатыс курдук орохтоох
Систээх күндүл алаас
Ат сылгы буолбут эбит [12, с. 66].

В этом отрывке обнаруживаются и аллитерация, и повторы, и рифма. Из 21 строки вертикальной аллитерации подвергнуто 38% строк, а внутрисклонной (междусловной) – 61%.

В приведенных строках более заметны аллитерации на согласные *р, т, б, к, с*. В случае четвертой строки использованы приемы звукоподражания и аллитерации (*үөрүм-чүөрүм*). Здесь аллитерация основана на повторении звонких дрожащих (сонорных) *р – р*, что создает звуковой образ, который воспроизводит звучание топота копыт. Количество тавтологических рифм в отрывке – 2 (9,5%), родных рифм – 2 (9,5%), рифмованных строк на *-аах, -таах, -тээх* – 10 (47,6%).

Далее рассмотрим звуковой состав аллитераций в отрывках олонхо. Приводим данные по вертикальной (начало) и внутрискрочной (внутри) аллитерации олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» (в %):

Звуки	Дь	Б	Х	Т	С	К	Л	Р	Һ	Б	Ө
Начало	5,1	4,3	6,8	8,6	5,1	5,1	-	-	-	-	-
Внутри	0,8	-	-	4,3	0,8	1,7	6	13,7	1,7	2,5	4,3

Данные отрывка из олонхо «Сын жестокого неба Эр Соготох» (в %):

Звуки	Б	Т	С	К	Р
Начало	-	9,5	14,2	9,5	-
Внутри	9,5	19	19	-	33,3

Данный анализ установил, что с увеличением количества вертикальной аллитерации уменьшается внутрискрочная, и наоборот. Так, в олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» вертикальная аллитерация значительно увеличена, при этом отмечено уменьшение внутрискрочной. В олонхо «Сын жестокого неба Эр Соготох» по объему преобладает внутренняя аллитерация.

Заключение

Итак, в результате проведенного исследования текстов олонхо П. А. Ойунского «Нюргун Боотур Стремительный» и абыйского сказителя Г. Ф. Никулина «Сын жестокого неба Эр Соготох» выявлены индивидуальные своеобразия стилей авторов. Следует отметить, что:

- разница в показателях строк о первотворении срединной земли (у Ойунского – 37 строк, у Г. Ф. Никулина – 19) объясняется тем, что П. А. Ойунский в своем олонхо использует полиметрию, присущую произведениям крупного объема;

- у П. А. Ойунского многосложные строки имеют одну смысловую нагрузку (от двух до семи строк), у Г. Ф. Никулина обнаруживается особая интонация в его немногострочности (одна смысловая нагрузка на не более 2-х строк). Интонация в немногострочности в олонхо Г. Ф. Никулина, по нашему мнению, определяет структуру стиха и свидетельствует об архаичности северного олонхо;

- литературно-художественная обработка олонхо П. А. Ойунского не привела к искажению ритмической модели речитативного стиха. Текст олонхо отличается равносложностью, строгой внутренней организацией стиха, которые характерны художественному произведению;

- олонхо Г. Ф. Никулина, обладая всеми признаками аутентичного эпического текста, имеет свои особенности. Это, прежде всего, неразвернутость описаний во вступительной части, изображения богатырского коня и др. Также, в экспозиции олонхо Г. Ф. Никулина отсутствует детальное изображение вероятных людей и троимирия.

Литература

1. Васильев Г. М. Якутское стихосложение. – Якутск : Кн. изд-во, 1965. – 26 с.
2. Тобуроков Н. Н. Якутский стих. – Якутск : Кн. изд-во, 1985. – 160 с.
3. Тобуроков Н. Н. Проблемы сравнительного стиховедения : (на материале советской поэзии тюркоязычных народов Сибири). – Москва : Наука, 1991. – 177 с.
4. Дьячковская М. Н. Аллитерация в якутской поэзии (20-50-е гг.) // Развитие реализма в литературах Якутии : сб. науч. ст. – Якутск : ЯНЦ СО АН СССР, 1989. – С. 66-84.
5. Дьячковская М. Н. Стихообразующие элементы в произведениях якутского устно-поэтического творчества // Фольклор и современная культура : сб. науч. ст. – Якутск : ЯНЦ СО АН СССР, 1991. – С. 140-146.

6. Дьячковская М. Н. Звуковая организация стиха и проблемы рифмы в системе якутского стихосложения : автореф. дисс. ... к. филол. н. – Якутск, 1996. – 20 с.
7. Покатилова Н. В. Якутская поэтическая традиция : генезис литературного текста : на материале поэзии А. Е. Кулаковского : автореф. дисс. ... д. филол. н. – Москва, 2000. – 40 с.
8. Архипова Е. А. Поэзия Ивана Арбиты : Творческий путь и поэтика : автореф. дисс. ... к. филол. н. – Якутск, 2001. – 20 с.
9. Тобуроков Н. Н., Архипова Е. А. Истоки якутского стихосложения в «Олонхо» А. Я. Уваровского // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова. – 2009. – Т. 6. – № 2. – С. 98-92.
10. Айыы Дьэһүөл : олонхо / В. В. Саввин суруйуута. – Дьокуускай : Алаас, 2015. – 424 с. (На якутском яз.)
11. Ойуунускай П. А. Дьулуруйар Ньургун Боотур. – Якутск : Сахаполиграфиздат, 2003. – 552 с. (На якутском яз.)
12. Эрис халлаан уола Эр Соҕотох // Абый олонхолооро / Бэч. бэл. В. В. Илларионов, Т. В. Илларионова. – Дьокуускай : Бичик, 2019. – С. 40-146. – (Саха боотурдара ; Т. 20). (На якутском яз.)
13. Емельянов Н. В. Сюжеты олонхо о родоначальниках племени. – Москва : Наука, 1990. – 208 с.
14. Кулаковский А. Е. Правила якутского стихосложения // Сборник трудов исследовательского общества «Саха кэскилэ». Вып. 1. – Якутск : [б. и.], 1925. – С. 76-79.

References

1. Vasil'ev G. M. *Yakutskoe stikhoslozhenie* [Yakut versification]. Yakutsk, Kn. izd-vo, 1965, 26 p. (In Russ.)
2. Toburokov N. N. *Yakutskii stikh* [Yakut verse]. Yakutsk, Kn. izd-vo, 1985, 160 p. (In Russ.)
3. Toburokov N. N. *Problemy sravnitel'nogo stikhovedeniya: (na materiale sovetskoi poezii tyurkoyazychnykh narodov Sibiri)* [Problems of comparative poetry: (based on the material of Soviet poetry of the Turkic-speaking peoples of Siberia)]. Moscow, Nauka, 1991, 177 p. (In Russ.)
4. D'yachkovskaya M. N. *Alliteratsiya v yakutskoi poezii (20-50-e gg.)* [Alliteration in Yakut poetry (20-50s)]. In: *Razvitie realizma v literaturakh Yakutii: sb. nauch. st.* [The development of realism in the literature of Yakutia. Collection of scientific articles]. Yakutsk, JaNC SO AN SSSR, 1989, pp. 66-84. (In Russ.)
5. D'yachkovskaya M. N. *Stikhoobrazuyushchie elementy v proizvedeniyakh yakutskogo ustno-poeticheskogo tvorchestva* [Verse-forming elements in the works of the Yakut oral and poetic creativity]. In: *Fol'klor i sovremennaya kul'tura: sb. nauch. st.* [Folklore and modern culture. Collection of scientific articles]. Yakutsk, JaNC SO AN SSSR, 1991, pp. 140-146. (In Russ.)
6. D'yachkovskaya M. N. *Zvukovaya organizatsiya stikha i problemy rifmy v sisteme yakutskogo stikhoslozheniya* [Sound organization of the verse and the problems of rhyme in the system of Yakut versification]. Avtoref. diss. ... k. filol. n. Yakutsk, 1996, 20 p. (In Russ.)
7. Pokatilova N. V. *Yakutskaya poeticheskaya traditsiya: genezis literaturnogo teksta: na materiale poezii A. E. Kulakovskogo* [Yakut poetic tradition: the genesis of a literary text: based on the poetry of A. E. Kulakovsky]. Avtoref. diss. ... d. filol. n. Moscow, 2000, 40 p. (In Russ.)
8. Arkhipova E. A. *Poeziya Ivana Arbity: Tvorcheskii put' i poetika* [Poetry of Ivan Arbita: Creative path and poetics]. Avtoref. diss. ... k. filol. n. Yakutsk, 2001, 20 p. (In Russ.)
9. Toburokov N. N., Arkhipova E. A. *Istoki yakutskogo stikhoslozheniya v "Olonkho" A. Ya. Uvarovskogo* [Origins of the Yakut versification in "Olonkho" by A. Ya. Uvarovsky]. In: *Vestnik Severo-Vostochnogo federal'nogo universiteta im. M. K. Ammosova* [Vestnik of North-Eastern Federal University]. 2009, vol. 6, No. 2, pp. 98-92. (In Russ.)
10. *Aiyy D'jehuol: olongkho* [Aiyy Dzhehuol: olonkho]. V. V. Savvin suruiiuta. Yakutsk, Alaas, 2015, 424 p. (In Yakut)
11. Oйуунускай П. А. *D'uluruiar N'urgun Bootur* [Nurgun Bootur the Swift]. Yakutsk, Sakhapoligrafizdat, 2003, 552 p. (In Yakut)
12. *Eris khallaan uola Er Sogotokh* [Son of the loud Er Sogotokh]. In: *Abyi olongkholoro* [Olonkhos of Abiy]. Bech. bel. V. V. Illarionov, T. V. Illarionova. D'okuuskai, Bichik, 2019, pp. 40-146. (*Sakha booturdara; T. 20*) [Sakha booturs, vol. 20]. (In Yakut)
13. Emel'yanov N. V. *Syuzhety olonkho o rodonachal'nikakh plemeni* [Olonkho plots about the ancestors of the tribe]. Moscow, Nauka, 1990, 208 p. (In Russ.)
14. Kulakovskii A. E. *Pravila yakutskogo stikhoslozheniya* [Rules of the Yakut versification]. In: *Sbornik trudov issledovatel'skogo obshchestva "Sakha keskile". Вып. 1* [Collection of works of research society "Sakha keskile". Iss. 1]. Yakutsk, 1925, pp. 76-79. (In Russ.)

УДК 398.224(=571.512)(571.56-37)
DOI 10.25587/g0898-4613-2159-r

А. А. Кузьмина

Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН

ОСОБЕННОСТИ ОЛЕКМИНСКОГО ОЛОНХО И ВЛИЯНИЕ НА НЕГО ВИЛЮЙСКОЙ ЭПИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

Аннотация. Статья посвящена изучению особенностей олонхо Олекминского улуса (района), который имеет свою специфику в силу этнического состава, истории, территориального расположения. Актуальность статьи состоит в малоизученности и уникальности олонхо олекминских якутов. Целью работы является выявление особенностей олекминского олонхо и влияния на него виллюйской эпической традиции. Научная новизна исследования заключается в том, что традиция олонхо олекминских сказителей впервые становится объектом изучения и сопоставляется с региональной традицией виллюйских якутов. Дана характеристика Олекминскому улусу, где внимание акцентируется на высокую мобильность сказителей, частое посещение олонхосутов из других районов, разнородный этнический состав. Рассмотрена история собирания и публикации текстов олонхо данного района. Установлено, что из-за отдаленности, сложной инфраструктуры, нехватки финансов почти не было фольклорных экспедиций и организации сети корреспондентов. Выделены особенности, характерные только для олекминского олонхо: в эпическом локусе вместо моря часто представлена река; большое количество топонимов, гидронимов; сказочный мотив выбора пути богатырем; своеобразные поэтико-стилевые средства, в которых отражаются торговые связи с Китаем; усложненная сюжетная коллизия; мифологема сотворения мира; большое количество образов, персонажей олонхо; образ олонхосута, включенный в сюжет эпоса. Выявлено влияние олонхо Виллюйского региона, который находится по соседству и в тесном контакте с Олекмой. Обнаружена сакрализация фольклорного слова виллюйскими и олекминскими олонхосутами, которая заключается в исполнении вставной ритуальной песни «Кутурук салайар ырыа» (букв. «хвост направляющая» песня) до или после сказывания олонхо. В сравниваемых регионах береза выступает в образе священного дерева олонхо (Аар Кудук Хатынг, Аар Дууб Хатынг). При этом «олекминская береза» отличается более подробным ее описанием. Для олонхо Виллюйского региона характерен культ шаманизма, который повлиял и на творчество олекминского сказителя М. Т. Шараборина – Кумаарап. Данным фольклорным ареалам также свойственно появление бытового характера изображения жизни героев и прослойки промежуточных образов олонхо.

Ключевые слова: героический эпос, олонхо, локальные эпические традиции, культурный диалект, Олекминский улус, Виллюйский регион, вставная ритуальная песня, мотив сотворения мира, культ шаманизма, образы, сюжет.

А. А. Kuzmina

Features of Olyokma olonkho and the influence of the Vilyui epic tradition on it

Abstract. The article is devoted to the study of the peculiarities of the olonkho of the Olyokminsky District), which has its own specifics due to its ethnic composition, history, and territorial location. The relevance of the article lies in the lack of knowledge and uniqueness of the olonkho of Olyokma Yakuts. The aim of the work was to identify the peculiarities of Olyokma olonkho and the influence of the Vilyui epic tradition on it. The academic novelty of the study lies in the fact that the tradition of Olyokma olonkho-tellers for the first time becomes the object of study and is compared with the regional tradition of Vilyui Yakuts. A characteristic was given 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 the Folklore and Literature Department, Institute of Humanities Research and Indigenous Studies of the North, Russian Academy of Sciences, Siberian Branch, Yakutsk, Russia.

E-mail: aitasakha@mail.ru

Olyokminsky District, where attention is focused on the high mobility of storytellers, frequent visits of olonkho-tellers from other districts, and a diverse ethnic composition. The history of the collection and publication of olonkho texts in this region was considered. It was established that due to remoteness, complex infrastructure, lack of finances, there were almost no folklore expeditions and the organization of a network of correspondents. Peculiarities characteristic only for the Olyokma olonkho were singled out: in the epic locus, instead of the sea, a river is often represented; a large number of toponyms, hydronyms; a fabulous motif for choosing a path as a hero; peculiar poetic-style means, which reflect trade relations with China; a complicated plot conflict; the creation myth; a large number of images, characters of olonkho; the image of olonkho-teller included in the plot of the epic. The influence of the olonkho of the Vilyui District, which is located in the neighborhood and in close contact with Olyokma, was revealed. The sacralization of the folklore word by the Vilyui and Olyokma olonkho-tellers was discovered, which consists in the performance of the inserted ritual song “*Kuturuk salayar yrya*” (lit. “tail guiding” song) before or after the olonkho’s tale. In the compared regions, birch stands in the image of the sacred olonkho tree (Aar Kuduk Khatyng, Aar Duub Khatyng). At the same time, the Birch of Olyokma is distinguished by its more detailed description. The olonkho of the Vilyui District is characterized by the cult of shamanism, which also influenced the work of the Olyokma narrator M. T. Sharaborin – Kumaarap. These folklore districts are also characterized by the appearance of an everyday nature of the life of heroes and a layer of intermediate images of olonkho.

Keywords: heroic epic, olonkho, local epic traditions, cultural dialect, Olyokminsky District, Vilyuisky region, false ritual song, creation motif, cult of shamanism, images, plot.

Введение

Якутские фольклористы проводят исследования по региональным эпическим традициям (вилуйская, центральная, северо-восточная, северо-западная) [1-6]. Наблюдается постепенный рост интереса ученых в этом направлении. Олекминская локальная традиция олонхо представляет собой своеобразный культурный диалект, однако при этом она малоизучена. Основная проблема исследования состоит в недостаточном количестве записей и публикаций текстов олонхо, сделанных в Олекминском улусе. Актуальность статьи заключается в том, что необходимо исследовать специфику олекминского олонхо, которое обделено вниманием эпосоведов и является, на наш взгляд, «темной лошадкой» якутского эпоса.

Целью статьи является выявление особенностей олекминского олонхо и влияния на него вилуйской эпической традиции. Новизна работы заключается в том, что впервые специально исследуется традиция олонхо олекминских сказителей в сопоставлении с региональной традицией вилуйских якутов. Материалы исследования основываются на архивные документы, опубликованные тексты олонхо. Особенно важными являются результаты Вилуйской экспедиции А. А. Саввина и С. И. Боло 1938 г., т. к. они сделаны практически в одно и то же время наряду с записями М. Т. Шараборина – Кумаарап из Олекминского улуса.

Исследование опирается на фундаментальные труды ученых по локальным традициям олонхо: работы В. В. Илларионова [1, 2], В. С. Никифоровой [3], А. А. Кузьминой [4], Н. А. Оросиной [5], О. К. Павловой [6]; по творчеству М. Т. Шараборина – Кумаарап: работы Г. У. Эргиса [7], В. В. Илларионова, Т. В. Илларионовой [8], библиографические справочники [9, 10].

Особенности олекминской локальной традиции олонхо

Олекминский улус (*Өлүөхүмэ, Олоохуна, Аанньаах*) по своему этническому составу, истории, фольклору имеет свои особенности по сравнению с другими районами Якутии. Тесное проживание людей разных национальностей (якутов, русских, эвенков, татар и т. д.) накладывало свои отпечатки на язык, менталитет и культуру олекминчан. Старинное название Олекмы – Аанньаах или Айаннаах (от слова «путь»). Историки предполагают, что Олекминский улус стал своеобразным «коридором», «каналом», через которое происходило заселение предков якутов из «южных краев» [11]. В XIX – начале XX в. в Бодайбинские (Ленские) золотоносные прииски, находящиеся сравнительно недалеко от данного района, стекалось огромное количество людей, в т. ч. именитые олонхосуты, певцы из вилуйских, центральных улусов. Также здесь проходили ямщицкая дорога и торговый путь, что привлекало людей из разных частей Якутии. Все это, естественно, повлияло и на фольклор местных жителей.

Из воспоминаний, анкетных сведений олонхосутов известно, что Д. М. Говоров, П. А. Охлопков – Наара Суох (Усть-Алданский улус), Т. В. Захаров – Чээбий (Амгинский улус),

С. В. Герасимов (Хангаласский улус) из центральных районов Якутии, Ф. Н. Тимофеев – Биэчэрэ, Н. С. Александров – Ынта Никиитэ (Верхневиллюский улус), И. Д. Павлов, Бэсэлэйдээх Мэхээлэ, М. З. Мартынов, С. С. Афанасьев – Ырыа Сиэнчэ, А. П. Амвросьев (Сунтарский улус), И. М. Харитонов – Саахырдаах Дьуона, С. Т. Чочанов, С. В. Петров, Г. В. Дуяков, И. П. Догоюков – Догойук Уола (Нюрбинский улус) и др. побывали в Олекме и Бодайбо, тем самым обогатив эпический репертуар, поэтику олонхо олекминских исполнителей [1, 4, 12].

Следует отметить, что история записи текстов олонхо олекминских сказителей довольно скудная, и это связано, вероятно, с удаленностью, сложной инфраструктурой данного улуса, нехваткой финансовой и моральной поддержки у фольклористов для организации экспедиций, сети корреспондентов и т. д. Ранние записи были сделаны политическими ссыльными, проживавшими в Олекминске. Так, И. И. Гамов, отбывавший ссылку в 1879-1882 гг., написал статью «Якуты по их сказкам, былинам и историям» в журнале «Наблюдатель» в 1895 г., где высказывается идея о том, что в противостоянии богатырей айыы, абаасы и тунгуса Арджамана отражены межплеменные распри, а в образе девы-богатырки показаны отголоски древнего матриархата [7, с. 50]. Помимо этого, в 1904 г. вышел перевод содержания олонхо «Сордохай-богатырь» на русском языке, сделанный М. П. Овчинниковым, впоследствии ставшим известным краеведом, археологом [13].

Известно, что в XIX в. жил именитый олонхосут Торговкин – Ырыа Бабанча из Кыллахского наслега. Однако, к большому сожалению, его олонхо никем не было записано. В памяти земляков осталось несколько названий из его эпического репертуара: «Куллуйа Куллустуур», «Джизэрбэнг Бэргэн» («Дьизэрбэн Бэргэн»). Олекминский купец I гильдии Степан Иванович Идельгин брал его с собой и устраивал состязания в исполнительском мастерстве. Несомненно, это повлияло на эпосотворчество и Ырыа Бабанча, и других олонхосутов, имевших с ним дело.

В памяти олекминчан остались также имена сказителей Ньэркирээн Спиридоны, Дарьи Шарaborиной (родом из Виллюйского улуса), эпическое наследие которых не было записано.

В 1935 г. И. П. Аргылов записал у Николая Даниловича Прокопьева из Токинского наслега текст олонхо «Күндэли Хатыас» («Күндэли Хатыас»), который хранится в Рукописном фонде Архива Якутского научного центра Сибирского отделения Российской академии наук [14].

Широко известен в нашей республике Шарaborин Михаил Терентьевич – Кумаарап – олонхосут, народный певец, член Союза писателей СССР [10, с. 684]. В Рукописном фонде того же архива хранятся записи его песен, олонхо «Дуо бухатырь», «Куллуйа Куллустуур», «Улуу Даарын», сюжеты сказаний «Куллуйа Куллустуур», «Улуу Даарын» [15-20]. В 1940 г. сестра писателя Н. Д. Неустроева, первая якутская писательница А. Д. Неустроева записала олонхо «Улуу Даарын» со слов М. Т. Шарaborина – Кумаарап. В 2008 г. это олонхо было издано В. В. Илларионовым и Т. В. Илларионовой в рамках серии «Саха боотурдара» [8]. Олонхо «Куллуйа Куллустуур» было записано в 1940 г. Егоровым и Сыллыровым (инициалы неизвестны), а олонхо «Дуо бухатырь» – в 1941-1943 гг. И. Н. Васильевым [15, 16]. В связи с проведением республиканского Ысыаха Олонхо в Олекминском улусе эти олонхо будут изданы в 2020 г. при подготовке А. Н. Даниловой и А. А. Кузьминой.

В период угасания аутентичного олонхо в I Нерюктяйском наслеге Олекминского района проживал А. Е. Соловьев (1935-2012), который был родом из Тастахского наслега Намского улуса. В его эпическом репертуаре значились следующие названия: «Уолан Дохсун», «Уолан Эрили», «Эрчимэн Бэргэн», «Кюн Кюөх» («Күн Күөх») [9, с. 53].

Как видно, материалов по олонхо Олекминского улуса не много, что создает определенные трудности в выявлении специфики данного культурного диалекта. Приходится реконструировать эти особенности лишь на основе текстов М. Т. Шарaborина – Кумаарап.

Как выше отметили, в Олекминском улусе наблюдалась большая мобильность и поток людей из разных районов, что повлияло на устную эпическую традицию. Мы выделяем центральную, виллюйскую, северо-восточную и северо-западную традиции олонхо. На вопрос «К какой эпической традиции относится олекминское олонхо?» ответить трудно, т. к. оно имеет схожие черты с творчеством сказителей из виллюйской и центральной группы районов.

По сравнению с олонхосутами из других ареалов, олекминские сказители довольно часто использовали заимствованные слова, но речь не идет о такой сильной русификации как

в некоторых *чабыргах* (скороговорках) из ряда «окошканан посмотрилаа». Не обнаружено влияние эпоса других народов (эвенков, русских), проживающих в Олекме. Это, видимо, связано с тем, что героический эпос часто выступает в роли катализатора этнической идентичности, национального самосознания его носителей.

На наш взгляд, самое основное влияние центральной эпической традиции заключается в развернутых описаниях, на которые сразу обращаешь внимание. А вилюйскому олонхо, например, свойственно более короткое описание (особенно описания священного дерева и мира).

Кроме того, следует выделить особенности, характерные только для олекминского олонхо. Во-первых, в эпическом локусе очень часто представлен образ большой реки, и это, по-видимому, связано с рекой Леной, протекающей по Олекминскому улусу. В якутских олонхо обычно вместо реки используют море.

Во-вторых, большое количество топонимов, гидронимов, когда как в других ареалах распространения олонхо их численность не такая большая.

В-третьих, включен сказочный мотив выбора пути, когда богатырь оказывается на месте, где дорога разветвляется на два-три направления. Эти дороги ведут в Верхний, Средний и Нижний миры.

В-четвертых, представлен богатый арсенал поэтико-стилевых средств, встречаются «общие места», эпические формулы, характерные только для олекминского олонхо. Эпический зачин довольно сильно отличается от общеякутской традиции. Речь богатыря абаасы сравнивают с говором китайца, который только что научился говорить на якутском языке:

Сахалы сагардыы

Сатыы-сатаамна сагаран эрэр

Кытай курдук

Кустуу-хаастыы

Лахсыя турда [16, л. 76].

Стал говорить

На утином-гусином языке,

Как китаец, который

Начал неуверенно говорить

На якутском языке [пер. наш].

Вероятно, здесь отражены древние торговые связи олекминчан с Китаем; по их воспоминаниям, еще до начала XX в. китайцы приезжали на верблюдах; археологи также обнаруживают китайские монеты, бисеры.

В-пятых, олонхо М. Т. Шарaborина – Кумаарап, например, богато на различные сюжетные коллизии, множество действий и подвигов героев, когда как олонхо других регионов ограничивается двумя-тремя сюжетными линиями, звеньями.

В-шестых, в олонхо М.Т. Шарaborина – Кумаарап «Куллуйа Куллустуур» подробно показана мифологема сотворения мира. Так, по велению верховного божества Юрюнг Аар Тойон небесные богатыри создают землю, достав из мирового океана трех драконовых рыб *ханг луога* (*ханг луоба*), из которых изготавливают опору Среднего мира, основывают землю из глины, песка и камней, затем благословляют ее. Следует отметить, что в якутских олонхо тема сотворения мира в основном реализуется через мотив «расширяющейся Вселенной».

В-седьмых, наличие большого количества образов, персонажей. Появился образ олонхосута, входящего в эпический мир, о котором он повествует. Олонхосут рассматривает жилище богатыря и общается с его рабом по имени Убаса Боллуут, который выполняет функции старухи Симэхсин. Затем сказитель удаляется из мира олонхо.

Влияние олонхо Вилюйского региона на олекминскую эпическую традицию

Вилюйский регион находится по соседству и в тесном контакте с Олекминским улусом. Говор вилюйских и олекминских якутов довольно похожий, кроме акцента. Мы рассмотрели материалы по олонхо Вилюйского региона и Олекминского района, собранных в одно время (конец 1930-х – начало 1940-х гг.), и выявили ряд общих моментов, которые возникли в результате взаимосвязей сказителей этих ареалов. Вилюйская эпическая традиция имеет свои особенности, сформированные веками в определенной территории, и, думаем, что в основном речь идет об ее влиянии на олекминскую локальную традицию, находящуюся на стыке разных культурных диалектов.

Вилюйские сказители пели вставную песню «Кутурук салайар ырыа» (букв. «хвост направляющая» песня) до или после исполнения олонхо, которая «имела ритуальный характер и вы-

полняла функции сакрализации, психологической подготовки сказителя и слушателей, обеспечения их безопасности от злых деяний представителей потустороннего мира (по поверью)» [21, с. 110]. Первым человеком, обратившим внимание на это песнопение, был А. А. Саввин – участник Вилюйской экспедиции 1938 г. [22, с. 199-203; 23, с. 34].

Такое ритуальное пение под названием «Олонхо баһын салайыыта» (букв. «Направление головы (главы) олонхо») было зафиксировано при записи олонхо олекминского сказителя М. Т. Шараборина – Кумаарап «Богатырь Дуо» [15, лл. 1-2]. Собиратели олонхо предварительно объяснили смысл этой песни, которая заключается в том, чтобы темные силы абаасы не навредили сказителю, соперничая с ним.

В олонхо Вилюйского региона священным деревом выступает береза Аар Кудук Хатынг, а в других традициях – Аал Луук Мас, Аар Кудук Мас. В олекминском олонхо священное дерево также является береза Аал (Аар) Дууб Хатынг. Однако подобно в центральной эпической традиции эту березу описывают очень подробно, когда как вилюйские якуты вскольз упоминают ее.

Вилюйская зона характеризуется как ареал, довольно хорошо сохранивший традиционное религиозное верование, шаманизм якутов, и это повлияло на вилюйское эпическое наследие, где часто встречаются образы шаманов. В текстах олонхо М. Т. Шараборина – Кумаарап также повествуется о шаманах, об их камлании, часто встречаются понятия, относящиеся к шаманской культуре, ритуальные песни богатырей, благословения, проклятия, описание ысыаха, обычая похищения невесты, свадебных обрядов.

Бытовой характер изображения жизни героев и прослойка промежуточных образов олонхо свойственны вилюйской традиции. Эта же тенденция выявлена и в эпосе олекминских якутов. Так, богатырь абаасы Бюгюл Хангсаар воспитывает девушку айыы как свою родную дочь, затем женится на богатырке из племени айыы. А священная береза Аар Дууб Хатынг падает как обычное дерево, когда птица *ёксёкю* пнет ногой ее ветку.

Заключение

Таким образом, мы пришли к выводу, что особенности территории, истории, этнического состава Олекминского улуса стали причиной возникновения локальной эпической традиции. Олекма характеризуется как пограничье, как культурный ландшафт на стыке разных традиций. Выявлено большое влияние олонхо сказителей из соседнего Вилюйского региона, с которыми олекминские олонхосуты часто контактировали. Тем не менее, при этом олекминчане смогли создать свою уникальную традицию.

Специфика олекминского олонхо в основном обнаруживается в сюжетике, образной системе, эпическом локусе и поэтико-стилевых средствах. Благодаря влиянию вилюйской эпической традиции усилился сакральный смысл исполнения олонхо, появились образ священной березы, культ шаманизма. При этом наблюдается также общая тенденция придавания бытового характера при изображении образов, которая была выявлена и во время Вилюйской экспедиции 1938 г.

Тема исследования перспективна: в дальнейшем следует обратить внимание на поэтико-стилевые средства олекминского олонхо.

Литература

1. Илларионов В. В. Олонхо алыптаах эйгэтэ : ыстатыйалар, санаалар, сэнэргэһиилэр. – Якутск : Бичик, 2006. – 334 с. (На якутском яз.).
2. Илларионов В. В. Эпическое наследие народа саха. – Новосибирск : Наука, 2016. – 344 с.
3. Никифорова В. С. Локальные традиции в музыке олонхо : автореф. дисс. ... канд. иск. – Санкт-Петербург, 1994. – 16 с.
4. Кузьмина А. А. Олонхо Вилюйского региона : бытование, сюжетно-композиционная структура, образы. – Новосибирск : Наука, 2014. – 160 с.
5. Оросина Н. А. Таттинская локальная традиция якутского эпоса олонхо : формы бытования, основные образы и мотивы : автореф. дисс. ... к. филол. н. – Махачкала, 2015. – 23 с.
6. Павлова О. К. Образы высшего божества айыы в олонхо северо-восточной традиции якутов // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова : Серия Эпосоведение. – 2018. – № 2 (10). – С. 85-91. – DOI : 10.25587/SVFU.2018.10.14557.

7. Эргис Г. У. Очерки по якутскому фольклору. – Москва : Наука, 1974. – 402 с.
8. Шараборин М. Т. – Кумаарап. Улуу Даарын бухатыыр : олонхо / бэч. бэл. В. В. Илларионов, Т. В. Илларионова. – Якутск : Бичик, 2008. – 272 с. (На якутском яз.)
9. Олонхо омоон суолунан / сост. А. Н. Данилова, Н. В. Павлова, В. Д. Попова и др. – Дьокуускай : Көмүөл, 2019. – 232 с. (На якутском яз.)
10. Писатели Якутии : библиографический справочник / авт.-сост. В. Н. Павлова. – Якутск : Бичик, 2019. – 720 с.
11. Олекминский улус : история, культура, фольклор / ред. кол. Т. Н. Оглезнева и др. – Якутск : Бичик, 2005. – 288 с.
12. Алгыстаах Айбы аартыгынан : ыйынныктар, ахтыгылар / сост. : А. А. Дмитриева, Р. Н. Николаева. – Якутск : Бичик, 2012. – 160 с. (На якутском яз.)
13. Овчинников М. П. Сордохай-богатырь (Якутская сказка) // Известия ВСОРГО. – 1904. – Т. 35. – № 2. – С. 1-8.
14. Прокопьев Н. Д. Күндэли Хатыас. Записано И. П. Аргыловым в 1935 г. // Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН. – Ф. 5. Оп. 7. Ед. хр. 113. – 98 л. (На якутском яз.)
15. Шараборин М. Т. – Кумаарап. Дуо Бухатыыр. Записано И. Н. Васильевым в 1941–1943 гг. // Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН. – Ф. 5. Оп. 7. Ед. хр. 40. – 180 л. (На якутском яз.)
16. Шараборин М. Т. – Кумаарап. Куллуйа Куллустуур. Записано Егоровым, Сыллыровым в 1940 г. // Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН. – Ф. 5. Оп. 7. Ед. хр. 48. – 279 л. (На якутском яз.)
17. Шараборин М. Т. – Кумаарап. Куллуйа Куллустуур. Сюжет составлен А. Л. Новгородовой в 1949 г. // Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН. – Ф. 5. Оп. 8. Ед. хр. 70. – 21 л. (На якутском яз.)
18. Шараборин М. Т. – Кумаарап. Куллуйа Куллустуур. Сюжет составлен Сыллыровой в 1940 г. // Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН. – Ф. 5. Оп. 8. Ед. хр. 74. – 43 л. (На якутском яз.)
19. Шараборин М. Т. – Кумаарап. Улуу Даарын. Записано А. Д. Неустроевой в 1940 г. // Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН. – Ф. 5. Оп. 7. Ед. хр. 34. – 342 л. (На якутском яз.)
20. Шараборин М. Т. – Кумаарап. Улуу Даарын. Сюжет составлен В. Д. Кривошапкиной в 1950 г. // Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН. – Ф. 5. Оп. 8. Ед. хр. 85. – 25 л. (На якутском яз.)
21. Кузьмина А. А. «Кутурук салайар ырыа» («Хвост направляющая песня») в олонхо Вилкойского региона : аспекты прагматики // Северо-Восточный гуманитарный вестник. – 2020. – № 1 (30). – С. 106-111.
22. Каратаев С. Н. Тонг Саар бухатыыр / сост. : В. В. Илларионов, Г. С. Васильев, Т. В. Илларионова. – Якутск : Бичик, 2004. – Т. 3. – 240 с. (На якутском яз.)
23. Кузьмина А. А. Вилкойская фольклорная экспедиция 1938 года : материалы по якутскому героическому эпосу олонхо // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – 2018. – № 8 (86). – Ч. 1. – С. 33-36. – DOI : 10.30853/filnauki.2018-8-1.7.

References

1. Illarionov V. V. *Olongkho alyptaakh eigete: ystatyialar, sanaalar, sehergehiiler* [The magical world of olonkho: articles, thoughts, conversations]. Yakutsk, Bichik, 2006, 334 p. (In Yakut)
2. Illarionov V. V. *Epicheskoe nasledie naroda sakha* [The epic legacy of the Sakha people]. Novosibirsk, Nauka, 2016, 344 p. (In Russ.)
3. Nikiforova V. S. *Lokal'nye traditsii v muzyke olonkho* [Local traditions in olonkho music]. Avtoref. diss. ... kand. isk. Saint Petersburg, 1994, 16 p. (In Russ.)
4. Kuz'mina A. A. *Olonkho Vilyuiskogo regiona: bytovanie, syuzhetno-kompozitsionnaya struktura, obrazy* [Olonkho of Vilyui region: existence, plot-compositional structure, images]. Novosibirsk, Nauka, 2014, 160 p. (In Russ.)
5. Orosina N. A. *Tattinskaya lokal'naya traditsiya yakutskogo eposa olonkho: formy bytovaniya, osnovnye obrazy i motivy* [Tatta local tradition of the Yakut epic olonkho: forms of existence, basic images and motifs]. Avtoref. diss. ... k. filol. n. Makhachkala, 2015, 23 p. (In Russ.)
6. Pavlova O. K. *Obrazy vysshego bozhestva aiyy v olonkho severo-vostochnoi traditsii yakutov* [Images of the supreme deity aiyy in the olonkho of the northeast tradition of the Yakuts]. In: *Vestnik Severo-Vostochnogo Federal'nogo universiteta im. M. K. Ammosova: Seriya Eposovedenie* [Vestnik of North-Eastern Federal University: Series Epic Studies]. 2018, No. 2 (10), pp. 85-91. DOI: 10.25587/SVFU.2018.10.14557 (In Russ.)

7. Ergis G. U. *Ocherki po yakutskomu fol'kloru* [Essays on Yakut folklore]. Moscow, Nauka, 1974, 402 p. (In Russ.)
8. Sharaborin M. T. – Kumaarap. *Uluu Daaryn bukhatyur: olongkho* [Bogatyur the Great Daaryn: olonkho]. Bech. bel. V. V. Illarionov, T. V. Illarionova. Yakutsk, Bichik, 2008, 272 p. (In Yakut)
9. *Olongkho omoon suolunan* [Along the Olonkho Trails]. Sost. A. N. Danilova, N. V. Pavlova, V. D. Popova i dr. D'okuuskai, Kemyel, 2019, 232 p. (In Yakut)
10. *Pisateli Yakutii: biobibliograficheskiy spravochnik* [Writers of Yakutia: bio-bibliographic reference]. Avt.-sost. V. N. Pavlova. Yakutsk, Bichik, 2019, 720 p. (In Russ.)
11. *Olekminskii ulus: istoriya, kul'tura, fol'klor* [Olekminsky ulus: history, culture, folklore]. Red. kol. T. N. Oglezneva i dr. Yakutsk, Bichik, 2005, 288 p. (In Russ.)
12. *Algystaakh Aiyy aartygynan: yiyinn'yktar, akhtyyylar* [On the blessed path of Ayyy: reference books, memories]. Sost.: A. A. Dmitrieva, R. N. Nikolaeva. Yakutsk, Bichik, 2012, 160 p. (In Yakut)
13. Ovchinnikov M. P. *Sordokhai-bogatyur' (Yakutskaya skazka)* [Sordokhay-hero (Yakut tale)]. In: *Izvestiya VSORGO* [News of the East Siberian Branch of the Russian Geographical Society]. 1904, vol. 35, No. 2, pp. 1-8. (In Russ.)
14. Prokop'ev N. D. *Kyundeli Khatyas* [Kundeli Khatyas]. Recorded by I. P. Argylov in 1935. In: *Rukopisnyi fond Arkhiva IaNTs SO RAN* [Manuscript Fund of the Archive of the YSC SB RAS]. F. 5, inv. 7, storage unit 113, 98 sh. (In Yakut)
15. Sharaborin M. T. – Kumaarap. *Duo Bukhatyyr* [Bogatyur Duo]. Recorded by I. N. Vasil'ev in 1941–1943. In: *Rukopisnyi fond Arkhiva IaNTs SO RAN* [Manuscript Fund of the Archive of the YSC SB RAS]. F. 5, inv. 7, storage unit 40, 180 sh. (In Yakut)
16. Sharaborin M. T. – Kumaarap. *Kulluia Kullustuur* [Kulluya Kullustuur]. Recorded by Egorov, Sylyrov in 1940. In: *Rukopisnyi fond Arkhiva IaNTs SO RAN* [Manuscript Fund of the Archive of the YSC SB RAS]. F. 5, inv. 7, storage unit 48, 279 sh. (In Yakut)
17. Sharaborin M. T. – Kumaarap. *Kulluia Kullustuur* [Kulluya Kullustuur]. The plot is made by A. L. Novgorodova in 1949. In: *Rukopisnyi fond Arkhiva IaNTs SO RAN* [Manuscript Fund of the Archive of the YSC SB RAS]. F. 5, inv. 8, storage unit 70, 21 sh. (In Yakut)
18. Sharaborin M. T. – Kumaarap. *Kulluia Kullustuur* [Kulluya Kullustuur]. The plot is made by Sylyrova in 1940. In: *Rukopisnyi fond Arkhiva IaNTs SO RAN* [Manuscript Fund of the Archive of the YSC SB RAS]. F. 5, inv. 8, storage unit 74, 43 sh. (In Yakut)
19. Sharaborin M. T. – Kumaarap. *Uluu Daaryn* [Uluu Daaryn]. Recorded by A. D. Neustroeva in 1940. In: *Rukopisnyi fond Arkhiva IaNTs SO RAN* [Manuscript Fund of the Archive of the YSC SB RAS]. F. 5, inv. 7, storage unit 34, 342 sh. (In Yakut)
20. Sharaborin M. T. – Kumaarap. *Uluu Daaryn* [Uluu Daaryn]. The plot is made by V. D. Krivoshepkina in 1950. In: *Rukopisnyi fond Arkhiva IaNTs SO RAN* [Manuscript Fund of the Archive of the YSC SB RAS]. F. 5, inv. 8, storage unit 85, 25 sh. (In Yakut)
21. Kuz'mina A. A. “*Kuturuk salaiar yrya*” (“*Khvost napravliaiushchaia pesnia*”) v olonkho Viliuiskogo regiona: aspekty pragmatiki [“Kuturuk salaiar yrya” (“Tail Guide Song”) in the Olonkho of the Vilyui Region: Aspects of Pragmatics]. In: *Severo-vostochnyyi gumanitarnyyi vestnik* [Northeast Humanitarian Herald]. 2020, No. 1 (30), pp. 106-111. (In Russ.)
22. Karataev S. N. *Tong Saar bukhatyur* [Bogatyur Tong Saar]. Sost.: V. V. Illarionov, G. S. Vasil'ev, T. V. Illarionova. Yakutsk, Bichik, 2004, vol. 3, 240 p. (In Yakut)
23. Kuz'mina A. A. *Vilyuiskaya fol'klornaya ekspeditsiya 1938 goda: materialy po yakutskomu geroicheskomu eposu olonkho* [Vilyui folk expedition of 1938: materials on the Yakut heroic epic olonkho]. In: *Filologicheskie nauki. Voprosy teorii i praktiki* [Philological sciences. Questions of theory and practice]. 2018, No. 8 (86), part 1, pp. 33-36. DOI: 10.30853/filnauki.2018-8-1.7. (In Russ.)

УДК 81'37:398.224(=571.512)
DOI 10.25587/15921-6412-2441-и

И. В. Собакина, Л. А. Лукачевская

Северо-Восточный федеральный университет им. М. К. Аммосова

БЕЗЭКВИВАЛЕНТНАЯ ЛЕКСИКА В ЯКУТСКОМ ГЕРОИЧЕСКОМ ЭПОСЕ ОЛОНХО «НЮРГУН БООТУР СТРЕМИТЕЛЬНЫЙ» П. А. ОЙУНСКОГО

Аннотация. В данной статье рассматривается вопрос о безэквивалентной лексике в олонхо «Нюргун Боотур Стремительный». Под термином «безэквивалентная лексика» принято считать лексику того или иного языка, которая характеризует самобытность и своеобразность культуры и традиций народа. Актуальность работы состоит в том, что изучение вопросов лексикологии, таких как безэквивалентная лексика, через богатый язык олонхо дает нам основу для исследования уникальности народа саха, его культуры, этноса и языка. Целью нашей работы является выделение и анализ групп безэквивалентной лексики в якутском героическом эпосе олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» П. А. Ойунского. Для достижения цели были поставлены следующие задачи: изучение и анализ теоретической литературы; сбор фактического материала путем сплошной выборки; классификация извлеченного материала по группам; анализ групп безэквивалентной лексики; обобщение полученных результатов. Так, в работе было проанализировано 825 примеров безэквивалентной лексики из олонхо «Нюргун Боотур Стремительный». Данный фактический материал был собран на основе классификации С. И. Влахова и С. П. Флорина, в которую вошли следующие группы: реалии, фразеологизмы, имена собственные, обращения, междометия, звукоподражания. Наибольшее количество примеров было найдено в группе междометий – 206 и имен собственных – 191. В остальных группах количество примеров безэквивалентной лексики составляет: звукоподражания – 121, обращения – 120, реалии – 99, фразеологизмы – 88. Также к каждой группе безэквивалентной лексики была составлена своя классификация, в которую входят отдельные группы, в соответствии с тематикой, типом и другими отличительными чертами. Основу классификации каждой группы составили работы разных теоретиков: имена собственные – Л. А. Введенская, Н. П. Колесникова; реалии – С. И. Влахов, С. П. Флорин; фразеологизмы – П. С. Афанасьев; обращения – В. К. Харченко; междометия – Н. К. Антонов; звукоподражания – З. К. Дербишева. Стоит отметить, что в каждой группе данные классификации исследователей не с полной точностью соответствуют подгруппам, поэтому в некоторых группах безэквивалентной лексики были выделены и другие подгруппы.

Ключевые слова: эпос, олонхо, безэквивалентная лексика, язык и культура, имена собственные, реалии, фразеологизмы, обращения, междометия, звукоподражания, традиции, этнос.

СОБАКИНА Ирина Владимировна – к. филол. н., доцент, каф. стилистики якутского языка и русско-якутского перевода Института языков и культуры народов Северо-Востока РФ Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова, Якутск, Россия.

E-mail: ivs1977@mail.ru

SOBAKINA Irina Vladimirovna – Candidate of Philological Sciences, Asst. Prof., Yakut Stylistics and Russian-Yakut Translation Department, Institute of Languages and Cultures of the Peoples of the North-East of the Russian Federation, North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia.

E-mail: ivs1977@mail.ru

ЛУКАЧЕВСКАЯ Лилианна Анатольевна – студент Института языков и культуры народов Северо-Востока РФ Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова, Якутск, Россия.

E-mail: lyalyalukach@gmail.com

LUKACHEVSKAYA Lilianna Anatol'evna – student, Institute of Languages and Cultures of the Peoples of the North-East of the Russian Federation, North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia.

E-mail: lyalyalukach@gmail.com

I. V. Sobakina, L. A. Lukachevskaya

Culture-specific vocabulary in the Yakut heroic epic *olonkho* *Nurgun Bootur the Swift*

Abstract. This article deals with the question of culture-specific vocabulary in *olonkho Nurgun Bootur the Swift*. The term “culture-specific vocabulary” is considered to be the vocabulary of a language that characterizes the identity and originality of the culture and traditions of the people. The relevance of the work is that the study of lexicology issues, such as culture-specific vocabulary, through the rich *olonkho* language gives us the basis for studying the uniqueness of the Sakha people, their culture, ethnicity and language. The aim of our work was the identification and analysis of groups of culture-specific vocabulary in the Yakut heroic epic *olonkho Nurgun Bootur the Swift* by P. A. Oiyunsky. To achieve this goal, the following tasks were set: a study and analysis of theoretical literature; collection of factual material by continuous sampling; classification of extracted material into groups; analysis of groups of culture-specific vocabulary; generalization of the results obtained. Thus, the paper analyzed 825 examples of culture-specific vocabulary from *olonkho Nurgun Bootur the Swift*. This factual material was collected based on the classification of S. I. Vlahov and S. P. Florin, which included the following groups: realities, phraseology, proper names, addresses, interjections, onomatopoeia. The largest number of examples was found in the group of interjections – 206, and proper names – 191. In other groups, the number of examples of culture-specific vocabulary was as follows: onomatopoeia – 121, addresses – 120, realities – 99, phraseological units – 88. Also, each group of culture-specific vocabulary has its own classification, which includes separate groups, according to the subject, type, and other distinctive features. The basis of classification of each group was the work of different theorists: proper names – L. A. Vvedenskaya, N. P. Kolesnikova; realities – S. I. Vlahov, S. P. Florin; phraseological units – P. S. Afanasiev; vocarives – V. K. Kharchenko; interjections – N. K. Antonov, onomatopoeia – Z. K. Derbisheva. It is worth noting that in each group, the data of the classification of researchers do not exactly correspond to subgroups, so in some groups of culture-specific vocabulary, other subgroups were identified.

Keywords: epic, *olonkho*, culture-specific vocabulary, language and culture, proper names, realities, phraseological units, addresses, interjections, onomatopoeia, traditions, ethnos.

Введение

Для якутского народа уникальным эпическим жанром его устного народного творчества является олонхо. Героический эпос олонхо является шедевром, представляющим богатую духовную культуру, древнюю историю, философию и уникальное мышление народа саха. Как отмечает известный основоположник якутской фольклористики Г. У. Эргис, олонхо является высокохудожественным эпическим произведением со своим устоявшимся кругом идей и образов, тем и сюжетов, со своим стилем, композицией и изобразительными средствами [1, с. 188].

Изучение в языке олонхо лексических единиц, обладающих культурологическими и специфическими характеристиками, представляет собой одну из важных задач исследования лексического богатства эпических текстов. Для разработки темы исследования изучены научные труды об определении и классификации безэквивалентной лексики в современном языкознании. Основную часть теоретической части составили работы А. О. Иванова [2] и В. Н. Комиссарова [3] – трактовка понятия безэквивалентной лексики; С. И. Влахова и С. П. Флорина [4] – классификация безэквивалентной лексики.

Целью исследования является классификация и анализ групп безэквивалентной лексики в олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» П. А. Ойунского. При разработке предлагаемого исследования метод сплошной выборки позволил выявить примеры из материала исследования для анализа; описательный метод – выделить и описать группы безэквивалентной лексики в рассматриваемом олонхо.

Понятие и классификация безэквивалентной лексики

Безэквивалентная лексика представляет собой сложный и обширный пласт лексики, к которой обращаются многие ученые и каждый дает разную трактовку безэквивалентной лексики. Так, например, Л. С. Бархударов определяет эту лексику как единицы, не имеющие ни полных, ни частичных соответствий среди единиц другого языка [5, с. 58]. А В. Н. Комиссаров понимает под безэквивалентной лексикой слова-явления, специфические для данной культуры речи и не

имеющие постоянных соответствий в переводящем языке [3, с. 136]. Большую работу также на тему безэквивалентной лексики представили лингвисты С. И. Влахов, С. П. Флорин «Непереводимое в переводе» (1980 г.), в этой работе особое внимание уделяется реалиям, они обозначают эту группу как основную часть безэквивалентной лексики. Вместе с тем отмечается, что уникальность и самобытность народа играет большую роль в безэквивалентной лексике [4, с. 24]. Огромный вклад в изучение понятия и особенностей безэквивалентной лексики внес А. О. Иванов. Для него безэквивалентная лексика – это отсутствие у лексических единиц исходного языка эквивалентов в словарном составе переводящего языка, другими словами, это передача своеобразной лексики с помощью аналогичных слов, словосочетаний и словами близкими по содержанию и смыслу [2, с. 51].

Далее рассмотрим варианты классификаций безэквивалентной лексики. А. О. Иванов подразделяет безэквивалентную лексику на три большие группы: 1) Референциально-безэквивалентная лексика; 2) прагматически-безэквивалентная лексика; 3) альтернативно-безэквивалентная лексика. К каждой группе он относит отдельные подгруппы, так, например, к первой группе относятся: реалии, термины, фразеологизмы, лакуны, авторские слова; ко второй относятся различные отклонения от общеязыковой нормы, аббревиатуры, междометия, звукоподражания и т. п.; к третьей группе относит имена собственные и другие ранее перечисленные подгруппы [2, с. 83-85]. А Л. С. Бархударов представил следующую классификацию: 1) имена собственные, географические наименования, названия учреждений, газет, организаций и др.; 2) реалии. Сюда входят слова и обозначения каких-либо элементов материальной и духовной культуры, например, названия пищи, одежда и т. п.; 3) случайные лакуны – слова одного языка, которые не входят в словарный состав другого языка [5, с. 90-94]. Е. М. Верещагин и В. Г. Костомаров представили классификацию безэквивалентной лексики на основе одной культуры, отчасти русской, в которую входят, например, советизмы, историзмы, слова, характеризующие традиционный быт, слова нерусского происхождения [6]. С. И. Влахов и С. П. Флорин в своей работе дают следующую классификацию безэквивалентной лексики: реалии, фразеологизмы, имена собственные, обращения, междометия, термины, каламбур, сокращения. И посвящают каждой группе отдельный параграф, в которых выделяют особенности каждой группы, и какие сложности могут встретиться при переводе данной лексики [4].

В нашей работе мы будем придерживаться классификации, данной С. И. Влаховым и С. П. Флориным, потому что именно эта классификация, на наш взгляд, более точно и систематизированно раскрывает разновидности безэквивалентной лексики. На основе данной классификации в олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» П. А. Ойунского мы выделили шесть групп и рассмотрели каждую группу отдельно, сюда вошли реалии, фразеологизмы, имена собственные, обращения, междометия, звукоподражания.

Реалии. Реалии – это та лексика, которая носит в себе культурный код народа. Реалии охватывают широкий пласт лексики, т. к. у каждого народа своя культура и традиции, реалии очень своеобразны и носят индивидуальный характер. В олонхо ярко представлена культура и традиции народа саха, поэтому можно встретить большое количество реалий. Учитывая разносторонность и богатство информации о культуре и традиции якутов в олонхо, мы подобрали наиболее развернутую классификацию реалий С. И. Влахова, С. И. Флорина, которые разделяют реалии на несколько групп и подгрупп: А. Географические реалии; В. Этнографические реалии: 1. Быт; 2. Труд; 3. Искусство и культура 4. Этнические объекты; 5. Меры и деньги; С. Общественно-политические [4, с. 53-55].

Фразеологизмы. В данной группе мы обратились к одной из работ по лексикологии якутского языка П. С. Афанасьева. Он разделил фразеологизмы на 24 группы по их содержанию и смыслу и отметил, что большинство фразеологических единиц в якутском языке относятся к людям и всему, что связано с человеком. Сюда входят, в основном, такие тематические группы фразеологизмов, как: 1) характер человека; 2) привычки человека; 3) об оценке нрава человека; 4) о стыде и позоре и т. д. [7, с. 34-37].

Имена собственные. Подробную классификацию имен собственных представили Л. А. Веденская и Н. П. Колесников [8]: 1) антропонимика – имена собственные, которые относятся к людям; 2) топонимы – географические названия; 3) космонимы и астронимы – все,

что связано с космосом и астрономией. Ученые отмечают, что наиболее широким разделом ономастики является топонимика, в которую входят оронимы, спелеонимы, дримонимы, ойконимы, урбанонимы [8].

Обращения. При классификации группы обращений, мы рассмотрели классификацию В. К. Харченко. Сюда входят такие обращения как: 1) односложные или сокращаемые на один слог. По мнению ученого, данная форма обращения является традиционной; 2) «родственные обращения» – распространенные в современном языке; 3) обращение по личным симпатиям; 4) обращение по возрасту; 5) обращения по профессии или по роду занятий; 6) обращение-метафора; 7) обращение-комплимент; 8) распространенные обращения, т. е. обращения с эпитетами; 9) обращения-цитаты [9, с. 18-19].

Междометия. Данная группа безэквивалентной лексики тоже имеет свои отличительные черты для каждого языка, будучи волевыми и эмоциональными звуко сочетаниями, здесь огромную роль играет особенность звукового строя языка. В своей работе мы опираемся на работы Н. К. Антонова, который разделяет междометия на две большие группы: 1) междометия, относящиеся к чувствам и психологии; 2) междометия, обозначающие отношения к окружающей среде [10].

Звукоподражания. В якутском языкознании отмечают, что звукоподражательные слова не обозначают предмет или его значение и передаются с помощью методов повтора, парных слов и словосочетаний в форме прилагательных, наречий и глаголов [10]. При классификации звукоподражательных слов мы опираемся на работу С. В. Скомороховой «Морфология современного русского языка» [11]. Она разделяет звукоподражательные слова по характеру имитируемых звуков, например, голоса птиц, животных; звуки, издаваемые предметами и т. п. [11, с. 155].

Группы безэквивалентной лексики в олонхо «Нюргун Боотур Стремительный»

На основе собранного фактического материала – 825 примеров безэквивалентной лексики олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» П. А. Ойунского – составлена классификация, в которую вошли следующие группы: имена собственные – 191 (23 %), реалии – 99 (12 %), фразеологизмы – 88 (11 %), обращения – 120 (14 %), междометия – 206 (25 %), звукоподражания – 121 (15 %). В примерах работы приводится перевод на русский язык, выполненный выдающимся русским поэтом Владимиром Державиным, переводчиком многих эпических шедевров, который в совершенстве смог передать всю сложную сюжетику и стиль олонхо.

Имена собственные. В текстах олонхо можно встретить большое количество имен собственных, т. к. олонхо богато персонажами и сюжетными линиями. Основываясь на классификации, данной Л. А. Введенской и Н. П. Колесниковым [8], мы разделили имена на две большие группы: А) личные имена; Б) топонимы (географические названия).

Основываясь на типологии персонажей в олонхо, **личные имена** распределены следующим образом:

1) имена жителей Верхнего/Среднего/Нижнего миров. Сюжет и события в олонхо, как правило, происходят в трех пространственных мирах. П. А. Ойунский в своей работе описывает, что три мира произошли от одного мира, где в результате для каждого из них есть своя отдельная жизнь и персонажи. Так, например, Верхний мир населяют племена *Айыы*, Средний мир – люди, а Нижний мир – мир племен *абаасы* [12, с. 101]. В данном олонхо можно встретить такие имена собственные: *Улуутуйар Улуу тойон оюнньор* ‘Великий Улуу тойон’ – представитель Верхнего мира. *Куустээх-уохтаах Күөнэ көбөччөр аттаах Күн Дьырибинэ бухатыыр* ‘Владеющий серо-стальным конем Кюн Дьырибинэ Бухатыыр’ – житель Среднего мира; *Уот Уһуму Тон Дуурай обургу* ‘Кровожадный Уот Усуму’ – абаасы, житель Нижнего мира;

2) имена шаманов/шаманок. Якутский шаманизм ярко описывается в якутском фольклоре и в литературе, т. к. шаманизм является неотъемлемой частью жизни и веры нашего народа. К. Д. Уткин отмечает, что в истории религиозных верований якутов шаманизм занимает особое место, и якутское олонхо щедро представляет свой эпический мир удаганками и шаманами всех трех миров [13, с. 1-5]. Так, в данном олонхо можно встретить множество персонажей, связанных с религиозной верой якутов, в т. ч. шаманов и шаманок (удаганок): *Ытык Хахайдаан* ‘Ытык Хахайдаан’ – шаманка-волшебница подземного мира, помогающая Эсэх Харбыыру; *Молууус уола Болдьонгой ойуун* ‘Болдьонгой Могучий колдун’, *Таллаан-Бэгийэ* – шаман абаасы, который, по словам Уот Усуму, является его рабом;

3) имена кузнецов. Кузнечество – тоже одно из основных традиционных занятий культуры и быта якутов. Р. И. Бравина в своей работе пишет, что наряду с шаманизмом по своей значимости стоит и ремесло кузнецов. По поверьям якутов, кузнецы обладают даром исцеления и предсказания будущего [14, с. 120]. Кузнецы ярко представлены в сюжете олонхо: *Кытай Бахсылааны уус* ‘Кузнец-чародей Кытай Бахсылааны’;

4) названия племен. Многие этнографы изучают вопрос о происхождении якутов, Р. И. Бравина и Д. И. Петров в своей статье освещают вопрос о племенах якутских и неякутских в исторических преданиях и рассказах [15]. В олонхо встречаются наименования групп людей и племен, обозначаются они как уус ‘племя’, *удьуордар* ‘предки’, *аймах* ‘родственники’: *Содуомнаах абатын уустара Өһөгөйдөөх Өкө Буурай удьуордара Алдьархайдаах Ака Буурай аймахтара* ‘Потомки лютых отцов Свирепые абаасы Невидимки-воры’, *Хахсаат ууһа* ‘Племя Хахсаат’;

5) названия/клички животных. В эпических произведениях часто можно встретить имена коней. Конь является спутником богатыря, помогающим ему в борьбе и в путешествиях: *Дьулусхан субуйа сүүрүк* ‘Вороний конь’, *Хара мангаасчай* ‘Хара Мангастай’ – небесный Белоголовый Черный Конь Буура Дохсуна;

6) духи (иччи). В традиционном веровании якутов есть понятие иччи, как отмечает С. И. Николаев, язычество у якутов очеловечивает все живое и неживое вокруг, согласно которому каждое растение, каждый камень, каждое озеро, каждая гора, каждая зверина, рыба и птица имеют внутри себя своего внутреннего разумного человечка под названием «иччи» [16]. В олонхо можно встретить такие наименования *иччи*, в переводе они обозначаются как «духи»: *Ньяады Ньянханы хотон иччитэ* ‘Коровина добрый дух Ньяады Ньянханы’, *Буомча эбэ хотун* ‘Свирепая Буомча хотун’ – дух-хозяйка горных дорог.

В группу имен собственных наряду с именами, относящимися к людям, включены имена персонажей, относящихся к мифологии, этнографии, верованиям якутов.

Группа **топонимов** в олонхо включает три подгруппы:

1) ойконимы (названия населенных пунктов). Сюда мы отнесли такие примеры, как: *Батаҕай арыыта* ‘Батагай’. В данном примере слово *Батаҕай* является наименованием местности;

2) гидронимы (названия водных объектов): *Одун Байҕал* ‘Море Одун’, *Чоохурутта эбэ хотун* ‘Заповедное озеро Чоохурутта’, *Муус Кудулу байҕал* ‘Бездонное море Муус кудулу’. В наименованиях якутских ойконимов и гидронимов часто встречается слово *эбэ*, которое употребляется в знак почтительного отношения к какой-либо местности (напр. к реке, озеру, лесу, аласу);

3) оронимы (названия элементов рельефа): *Муус Суорун булгуннах* ‘Сверкающе ледяной курган’, *Хаан Дьалыстыма аартык* ‘Перевал Хаан Джалыстыма’, *Сизлээх Сизги манган аартык* ‘Сизги-Маган-Аартык’ – небесный горный проход, по которому ездят посланцы богов, небесные шаманы и шаманки айыы. В данных примерах оронимов можно отметить, что слово *аартык* часто употребляется в разных значениях, как отмечается в «Большом толковом словаре якутского языка», это слово может употребляться в следующих значениях: 1) большая проезжая дорога, тракт; 2) горный перевал; 3) въезд на проезжую дорогу; 4) отверстия в муравейнике; 5) направления движения, маршрут; 6) столбовой путь развития, движения вперед, открывающаяся перспектива [17, с. 173-174].

Реалии. Реалии разделены в соответствии с классификацией С. И. Влахова и С. П. Флорина [4]:

А) географические реалии: 1. Названия объектов физической географии, в т. ч. и метеорологии: *Алдьарайдаах алааска* ‘в чащобе лесной’. Алаасы – это чистое поле, окруженное лесом (обычно с озером посередине) [17, с. 391]. Ф. М. Зыков отмечает, что якуты долгое время жили в *аласах*, и все постоянные хозяйственные поселения находились там [18, с. 7]; 2. Названия географических объектов, связанных с человеческой деятельностью: *Сэргэх сэбэрлээх Сэбирдэх дэбдиргэлээх, Күөх чэчир үктэллээх, Чөнгөрө чүөмпэ саба Диринг Далай түһүлгэлээх* ‘Светлокожая, в чьих руках Махалка из свежих ветвей, Чья подножья – широкое тюсюлгэ, где готовят кумысный пир’. В данном примере географическим наименованием, относящимся к деятельности людей, является *түһүлгэ* – это слово напрямую связано с культурой и деятельностью якутов, обозначает место проведения якутского национального праздника *ыһыах*, украшенное зеленью и другими атрибутами, где проводится церемония кумысопития [19, с. 300];

3. Названия эндемиков (названия животных и растений): *Хатын арабас чэчир буолан анньыллыбыт эбит* 'Где березы растут, стройно поставленные как чэчир'. *Чэчир* – это молодая березка с листвою, срубленная для украшения места проведения национального праздника ысыах или свадьбы [20, с. 303].

Б) этнографические реалии: 1. Быт: а) Пища, напитки: *Дьоллоох томторболоох Чороонноох кымыһын* 'Полный кумысом чорон'. В. Л. Серошевский отмечает, что главное богатство якутов состоит из конного скота, поэтому их пищу составляли по преимуществу кобылье молоко и кобылье мясо. Главным образом кобылье молоко шло на приготовление кумыса. Кумыс – сырое кобылье молоко, пришедшее в кислое и спиртное брожение [21, с. 297-298]. Этот вид пищи является одним из главным напитков якутской традиционной кухни и неотъемлемой частью культуры; б) одежда: *Туллай этэrbэстээх* 'В стоптанных торбасах'. В. Л. Серошевский также детально описывает наряд якутов, важную роль играют и характеристики обуви. Так, например, первобытный характер удержали зимние меховые сапоги – торбаса. Они употребляются преимущественно на севере, и для них нет особого якутского названия. Зовут их *этэrbэс*, что значит по-якутски вообще обувь [21, с. 324-325]; в) жилье, мебель, посуда. В олонхо часто встречаются элементы, описывающие быт народа саха. *Баай хара тыа балаҕаннаах* 'Твой богатый дом – вся тайга кругом'. В данном примере присутствует реалия *балаҕан*, которая обозначает традиционный вид жилища якутов. Ф. М. Зыков в своей работе исследует особенности поселений, жилищ и хозяйственных построек якутов. Здесь отмечается, что балаган является самой распространенной формой жилищ якутов, представлял собой каркасную стационарного типа постройку по форме близкую к усеченной пирамиде [18, с. 13]; г) другие. В данную группу входят реалии, которые не относятся к ранее перечисленным группам, но непосредственно связанные с культурой и этнографией якутов. Так, например, в текстах олонхо можно встретить такие реалии как: *Тойон толуу сэргэлэр* 'Красной меди коновязи-столбцы'. В традиционном веровании якутов *сэргэ* – это столбец, к которой привязывают коней, она же является символом мирового дерева, данная реалия носит как хозяйственное, так и ритуальное значение [13, с. 22]. 2. Искусство и культура. Есть также большое количество реалий, обозначающих духовную и материальную культуру якутов: а) Музыка и танцы. М. Я. Жорницкая, описывая танцевальные традиции якутов, отмечает, что в олонхо и других жанрах якутского фольклора часто упоминают народные танцы и праздники с танцами. Так в данном олонхо, можно увидеть пример: *Оһуохай ойбут, Дьыэрэнкэй тэйбит, Ункуу дьэргэйбит* 'Плясовой напев завели, Замелькал хоровод, запестрел, Загудела от пляски земля, Веселая молодежь Ножкобитие плясать начала'. Здесь есть реалии *оһуохай* и *дьыэрэнкэй*. *Осуохай* – наиболее распространенный традиционный танец якутов, круговой массовый танец, сопровождаемый хоровой песней под запев импровизатора. *Дьыэрэнкэй* – игра-танец, обозначающаяся как «подскоки» или «ножкобитие» – это особый вид бега, при котором попеременно каждой ногою два раза скачкообразно переступают вперед [22]; б) фольклор: *Чабырбахтабыта эбитэ үһү* 'Были свои говорил'. В данном случае реалией выступает слово *чабырбах* – один из основных жанров якутского народного творчества. Под этим названием, как пишет Г. У. Эргис в «Очерках по якутскому фольклору», объединяются довольно своеобразные стихотворные произведения, сходные между собой по характеру исполнения [1, с. 324]. Отмечается сходство со скороговоркой, иногда речитативом или напевом; в) обычаи, ритуалы. В качестве примера можно привести *дунур*, который связан с культом шаманизма, это атрибут шаманов и удаганок, используемый для обрядовых ритуалов: *Чонкунуур чой улаан дунурун ылан* 'В руки взяв бубен гулкий, звучно-тугой'; г) праздники, игры. Неотъемлемой частью культуры и главным праздником для якутов является *ысыах*. В олонхо же этот праздник тоже является главным символом: *Чөнгөрө чүөмпэ саба Диринг далай Түһүлгэ турбут, Дэм дэлэгэй Ыһыах тэриллэбит* 'Как неисчерпаемый водоем, Играющий кипя кумысом, Праздник шел, Несмолкаемый пир шумел'. К. Д. Уткин отмечает, что национальный праздник *ысыах* как обрядовый и народный праздник прошел долгий путь своего развития, с эпических времен он хранит ритуально-обрядовую форму, круговой хороводный танец, кумысопитие и конно-спортивные состязания [13, с. 3]; д) мифология. В олонхо, как в одном из самых богатых и фантазийных произведений народа саха, можно увидеть разные мифологические элементы и персонажей. Так, например, в фольклоре и мифологии есть понятие *адьарай* – это живущие

в Нижнем мире враждебные людям чудовища, абаасы, причиняющие жителям Среднего мира различные бедствия: *Адбарай сириттэн* 'Адбарайских племен'. 3. Этнические объекты: а) этнонимы. Из группы этнических объектов можно выделить этнонимы, т. е. названия наций, народов, народностей, племен и т. п., в данном олонхо встречается наименование: *ураанхай-саха* 'уранхай-саха' – это самоназвание якутов. В. В. Ушницкий в своей статье подробно описывает разные вариации происхождения понятия *ураанхай* [23]. б) клички: *Дьэргэйэр дьэс эмэгэт* 'Медная баба Дьэс эмэгэт'. *Дьэс эмэгэт* буквально переводится как «медный идол». Здесь Нюргун Боотур клянется шаманским изображением абаасы, который должен отомстить ему, если он нарушит клятву. 5. Меры и деньги: а) единицы мер: *Харыс бытыктаах* 'Длинная до земли борода'. В данном случае слово *харыс* в значении, как мера длины, равная расстоянию между кончиками вытянутых до отказа большого среднего пальцев, пядь [24, с. 411].

В) общественно-политические реалии: военные реалии: оружие: *Сулус уота ырбалаах* 'Из колючих звездных лучей С острием, что зовется ырба'. Здесь реалией является слово *ырба* – это элемент оружия, железный вилообразный наконечник стрелы лука, самострела.

В олонхо используется много слов-реалий, которые несут в себе культурную и традиционную особенность народа саха, охватывают разные сферы жизни. По классификации С. И. Влахова и С. П. Флорина примеры найдены практически во всех группах реалий, наибольшее количество которых составляют этнографические реалии.

Обращения. В олонхо часто встречаются обращения, некоторые части, в основном, состоят из песен в диалоговых и монологических формах. При анализе обращений олонхо мы основывались на классификации В. К. Харченко [9], выделены следующие группы:

1) обращения по личным симпатиям, этот вид обращений встречается часто: *Уо, кукаам, Уоскуйа түс* 'О, успокойся, голубка моя'. Здесь обращение *кукаам* употребляется в значении «милая, дорогая», как обращение к младшему по возрасту (обычно ребенку): «дитя мое, дитятко, милый мой» [25, с. 445];

2) родственные обращения. В. К. Харченко относит их к самым распространенным. В данном олонхо можно выделить несколько примеров обращений по родству. Так, например, Нюргун Боотур обращается к своим родителям: *Ахталытан төрөппүт Аар тойон абакам! Күөлэһинэн төрөппүт Күбэй хотун ийэккэм!* 'Властный, великий, Создавший меня Седовластый отец-тойон! Качавшая мою колыбель Величавая мать-хотун!'. Обращение к матери *ийэ* усиливается значением *күбэй хотун*, что означает «дорогая, любимая, почтенная мать» [25, с. 591], «хотун – хозяйка дома, супруга, жена хозяина» [24, с. 628], обращение к отцу *аба* значением *Аар тойон* – «высокопочтимый господин-отец (почтительно-церемонное обращение к родителю, обычно употр. в фольк.)» [17, с. 166], данные примеры усиливают значение обращения, тем самым показывается уважительное отношение сына к родителям;

3) обращения-комплимент: *Көмүс түөстээх күүрэгэйим, Алтан түөстээх далбарайым, Аналлаах атаһым* 'Медногрудый жавороночек мой, златогрудая пташка моя, Подруга моя, супруга'. В данном примере обращения *күүрэгэй*, *далбарай* используются в переносном значении для обращения к близкому человеку. Так, например, значение слова *далбарай* определяется как 1. Птенец, только начавший летать, маленькая певчая птичка. 2. Очень близкий, любимый, дорогой человек, т. е. в данном случае используется второе значение слова [26, с. 98-99]. У якутов слова, относящиеся к птицам, в частности, ассоциируются с прекрасным и используются в качестве комплиментов;

4) распространенные обращения, т. е. обращения с эпитетами: *Куобастанар дьыллыкыйым Эһиэхтэнэр дьэргэстэйим Эргичийэр эмэгэтим, Кырбастанар Куогалдыма!* 'Заклинательница моя Камлательница моя, Гусыня, мотающая головой, Доченька лихая моя Куогалдыма Куо'. В данном примере обращение «Куогалдыма Куо» распространено с помощью эпитетов;

5) обращения-цитаты, на роль которых претендуют крылатые слова, фразеологизмы: *Көрдөр харабым дьүккэлэрэ, көтүрдэр тиһим билэлэрэ* 'Вы – зеницы моих очей, Вы – десны белых моих зубов'. В олонхо можно найти обращения, которые выражены с помощью устойчивых словосочетаний, в приведенном примере фразеологизм обозначает «что-то ценное, близкое».

Так, из 11 групп обращений, представленных в классификации В. К. Харченко мы нашли 5 видов обращений, помимо этого выделены следующие группы: 1) обращения по личной

неприязни/негативные обращения: *Хааннаах айах, Хара түөкүн, Ханна да хамсаама!* ‘Постой, злодей, Одноглазый разбойник ночной!’ Такие обращения в олонхо часто встречаются в монологах, песнях и диалогах с участием отрицательных персонажей, абаасы; 2) обращения – дань уважения, к лицу высокого уровня: *Сүдүөр ыалым Сүдү кырдыаһаһым* ‘Прославленный мой сосед, Великий старец-мудрец, могучий’; 3) именные обращения: *Болдунуй Боотур оюнньор!* ‘Старец-игрун Болдунгуй Боотур!’; 4) обращения с подзывательными, окликательными возгласами: *Көрүң эрэ, нойоттоор!!! Көрүң эрэ, богдолоор!!!* ‘Эй вы, парни, годные мне батраки! Эй вы, трусливая мелочь, дрянь!’. В данной группе к обращениям добавляются слова, которые притягивают внимание, усиливая значение обращения: *көрүң эрэ*.

Мы выделили 10 групп обращений в олонхо. Большинство примеров было систематизировано по классификации В. К. Харченко, некоторые примеры мы выделили в соответствии с признаком и типом обращений.

Междометия. Самое большое количество примеров было найдено в группе междометий, не учитывая того, что междометия часто повторяются в текстах. Данную группу мы проанализировали по классификации Н. К. Антонова. Он отмечает, что использование междометий придает особый смысл предложению, и разделяет междометия на две большие группы: А) эмоционально-психологические; Б) междометия, показывающие отношение к окружающему [10].

К первой группе относятся подгруппы междометий, показывающие такие эмоции как: 1) радость, удивление, удовлетворение: *Уруй-айхал! Уруй-мичил!* Междометия *уруй* и *айхал* в олонхо часто встречаются в песнях и алгысах, в которых присутствуют радостные и счастливые эмоции. Они аналогичны тому же возгласу в русском языке «Слава!» или «Ура!». Л. С. Ефимова в своей диссертации рассматривает особенности якутского алгыса и отмечает, что данные междометия *уруй* и *айхал* являются экспрессивными словами, характерными для алгыса, они имеют значение особой чувствительности, выразительности [27, с. 35]; 2) удивление/недоумение: *«Үуо бабат!» диибин даҕаны!!! «Үуо татат!» диибин даҕаны!!!* ‘Уо, бабат! Я тебе говорю! Уо, татат! Я тебе скажу’. Междометия *бабат* и *татат* в якутском языке часто используются в паре, это междометия, которые выражают сильное удивление или страх [28, с. 96]. В рассматриваемом олонхо эти междометия встречаются и в других примерах и часто употребляются отдельно, например: *Соо, татат!!! Туох үлүгэрэй?* ‘О-о, татат! Ох, что за напасть!?’ 3) страх, разновидности страха: *Иэдээним-куудааным, Иһиллигим-таһыллыгым* ‘Ой, горе мое, Ой, хворь моя’. Данное междометие показывает большую беду, бедствие, тревогу и волнение. Такие междометия в паре часто используются в якутском эпосе олонхо в запеве бесовской девы (абаасы) [29, с. 818]; 4) досада, горечь, возмущение: *Аарт-татай, оҕоллор!!! Алаата, оҕоллор?!* ‘Горе, нам, братья! Досада, беда!’. *Аарт-татай* – междометие, которое обычно выражает раздражение с оттенком удивления [17, с. 173]; 5) боль, усталость: *Абытаай!!! Абытай! Адьарай кыргыттара баара!* ‘Абытаай!!! Абытай! Адьарайские дочери! Вот я вас!’. В русском переводе олонхо дается комментарий к междометию *абытай* – «восклицание, выражающее боль или опасение возможной боли, неприятности» [29, с. 427].

Ко второй группе ((Б) – междометия, показывающие отношение к окружающему) относятся такие подгруппы: 1) звательные, побудительные на какие-либо поступки, или просьба остановиться/отказ: *Көр-бу!!! Көр-бу диибин!! Көрөллөөр-көрбөттөөр!!!* ‘Взгляни-взгляни! Посмотри...’. Междометия со словом *көр* ‘смотри’ встречаются в олонхо очень часто, обычно присутствуют в начале запева персонажей; 2) одобрение, соглашение, подтверждение: *«Ээх» диин элийэн ылаат* ‘«Ээх» ответил он’. В данном примере междометие *эх* выражает одобрение, согласие говорящего («ладно, хорошо») [30, с. 408]; 3) противоречие, запрет, несогласование с чем-либо, сомнение: *Ама дуо, доҕоор! / Ама дуо, доҕоор* ‘И свершилось чудо, друзья!’. Данное междометие мы отнесли именно к этой группе, потому что слово *ама* в частности означает как «неужели», и в этом контексте может иметь смысл «не верю своим глазам / не верю своему счастью», т. е. отрицает свое счастье; 4) междометия, являющиеся своеобразными экспрессивными звуковыми жестаами, которыми обмениваются знакомые или встречные соответственно этикету: *Быдан-быдан дьылларга Быралыйа бырастыларың! Уһун туску туттум! Уруй-айхал эттим!* ‘Уруй-уруй! На долгие годы Прощайте и вы, Уруй-айхал, Говорю!’. В таких типах междометий часто используется те же *уруй, айхал*, а также аналогичное этим *уһун туску*, что

означает «долгое счастье, благополучие»; 5) неприязнь, бранные слова: *Туй-мэ! Бу баар!* 'А теперь этот кукиш – тебе!'. Междометие *туй* определяется как возглас удивления или возглас недовольства [19, с. 72]. А слово *мэ* выражает побуждение взять что-либо («на тебе»), тем самым усиливает значение междометия и показывает негативное отношение к другому.

Помимо групп, выделенных в соответствии с классификацией Н. К. Антонова, мы выделили еще одну группу междометий, которые показывают смех / язвительный смех: *Һыы-һа-һа-һаа!!! Һыы-һа-һа-һаа!!!* 'А-аа! Хаа-хаа! А-аа! Хаа-хаа!'. Якутское *һы, һа* часто используется для выражения смеха, аналогично русскому «ха». В олонхо данное междометие часто встречается в возгласах негативных персонажей.

Фразеологизмы. Основываясь на классификации П. С. Афанасьева, фразеологизмы разделены на 15 групп из 24. Он отмечает, что смысл и содержание фразеологизмов в якутском языке, в основном, относятся к человеку, фразеологизмов, относящихся к другим сферам, совсем мало [7]:

1) о характере человека. Сюда входят такие фразеологические обороты, которые описывают качества и характер человека, этот тип встречается редко, например при описании богатыря: *Бардам быһыылаах Баламат майгылаах* 'Он могуч и свиреп'. В данном фразеологизме присутствует слово *бардам*, которое носит смысл «безграничный, щедрый». Часто встречается и в других фразеологизмах *бардам тутуу, барылы кэскил*. А. Г. Нелунов определяет это как «дарующий щедрую удачу, обильное счастье», в фольклоре используется часто при описании лесного духа – Байаная [31, с. 124];

2) о привычках человека. В эту группу мы отнесли фразеологизмы, которые относятся к такому качеству и привычке человека, как воровство: *Түүн сырыылаах түүлээх уллунгах* 'С меховыми подошвами на ногах, привыкшие грабить и красть'. Фразеологизм в олонхо использован как негативный возглас о племенах абаасы, часто используется для описания воров. А. Г. Нелунов определяет этот фразеологизм, как «вор, мошенник» и отмечает, что у воров есть привычка шить к торбасам подошвы из воловьей шкуры шерстью наружу, чтобы след не имел ясных очертаний [32, с. 223];

3) об оценке нрава человека: *Үрдүнэн үрүг чыгычаах көппөтөх, Аннынан сур күүдээх суруй-батах* 'Что над ним пуночка не пролетит, Что под ним и мышка не пробежит'. Этот фразеологизм присутствует в описании богатыря Нюргун Боотур, в словаре А. Г. Нелунова обозначается, как «стрелять без промаха, стрелок» [32, с. 296], но в данном контексте фразеологизм получает более широкое значение, определяющее нрав богатыря, как «меткого стрельца и отважного бойца»;

4) о стыде и позоре: *Күөрт ыт Күлүүтүгэр түбэһиэхпит, Эриэн ыт Элэгэр кириэхпит...* 'Вечный стыд и позор тому! Псы смеяться будут над ним!'. По А. Г. Нелунову, фразеологизм означает «стать всеобщим посмешищем, быть объектом всеобщих насмешек» [32, с. 264], что соответствует по контексту описанию данной группы;

5) об отношениях между людьми: *Сүүспүтүн аалсыахха* 'Потремся лоб о лоб'. Этот фразеологизм в переносном значении показывает тесное отношение между людьми, определяется как «опора и защита друг для друга»;

6) об изменениях/переменах психологического и душевного состояния человека: *Сүрээбим хамсаата Сүрүм кутум долгуйда Хайбахтаах хара быарым Хайыта барда быһылаах!* 'Изнемогает сердце мое, Рвется из тени смятенный мой дух, Разрывается черная печень моя'. А. Г. Нелунов определяет фразеологизм *сүрээбим хамсаата* 'сердце у меня забилося' [32, с. 147] как фразеологизм, который показывает чувство тревожности и беспокойства;

7) месть за вину, предательство: *Сэт-сэмэ туолуоҕа* 'Кровью заплаатишь ты'. В словаре А. Г. Нелунова есть аналогичный фразеологизм данному примеру *сэт-сэлээн сиппит, сэмэ-сунха туолбут* «настало время, когда приходится нести возмездие за все содеянное» [32, с. 172]. В эпических произведениях сюжет часто наполнен историями о борьбе, поэтому фразеологические единицы на такие темы, как месть, борьба, предательство и т. п. встречаются часто;

8) о проблемах и беде: *Иитэ биллибэт иирээн үөскүөҕэ Аана биллибэт Алдьархай төрүүбэ* 'И пойдет бесконечная Распря тогда, Безысходная будет беда'. Данный фразеологизм показывает то, насколько большая беда (*иирээн, алдьархай*) пришла;

9) о физических страданиях: *Күүһүг быстан, күдэбин баранан* 'Будешь ты погибать, пропадать'. Фразеологизм в словаре обозначается как «ослабеть, потерять былую силу (напр. в результате болезни, тяжелой травмы)» [31, с. 267];

10) о влиянии человека на человека: *Уоттаах харахтаах утары көрбөтүн, Татаар тыллаах Таба эпэтинн!* 'Пусть тебя не сглазит огненный взгляд, Пусть тебе чары не повредят, Пусть никто злоязычный тебя Не посмеет оклеветать'. Фразеологизм *утары көр* означает «противостоять, противоборствовать», в данном контексте используется как совет богатырю, чтобы никто не помешал ему идти дальше;

11) о поведении человека (по внутренним признакам). В данную группу мы отнесли такие фразеологизмы, которые показывают действие и замысел человека по внутренним признакам, как шутки, черные мысли, желать другому добро/недобро и т. п.: *Үөнүм батарбакка, Үтэн-анньан көрбүтүм* 'В шутку хотел Тебя попугать Я хотел тебя получше узнать, Я хотел тебя испытать';

12) о поведении человека (по внешним признакам). В эту группу входят фразеологизмы, показывающие поведение человека: *Оройунан оонньообут* 'Он привык вверх ногами ходить, он привык в детские игры играть'. Например, здесь *оройунан оонньообут* обозначает человеческий характер по внешним признакам: озорник, который не может усидеть на одном месте;

13) обращение к человеку, людям. В олонхо, например, жители Нижнего мира – абаасы, называют жителей Среднего мира: *Икки атахтаах Иннинэн сирэйдээх* 'Охотник любой, ходящий на двух ногах – у кого лицо впереди'. Данным фразеологизмом обычно обозначают «человечество»;

14) о благополучной жизни. Фразеологизмы о счастье, благополучии, удаче в жизни встречаются часто при описании счастливой жизни персонажей в олонхо, в частности, при описании жизни людей Среднего мира: *Үйата оһоһулунна* 'Созидается там гнездо, воздвигается прочный дом';

15) о смерти. В фразеологизмах о смерти в олонхо почти всегда присутствует слово *өлүү* «смерть»: *Өлөр күнүм кэллэ диэн Өс номоһун өһүллэ, Кэбилийэр күнүм кэллэ диэн Кэриэс тылын кэпсээтэ* 'Наступило время на помощь звать Наступило время молить'.

Можно сделать вывод, что фразеологизмы имеют ряд отличительных черт и могут разделяться на несколько групп по тематике. Большинство найденных примеров фразеологических оборотов в текстах олонхо соответствуют тематике рассмотренной классификации, но стоит отметить, что не все группы фразеологизмов можно найти в олонхо. По контексту собранных примеров фразеологизмов мы добавили следующие группы:

1) о внешнем виде человека. Фразеологизмы о внешнем виде используются при описании красоты героинь в олонхо, так, например, при описании Туйаарымы Куо, дочери первых людей: *Көрөр харахтаах көрбөтөх* 'Невиданной красоты';

2) о временных отрезках, о количестве чего-либо: *Саллайар сааһым тухары* 'Я век не видал'. На первый взгляд кажется, что этот пример относится к тематике фразеологизмов о человеке, т. е. буквально он означает как «за всю свою долгую жизнь», речь идет о жизни человека, но в большинстве случаев используется как общее определение количества времени, показывает как долго проходит то или иное время;

3) не относящиеся к людям. Сюда мы отнесли фразеологизм о сне: *Түүлэрим оботугар түүһээн көрбөтөх* 'Даже во сне не снился мне'.

Так, мы выделили 18 групп фразеологизмов в олонхо. Из этих групп самыми часто встречаемыми являются фразеологизмы о благополучной жизни, о проблемах, беде и о поведении человека

Звукоподражания. Рассмотрев классификации разных теоретиков, мы разделили звукоподражания по характеру имитируемых звуков, подобную классификацию в своей работе приводит З. К. Дербишева [33]. Всего было выделено 5 групп:

1) голоса птиц: *Хаабырбаан баран Сурулуу көтөн Суксуя турдаба...* 'Могучими крыльями шумно взмахнув улетел! За тучей исчез...'. Здесь звукоподражанием, относящимся к голосу птиц, является слово *хаабырбаа*, П. С. Афанасьев определяет данное звукоподражательное слово, как «издавать хриплые гортанные звуки, каркать» и отмечает, что так говорят обычно о вороне [7];

2) голоса животных. В олонхо в некоторых случаях звукоподражания, имитирующие голоса животных, используются при описании голосов людей и других персонажей. Так, например, здесь звукоподражание голосу медведя сопоставляется с голосом чудовища, абаасы: *Арбахтаах эһэ курдук ардьыгыны түстэ* 'Взвыл адьарай Вмолился ему';

3) голоса, звуки, относящиеся к людям. Здесь звукоподражания могут иметь разные характеристики, например, могут относиться к голосу человека: *Чуор сана чугдаара түстэ* 'Чей-то голос густо запел, зычный голос захохотал, загудел'; к топоту ног человека: *Лиһир-лабыр хааман, Лиһир-лабыр үктэнэн кэлэн* 'Стремительно подошли'; к характеристике смеха: *Саһыгырачы күллэ* 'Засмеялся трескучим смехом своим';

4) звуки, издаваемые предметами, механизмами: *Доом-эрэ-доом!!!* – это звукоподражание в олонхо определяется с помощью комментария так: «звукоподражание ударам шамана колотушкой о бубен. Произносится в шаманских заклинаниях» [29, с. 427];

5) звуки, создаваемые окружающей средой, природные звуки: *Сүппэр этиг ньиргийдэ Сүдү холоорук түлүннэ* 'Гром оглушительно загремел Огромный вихрь загудел'. В олонхо звукоподражания, относящиеся к природе, часто встречаются при описании борьбы богатырей. Так, самыми распространенными группами из этих являются: голоса, звуки относящиеся к людям; звуки, создаваемые предметами, механизмами; звуки, создаваемые окружающей средой, природные звуки. Также стоит отметить, что большинство примеров звукоподражаний в олонхо передаются в форме наречия (*Сиккирэчи ытыы сытар* 'Пронзительно крича'), прилагательного / причастия (*Кынкыныыр куластаах* 'Звонкими поющие голосами') и глагола (*Ингиэрэ лыкынаата* 'Мышцы на могучих плечах, Напряглись на груди искря'). Звукоподражания в чистой форме можно встретить очень редко: *Аньаһа!!!* (голоса животных); *Доом-эрэ-доом!!!* (звуки, издаваемые предметами, механизмами); *Тинилэбин тыаһа чун-чан охсуллан Кутаа уотунан өрө чункунаабыт* 'Ударяясь боками и головой О выступы каменные в темноте, Ломило в висках у него Грохотало в ушах у него' (голоса, звуки относящиеся к людям). В последнем примере чистым звукоподражанием является *чун-чан*. Большинство звукоподражаний имеют вспомогательные слова и глаголы *гына*: *Таралыс гына түһэн Татынньахтаабытынан барда* 'Порывисто биться стал'.

Заключение

В предлагаемой работе сделан анализ 825 примеров безэквивалентной лексики из олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» П. А. Ойунского. На основе классификации безэквивалентной лексики, предложенной С. И. Влаховым и С. П. Флориным, было выделено шесть групп. Наибольшее количество примеров было найдено в группе междометий и имен собственных. Имена собственные мы сгруппировали по классификации Л. А. Введенской и Н. П. Колесникова, в которой преобладают имена жителей миров и имена шаманов и шаманок в группе личных имен, гидронимы (названия водных объектов) в группе топонимов. Реалии представлены в 3 группах (по классификации С. И. Влахова и С. П. Флорина), каждая из которых разделяется по тематике и сфере использования. Для систематизации фразеологизмов мы ссылались на работу П. С. Афанасьева, он выделяет 24 группы фразеологических единиц по тематике и контексту [7], из данной классификации в олонхо выделены 15 групп, все эти фразеологизмы относятся к человеку, и всему, что связано с человеком (характер, манера поведения, жизнь, смерть). Также мы выделили три группы, которые не относятся к классификации П. С. Афанасьева. Так, примеры фразеологизмов в олонхо разделяются на 18 групп, преобладают фразеологизмы о благополучной жизни и о проблемах и беде. При изучении обращений выделено 11 групп, 6 из которых взяты из классификации В. К. Харченко, а остальные группы выявили, исходя из контекста обращений, в данной группе безэквивалентной лексики преобладают обращения по личной симпатии и обращения-комплименты. Самое большое количество примеров было найдено в группе междометий, данная группа проанализирована по классификации Н. К. Антонова, он разделяет междометия на две большие группы: А) эмоционально-психологические; Б) междометия, показывающие отношение к окружающему [10]; в каждой группе выявлены по 5 подгрупп. Звукоподражания сгруппированы по характеру имитируемых звуков согласно классификации З. К. Дербишевой [33]. Всего было выделено 5 групп. Здесь преобладают примеры звукоподражаний, относящихся к людям, и звуков, издаваемых различными механизмами

и предметами. Безэквивалентная лексика ярко выражена в тексте рассматриваемого олонхо, это доказывает, что олонхо очень богато лексикой, которая носит культурные и традиционные коды народа саха. Одной из важных задач современных исследований, на наш взгляд, становится изучение передачи этого пласта лексики на другие языки в аспекте межкультурной коммуникации.

Литература

1. Эргис Г. У. Очерки по якутскому фольклору. – Якутск : Бичик, 2008. – 408 с.
2. Иванов А. О. Безэквивалентная лексика. – Санкт-Петербург : Типография издательства СПбГУ, 2006. – 192 с.
3. Комиссаров В. Н. Теория перевода. – Москва : Прогресс, 2000. – 253 с.
4. Влахов С. И., Флорин С. П. Непереводимое в переводе. – Москва : Международные отношения, 2009. – 328 с.
5. Бархударов Л. С. Язык и перевод : Вопросы общей и частной теории перевода. 3-е изд. – Москва : Изд-во ЛКИ, 2010. – 235 с.
6. Верещагин Е. М., Костомаров В. Г. Язык и культура. – Москва : Индрик, 2005. – 1040 с.
7. Афанасьев П. С. Саха билинни тыла. Лексикология : Саха филологиятын уонна төрүт культууратын факультетыгар үөрэнэр кинигэ. – Дьокуускай : Саха гос. ун-тын изд-та, 1996. – 191 с. (На якутском яз.)
8. Введенская Л. А., Колесников Н. П. Этимология : Учебное пособие. – Санкт-Петербург : Питер, 2004. – 221 с.
9. Харченко В. К. Современная повседневная речь. 2-е изд., перераб. и доп. – Москва : Издательство ЛКИ, 2010. – 184 с.
10. Антонов Н. К., Коркина Е. И., Слепцов П. А. Саха билинни тыла. Морполуогуя : устудуонна аналлаах үөрэх кинигэтэ. – Дьокуускай : Бичик, 2009. – 296 с. (На якутском яз.)
11. Скоморохова С. В. Морфология современного русского языка. 2-е изд., стер. – Москва : ФЛИНТА, 2019. – 168 с.
12. Ойунский П. А. Якутская сказка (олонхо), ее сюжет и содержание. – Якутск : Сайдам, 2013. – 94 с. (На русс. и англ. яз.)
13. Уткин К. Д. Истоки якутского шаманизма. – Якутск : Ситим, 1994. – 19 с.
14. Бравина Р. И. Концепция жизни и смерти в культуре этноса : реконструкция, традиция и современность (на материале культуры саха) : автореф. дисс. ... д. и. н. – Якутск, 2000. – 47 с.
15. Бравина Р. И., Петров Д. М. Племена, «ставшие ветром» : к вопросу об автохтонном субстрате в этнокультурогенезе якутов // Вестник археологии, антропологии и этнографии. – 2018. – № 2 (41). – С. 119-127. – DOI : 10.20874/2071-0437-2018-41-2-119-127.
16. Николаев С. И. Происхождение народа саха. – Якутск : Сахаполиграфиздат, 1995. – 112 с.
17. Саха тылын быһаарыылаах тылдыта. Т. 1 (Буква А). – Новосибирск : Наука, 2004. – 677 с. (На якутском и русс. яз.)
18. Зыков Ф. М. Поселения, жилища и хозяйственные постройки якутов (XIX - начало XX в.) : (опыт историко-этнографического исследования) : автореф. дисс. ... к. и. н. – Москва, 1982. – 20 с.
19. Саха тылын быһаарыылаах тылдыта. Т. 11 (Буква Т : төтөллөөх-тээтэннээ). – Новосибирск : Наука, 2014. – 525 с. (На якутском и русс. яз.)
20. Саха тылын быһаарыылаах улахан тылдыта Т. 14 (Буквы Ч-Ы). – Новосибирск : Наука, 2017. – 589 с. (На якутском и русском яз.)
21. Серошевский В. Л. Якутские рассказы, повести и воспоминания / ред. и послесл. С. А. Степанов. – Москва : Кудук, 1997. – 591 с.
22. Жорницкая М. Я. Народные танцы Якутии : автореф. дисс. ... к. и. н. – Москва, 1965. – 21 с.
23. Ушницкий В. В. Вопросы изучения ранней этнической истории и родового состава народов Якутии. – Якутск : ИГИИПМНС СО РАН, 2014. – 142 с.
24. Саха тылын быһаарыылаах улахан тылдыта. Т. 13 (Буква Х). – Новосибирск : Наука, 2016. – 639 с. (На якутском и русс. яз.)
25. Саха тылын быһаарыылаах тылдыта. Т. 4 (Буква К - күөлэһиннээ). – Новосибирск : Наука, 2007. – 670 с. (На якутском и русс. яз.)

26. Саха тылын быһаарыылаах тылдыта. Т. 3 (Буквы Г, Д, Дь, И). – Новосибирск : Наука, 2006. – 841 с. (На якутском и русс. яз.)
27. Ефимова Л. С. Якутский алгыс : специфика жанра, поэтика : автореф. дисс. ... к. филол. н. – Элиста, 2013. – 55 с.
28. Саха тылын быһаарыылаах тылдыта. Т. 2 (буква Б). – Новосибирск : Наука, 2005. – 908 с. (На якутском и русс. яз.)
29. Ойунский П. А. Нюргун Боотур Стремительный : якутский героический эпос олонхо / Воссоздал на основе народных сказаний П. Ойунский ; пер. на рус. яз. В. В. Державин. 2-е изд. – Якутск : Кн. изд-во, 1982. – 431 с.
30. Саха тылын быһаарыылаах улахан тылдыта. Т. 15 (Буква Э). – Новосибирск : Наука, 2018. – 575 с. (На якутском и русс. яз.)
31. Нелунов А. Г. Сомоҕо домох сахалыы-нууччалыы тылдыта. – Новосибирск : Издательство СО РАН, Научно-издательский центр, 1998. – 286 с. (На якутском и русс. яз.)
32. Нелунов А. Г. Сомоҕо домох сахалыы-нууччалыы тылдыта. – Новосибирск : Издательство СО РАН, Научно-издательский центр, 2002. – 418 с. (На якутском и русс. яз.)
33. Дербишева З. К. Сравнительная грамматика русского и турецкого языков : учебник. 2-е изд., стер. – Москва : ФЛИНТА, 2016. – 296 с.

References

1. Ergis G. U. *Oчерки по якутскому фольклору* [Essays on the Yakut folklore]. Yakutsk, Bichik, 2008, 408 p. (In Russ.)
2. Ivanov A. O. *Bezekvivalentnaya leksika* [Non-equivalent vocabulary]. Saint Peterburg, Tipografiya izdatel'stva SPbGU, 2006, 192 p. (In Russ.)
3. Komissarov V. N. *Teoriya perevoda* [Translation theory]. Moscow, Progress, 2000, 253 p. (In Russ.)
4. Vlahov S. I., Florin S. P. *Neperevodimoe v perevode* [Untranslatable in translation]. Moscow, Mezhdunarodnye otnosheniya, 2009, 328 p. (In Russ.)
5. Barkhudarov L. S. *Yazyk i perevod: Voprosy obshchei i chastnoi teorii perevoda* [Language and translation: questions of general and particular translation theory]. 3-e izd. Moscow, Izd-vo LKI, 2010, 235 p. (In Russ.)
6. Vereshchagin E. M., Kostomarov V. G. *Yazyk i kul'tura* [Language and culture]. Moscow, Indrik, 2005, 1040 p. (In Russ.)
7. Afanas'ev P. S. *Sakha bilinngi tyla. Leksikologiya: Sakha filologiyatyn uonna teryut kul'turatyn fakul'tetigar yuenerer kinige* [Modern Yakut language. Lexicology: Textbook for the faculty of Yakut Philology and culture]. D'okuuskai, Sakha gos. un-tyn izd-ta, 1996, 191 p. (In Yakut)
8. Vvedenskaya L. A., Kolesnikov N. P. *Etimologiya: Uchebnoe posobie* [Etymology: a Training manual]. Saint Peterburg, Piter, 2004, 221 p. (In Russ.)
9. Kharchenko V. K. *Sovremennaya povsednevnyaya rech'* [Modern everyday speech]. 2-e izd., pererab. i dop. Moscow, Izd-vo LKI, 2010, 184 p. (In Russ.)
10. Antonov N. K., Korkina E. I., Sleptsov P. A. *Sakha bilinngi tyla. Morpoluoguiya: ustud'uonnga anallaakh yuerekh kinigete* [Modern Yakut language. Morphology: a textbook for students]. D'okuuskai, Bichik, 2009, 296 p. (In Yakut)
11. Skomorokhova S. V. *Morfologiya sovremennogo russkogo yazyka* [Morphology of the modern Russian language]. 2-e izd., ster. Moscow, FLINTA, 2019, 168 p. (In Russ.)
12. Oiuinskii P. A. *Yakutskaya skazka (olonkho), ee syuzhet i sodержanie* [Yakut fairy tale (olonkho), its plot and content]. Yakutsk, Saidam, 2013, 94 p. (In Russ. and Engl.)
13. Utkin K. D. *Istoki yakutskogo shamanizma* [The origins of Yakut shamanism]. Yakutsk, Sitim, 1994, 19 p. (In Russ.)
14. Bravina R. I. *Kontseptsiya zhizni i smerti v kul'ture etnosa: rekonstruktsiya, traditsiya i sovremennost' (na materiale kul'tury sakha)* [The concept of life and death in the culture of an ethnic group: reconstruction, tradition and modernity (based on the Sakha culture)]. Avtoref. diss. ... d. i. n. Yakutsk, 2000, 47 p. (In Russ.)
15. Bravina R. I., Petrov D. M. *Plemena, "stavshie ветром": k voprosu ob avtokhtonnom substrate v etnokul'turogeneze yakutov* [Tribes that "became the wind": on the question of autochthonous substratum in the ethnocultural genesis of the Yakuts]. In: *Vestnik arkheologii i etnografii, antropologii* [Bulletin of Archeology

and Ethnography, Anthropology]. 2018, No. 2 (41), pp. 119-127. DOI: 10.20874/2071-0437-2018-41-2-119-127. (In Russ.)

16. Nikolaev S. I. *Proiskhozhdenie naroda sakha* [Origin of the Sakha people]. Yakutsk, Sakhapoligrafizdat, 1995, 112 p. (In Russ.)

17. *Sakha tylyn byhaaryylaakh tyld'yta. T. 1 (Bukva A)* [Explanatory dictionary of the Yakut language. Vol. 1 (Letter A)]. Novosibirsk, Nauka, 2004, 677 p. (In Yakut and Russ.)

18. Zykov F. M. *Poseleniya, zhilishcha i khozyaistvennye postroiiki yakutov (XIX - nachalo XX v.): (opyt istoriko-etnograficheskogo issledovaniya)* [Settlements, dwellings and farm buildings of the Yakuts (XIX - early XX century): (experience of historical ethnographic research)]. Avtoref. diss. ... k. i. n. Moscow, 1982, 20 p. (In Russ.)

19. *Sakha tylyn byhaaryylaakh tyld'yta. T. 11 (Bukva T: teteleekh-teetengnee)* [Explanatory dictionary of the Yakut language. Vol. 4 (Letter T)]. Novosibirsk, Nauka, 2014, 525 p. (In Yakut and Russ.)

20. *Sakha tylyn byhaaryylaakh ulakhan tyld'yta T. 14 (Bukvy Ch-Y)* [Explanatory dictionary of the Yakut language. Vol. 14 (Letters Ch-Y)]. Novosibirsk, Nauka, 2017, 589 p. (In Yakut and Russ.)

21. Seroshevskii V. L. *Yakutskie rasskazy, povesti i vospominaniya* [Yakut stories, novellas, and memoirs]. Red. i poslesl. S. A. Stepanov. Moscow, Kuduk, 1997, 591 p. (In Russ.)

22. Zhornitskaya, M. Ya. *Narodnye tantsy Yakutii* [Folk dances of Yakutia]. Avtoref. diss. ... k. i. n. Moscow, 1965, 21 p. (In Russ.)

23. Ushnitskii V. V. *Voprosy izucheniya rannei etnicheskoi istorii i rodovogo sostava narodov Yakutii* [Questions of studying the early ethnic history and ancestral composition of the peoples of Yakutia]. Yakutsk, IGIiPMNS SO RAN, 2014, 142 p. (In Russ.)

24. *Sakha tylyn byhaaryylaakh ulakhan tyld'yta. T. 13 (Bukva Kh)* [Explanatory dictionary of the Yakut language. Vol. 13 (Letter H)]. Novosibirsk, Nauka, 2016, 639 p. (In Yakut and Russ.)

25. *Sakha tylyn byhaaryylaakh tyld'yta. T. 4 (Bukva K - kuelehingnee)* [Explanatory dictionary of the Yakut language. Vol. 4 (Letter K)]. Novosibirsk, Nauka, 2007, 670 p. (In Yakut and Russ.)

26. *Sakha tylyn byhaaryylaakh tyld'yta. T. 3 (Bukvy G, D, D', I)* [Explanatory dictionary of the Yakut language. Vol. 3 (Letters G, D, D', I)]. Novosibirsk, Nauka, 2006, 841 p. (In Yakut and Russ.)

27. Efimova L. S. *Yakutskii algys: spetsifika zhanra, poetika* [Yakut algys: the specificity of the genre, poetics]. Avtoref. diss. ... k. filol. n. Elista, 2013, 55 p.

28. *Sakha tylyn byhaaryylaakh tyld'yta. T. 2 (Bukva B)* [Explanatory dictionary of the Yakut language. Vol. 2 (Letter B)]. Novosibirsk, Nauka, 2005, 908 p. (In Yakut and Russ.)

29. Oiunskii P. A. *Nyurgun Bootur Stremitel'nyi: yakutskii geroicheskii epos olonkho* [Nurgun Bootur the Swift: yakut heroic epic olonkho]. Vossozhdal na osnove narodnykh skazanii P. Oiunskii. Per. na rus. yaz. V. V. Derzhavin. 2-e izd. Yakutsk, Kn. izd-vo, 1982, 431 p. (In Russ.)

30. *Sakha tylyn byhaaryylaakh ulakhan tyld'yta. T. 15 (Bukva E)* [Explanatory dictionary of the Yakut language. Vol. 15 (Letter E)]. Novosibirsk, Nauka, 2018, 575 p. (In Yakut and Russ.)

31. Nelunov A. G. *Somogo domokh sakhalyy-nuuchchalyy tyld'yta* [Yakut-Russian phraseological dictionary]. Novosibirsk, Izd-vo SO RAN, Nauchno-izdatel'skii tsentr, 1998, 286 p. (In Yakut and Russ.)

32. Nelunov A. G. *Somogo domokh sakhalyy-nuuchchalyy tyld'yta* [Yakut-Russian phraseological dictionary]. Novosibirsk, Izd-vo SO RAN, Nauchno-izdatel'skii tsentr, 2002, 418 p. (In Yakut and Russ.)

33. Derbisheva Z. K. *Sravnitel'naya grammatika russkogo i turetskogo yazykov: uchebnik* [Comparative grammar of Russian and Turkish languages: a tutorial]. 2-e izd. Moscow, FLINTA, 2016, 296 p. (In Russ.)

УДК 81'366:398.224(=571.512)
DOI 10.25587/p1754-7441-6801-p

Н. В. Малышева, М. А. Осорова

Северо-Восточный федеральный университет им. М. К. Аммосова

СЛОВООБРАЗОВАТЕЛЬНАЯ СИСТЕМА ФИТОНИМОВ И СПОСОБЫ ЕЕ ОПИСАНИЯ В ЯЗЫКЕ ОЛОНХО (на примере олонхо «Ала-Булкун»)

Аннотация. Статья посвящена исследованию словообразовательной системы фитонимов и способов ее описания в языке эпического произведения «Ала-Булкун» («Аланхаҕа төрөөбүт айаас ала аттаах Ала-Булкун бухатыыр»). Несмотря на важность изучения наименований растительного мира, вопрос фитонимической лексики якутского языка до настоящего времени не являлся объектом специального изучения. Исследование направлено на определение способов интерпретации фитонимов в языке олонхо, а также выявление особенностей их описания. Материалом исследования послужили номинации, обозначающие названия растений в якутском языке, почерпнутые нами из текста эпического произведения «Ала-Булкун». В исследовании был применен описательный метод и использованы элементы морфологического анализа номинаций, а также проведена классификация лексем по лексико-семантическим группам. Анализ номинаций фитонимов в тексте олонхо «Ала-Булкун» позволил выявить особенности национальной культуры якутов, а также различные устойчивые языковые формулы, присущие якутскому языку. В ходе работы было выявлено 8 номинаций фитонимов растений якутского языка. Общее количество упоминаний номинаций с фитонимами в тексте эпического произведения составляет 83, т. е. про дерево (28), лиственницу (25), ель (12), траву (5), берёзу (3), сосну (1) и хвощ (1). Тимофей Васильевич Захаров – Чээбий описывает названия растений в тексте олонхо с нейтральной, положительной и отрицательной коннотацией в зависимости от контекста. Помимо вышеперечисленного в ходе исследования нами были изучены фитонимы с различной языковой, стилистической мотивированностью. Так, в тексте олонхо встречается фитолексика, образованная посредством отражения признаков растения, через метафору, омонимию, гиперболу и сравнение, передающие сходство растений с каким-либо животным, человеком или явлением. Фитонимы, описанные в олонхо, характеризуют все богатство, уникальность и многообразие его языка. При помощи различных языковых средств автор описывает приключения героев и местность, где происходят события олонхо, придавая им эмоциональную окрашенность и экспрессивность.

Ключевые слова: эпос, олонхо, язык олонхо, этнолингвистика, языковые приемы, номинация растений, якутский язык, словообразование, фитонимы, фитонимическая лексика, растительная лексика, описание фитонимов.

Благодарности: Исследование выполнено в рамках Гранта Президента РФ МК-427.2020.6 «Комплексное исследование якутской лексики живой природы: этимология, лингвогеография и лингвокультурология»

МАЛЫШЕВА Нинель Васильевна – к. филол. н., доцент каф. «Социально-культурный сервис и туризм» Института языков и культуры народов Северо-Востока РФ, Северо-Восточный федеральный университет им. М. К. Аммосова, Якутск, Россия.

E-mail: ninel_malysheva@mail.ru

ОСОРОВА Марина Анатольевна – ведущий специалист отдела развития молодежной науки Департамента науки и инноваций Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова, Якутск, Россия.

E-mail: me.marine@mail.ru

MALYSHEVA Ninel Vasilevna – Candidate of Philological Sciences, Asst. Prof. of the “Social and Cultural Service and Tourism” Chair, Institute of Languages and Cultures of the Peoples of the North-East of the Russian Federation, North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia.

E-mail: ninel_malysheva@mail.ru

OSOROVA Marina Anatolyevna – lead-specialist in the Youth science development of the Science & Innovations Department, North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia.

E-mail: me.marine@mail.ru

N. V. Malysheva, M. A. Osorova

Word-forming system of phytonyms and ways of its description in the olonkho language: the case of *Ala-Bulkun* olonkho

Abstract. The article is devoted to the study of the word-formation system of phytonyms and the ways of its description in the language of the *Ala-Bulkun* olonkho. Despite the importance of studying the names of the plants, the issue of phytonymic vocabulary of the Yakut language has not yet been the subject of a special study. The article was aimed at identifying the ways of interpreting the phytonyms in the olonkho language, as well as identifying the features of its description. As the material of the study served the nominations denoting the names of plants in the Yakut language collected from the text of the *Ala-Bulkun* olonkho. The descriptive method was applied and elements of the morphological analysis of the nominations were used in the study. Also, the lexemes were classified into lexical-semantic groups. The analysis of phytonyms nominations in the olonkho text revealed the features of the Yakut national culture. As well as various stable language formulas inherent in the Yakut language were identified, for example, *kuekh ot* 'a green grass', *kuekh kharyia* 'a green spruce', *tengke mas* 'a tall tree', *tengke tiit* 'a tall larch', *uolakh mas* 'young medium-sized tree', *uolakh tiit* 'young medium-sized larch', *khatyng mas* 'a birch tree'. 8 nominations of phytonyms of plants in the Yakut language were revealed. The total number of references to nominations with phytonyms in the text of the epic work is 83, i.e. about a tree (28), larch (25), spruce (12), grass (5), birch (3), pine (1) and horsetail (1). Timofei Vasilievich Zakharov – Cheebiy described the names of the plants in the olonkho text with neutral, positive and negative connotations depending on the context. In addition to the above, we also studied phytonyms with various linguistic and stylistic motivations.

Keywords: epic, olonkho, olonkho language, ethnolinguistics, language techniques, nomination of plants, Yakut language, word-formation, phytonyms, phytonymic vocabulary, plant vocabulary, description of phytonyms.

Acknowledgements: The study was carried out within the framework of the Grant of the President of the Russian Federation MK-427.2020.6 "Comprehensive study of the Yakut vocabulary of wildlife: etymology, linguo-geography and cultural linguistics"

Введение

Мир растений представляет собой особый фрагмент языковой картины мира для каждого народа. Фитонимическая лексика отражает социальную, хозяйственную и культурную деятельность жителей того или иного региона, их представление об окружающем мире. По мнению исследователей, фитонимы составляют один из древнейших пластов лексики, активно участвующих в языковой концептуализации различных явлений [1, с. 43]. На сегодняшний день фитонимы представляют собой интересный материал для научных исследований, но, к сожалению, фитонимическая лексика якутского языка до настоящего времени не рассматривалась в качестве объекта специального изучения, хотя окружающий мир для жизнедеятельности якутов издревле занимает ключевое место, а фитонимическая лексика представляется одной из базовых словарного фонда якутского языка. В связи с этим изучение одного из древнейших лексических пластов языка северных и арктических территорий – фитонимической лексики позволяет более глубоко рассмотреть и определить практическое и культурное освоение растительного мира коренными народами Севера. Якуты гармонично развивались в неразрывной взаимосвязи с растительным и животным миром, поэтому издревле позиционировали себя детьми Природы [2, с. 125; 3, с. 81]. Благодаря более детальному и глубокому исследованию фитонимической лексики якутского языка, станет возможным описание его богатого и уникального словарного состава, а также определение отношения якутского народа к окружающему миру. Фитонимическая лексика насыщена информацией о жизни народа, отражающей наиболее важные элементы его исторического становления через многие десятилетия, а то и сотни лет развития. Якутская фитонимия несет в себе огромный пласт не до конца изученных лексических единиц, и представляет собой огромный интерес с точки зрения лексикографического описания номинаций растений.

Культура каждого народа находит свое отражение в фольклоре, демонстрирующей все его богатство и разнообразие. Центральное место в фольклоре якутов занимает древний эпос олонхо, признанный Шедевром устного и нематериального наследия человечества. Эпические произведения представляют собой уникальный феномен концентрации генетической памяти, мировоззрения, философии, религиозных представлений, обрядов и обычаев, песенной и устной

сказительской традиции в виде импровизации и традиционных запевов, сохранивший на протяжении столетий культурную идентичность якутского народа. В качестве объекта исследования нами было выбрано олонхо «Ала-Булкун» («Аланхаҕа төрөөбүт айаас ала аттаах Ала-Булкун бухатыыр») [4, с. 5] сказителя Т. В. Захарова – Чээбий, записанное этнографом и фольклористом В. Н. Васильевым и подготовленное к печати для серии «Образцы народной литературы якутов, собранные В. Н. Васильевым» академиком Э. К. Пекарским. Тимофей Васильевич Захаров – Чээбий один из самых выдающихся мастеров сказительского искусства и известных олонхосутов-импровизаторов Якутии XX в. Выбор материала исследования обоснован тем, что олонхо является одним из крупных эпических произведений тюрко-монгольских народов, представляющим самый крупный жанр якутского фольклора, концентрацию генетической памяти и мировоззрения якутов, а первые записанные тексты эпических произведений хранят в себе первоначальные и архаичные реликты базовой лексики якутского языка. Установлено, что особое место в языке олонхо занимает лексика природного окружения: описания сотворения мира и заселения Среднего мира людьми, одухотворение явлений природы, выразительное изображение растительного и животного миров, красочное изложение земли, видов земного рельефа, водных объектов и поверхностей и др. Язык и стиль олонхо определяются как «высшая форма обработанной, отшлифованной устной поэтической речи» [5, с. 207].

Материалом исследования послужили номинации, обозначающие названия растений в якутском языке, почерпнутые нами из текста эпического произведения «Ала-Булкун». Целью исследования является определение способов интерпретации фитонимов в языке олонхо, а также выявление особенностей их описания. В исследовании был применен описательный метод, использованы элементы морфологического анализа номинаций, а также проведена классификация лексем по выделенным группам, и частично определена этимологическая характеристика некоторых фитонимов.

Фитонимы, обозначающие общие названия

В тексте олонхо «Ала-Булкун» общие названия растений в якутском языке переданы посредством лексем *мас* ‘дерево’ и *от* ‘трава’. Лексема *от* употребляется в олонхо пять раз с такими адъективами как *күөх*, *тоһоҕос*, *хагдан* и *хоро* и является общетюркской основой со смысловым значением «растение, трава, сено». Древнетюркский вариант слова *от* представлен в следующей интерпретации: «трава, зелень», «лекарство» [6, с. 373], в якутском же языке, согласно словарю Э. К. Пекарского, рассматриваемая основа имеет 3 основные семантические описания: 1) трава, былина, произрастание, злак; 2) стог сена, зарод; 3) остожье [7, с. 1891-1893].

Согласно Большому толковому словарю якутского языка, *күөх* трактуется как «зеленый, как только что выросшая трава, как хвоя распутившейся лиственницы» [8, Т. V, с. 79], так:

Абыс салаалаах ача күөх оттоох

Арыы наннал мастаах,

Айыһыттаах айыылаах,

Алаан-чалаан алаастааҕа эбитэ үһү [4, с. 7]. Долина-алаас просторная есть, оказывается,

Зеленые травы восьмистебельные растилаются,
Деревьями низкими, раскидистыми окруженная,
Духом добрым Айыысыт оберегаемая
говорят [9, с. 384-385].

Номинация лексемы *от* в данном контексте образована по принципу ассоциативных связей народа, т. е. непосредственно с цветом свежей зеленой травы, произрастающей на территории алааса (поле, луг в лесу полукруглой формы) [10, с. 3]. Следующие номинации образованы по принципу метафоризации, например, в предложении «Биир сиргэ, таас хайа хооньугар тоһоҕос *от* саҕа» трава описана как ‘растущая в пазухе каменной горы’, при этом имеет отрицательный окрас, т. к. зависимое слово *тоһоҕос* обозначает «сохранившийся частично, обломившийся, неполный» [8, Т. X, с. 501]. В следующем примере «Хаардаах бугул саҕа, хагдан *от* саҕа тарайда» трава описана как ‘увядшая, лежащая навзничь, раскинувшаяся, размером со снежную кучу сена’, т. е. в данном случае ее сравнивают с лежащим человеком. Также зависимое слово *хагдан* обозначает «увядший, поплёкший, высохший» [8, Т. XIII, с. 179]. В предложении «Кукаакы көтөр кутуруга булгу ыстаммыт, хоро *от* тосту ыстаммыт» лексема *кукаакы* обозначает «птица кукша, вид сойки» [8, Т. IV, с. 449], *көтөр* «птица, пернатые» [7, Т. I, с. 1176], *кутуруга*

с основой *кутурук* «хвост у птицы, зверя» [7, Т. 1, с. 1270], *булгу* «наперелом, наизлом» [7, Т. 1, с. 543], *ыстаммыт* с основой *ыстаа* «жевать, разжевать» [7, Т. 3, с. 3829], *хоро* «жесткий, грубый (о траве)» [8, Т. X, с. 597], *от* «травя, былина, произрастание» [7, Т. 2, с. 1891], *тосту* «излом, перелом» [7, Т. 3, с. 2749], *ыстаммыт* с основой *ыстан* «делать прыжок вдаль, прыгать, скакать», что дословно переводится как ‘хвост кукши укушенный наперелом, жесткая трава полетевшая во все стороны’, идентифицируется как метафора. Здесь автор также прибегает к использованию распространенного приема игры слов – омонимии в первой части предложения, где *ыстаммыт* обозначает ‘укушенный’ и во второй – ‘прыгнувший’. Коннотация лексем *от* в тексте олонхо «Ала-Булкун» имеет по большей части отрицательный окрас.

Лексика растительного мира в олонхо также представлена общим названием плода кустарниковых или травянистых растений *отон* в сочетании с различными адъективами. Номинация *отон*, по нашему предположению, была образована от основы *от*, которая обозначает «траву, былинку, произрастание» в якутском языке и упоминается в тексте 8 раз. Якутская же основа *от*, как ранее было отмечено, имеет тюркское происхождение и обозначает растения, служащие пищей для животных, лекарственные и ядовитые растения. Помимо обозначения названия плода растений *отон* также может использоваться в обозначении названия вечнозеленого кустарничка – брусники. Так, использование номинации *отон* в предложении «Алта унуохтаах *отонно* ууарарын» можно трактовать как обозначение «размеры человека, животного в высоту, рост» [8, Т. XII, с. 181], т. е. ‘поставьте у ягоды/брусники размером с шестерых человек/животных’. Автор обратился к такой стилистической фигуре речи, как гипербола, которая в данном контексте описывает огромные размеры ягоды. Номинация *отон* в предложении «Орто дойду уон икки бийһин ууһун, уон икки уулаах *отонно* холоуур буоларын» автор сравнивает определенный род якутов с ягодой, перезревшей до черноты уже двенадцать раз, что также говорит об использовании гиперболизации с целью усиления выразительности мысли. Коннотация лексем *отон* в тексте олонхо имеет по большей части нейтральный окрас.

Наименование общего названия деревянистого растения представлено в якутском языке одной номинацией *мас*, которая упоминается в олонхо «Ала-Булкун» 28 раз. Частотность употребления данной лексемы свидетельствует о том, что для якутов дерево являлось священным растением и тотемизировалось. Центральное место среди сакральных деревьев занимает *Аал Луук Мас*, обычно это были лиственница, сосна или берёза. *Аал Луук Мас* символизирует жизнь, плодородие и заключает в себе таинственный дух леса, например:

<p><i>Оттуммут аал уотун умуруоруохпун –</i> <i>Сэттээх мас үөскээтэ,</i> <i>Сэнкиллээх мас үүннэ диэн,</i> <i>Тобус субан туруйа уолун тобожо</i> [4, с. 8].</p>	<p>Огонь священный потушило бы, но – Дерево, влекущее кару, возникло, скажут, Дерево, несущее кару, выросло, скажут, Девяти юношей-журавлей вольных последыш [9, с. 389].</p>
--	---

Номинация *сэттээх* трактуется как «влекущий за собой кару, возмездие; вещей, проникновенный» [8, Т. IX, с. 619] и *сэнкиллээх* с производной основой *сэнкил* обозначает «наказание, кара, возмездие» [8, Т. IX, с. 585]. В данном контексте речь идет об описании появления шаман-дерева, которое якуты в равной степени почитали и не меньше боялись. Автор наделяет дерево божественными, священными свойствами, характерными для сверхъестественного существа или предмета. В связи с этим якуты преподносили различные яства, приношения дереву и совершали священные обряды, чтобы задобрить духа, живущего в нем. Таким образом, данная лексема образована по признаку метафорической номинации. В ходе анализа олонхо нами были найдены упоминания о таких деревьях, представленных различными видами деревьев, например, лиственницей, сосной, елью и берёзой. В следующих примерах с номинацией *мас* использованы адъективы, описывающие непосредственно внешний вид деревьев, т. е. то какими они представлены в дикой природе, например: *тэнкэ мастаах* «имеющий большие высокие, стройные деревья» [8, Т. XI, с. 492], *уолах мас* «молодое дерево средней величины» [8, Т. XII, с. 198], *үтүө мас* «несущий благо, добро, благополучие» [8, Т. XII, с. 570], *бараммат мастаах* «без конца, без края» [8, Т. II, с. 205] и *арыы наннал мастаах* «отдельно растущий лесок посреди поляны» [8, Т. I, с. 580]. Стилистическая окрас-

ка данных номинаций имеет положительную коннотацию, связанную с экспликацией образа молодого, зеленого дерева с пышной кроной.

Номинации деревьев

Название хвойного дерева – лиственницы представлено одной номинацией в тексте олонхо *тиит*, заимствованной из тюркского *тат*. Лиственница издревле почиталась якутами, и они верили в ее небесную силу. Шаманы очень часто использовали дерево во время своих обрядов, считалось, что дым от ее горящих веток отгоняет злых духов. В связи с этим частотность употребления данной номинации в тексте олонхо «Ала-Булкун» объясняется почитанием и особым отношением якутов к хвойному дереву. В ходе анализа текста народного эпоса выявлено использование данной однокомпонентной номинации в количестве 25 раз. Фитоним лиственница является наиболее употребительным, так, лексема *тиит* встречается в тексте с 14 различными прилагательными и существительными, образующими именные, а также субстантивные словосочетания. Автор произведения использует фитоним *тиит* для живописного описания якутской природы, показывая величавость и силу дерева, например:

Тобус уон тобус тонг толомон тиит
тулаһыннаах,
Силигириэ диэн, изгэдьийиэ диэн
Сэттэ уон сэттэ силиргэхтээх
Тэргэн тиит тирээбиллээх [4, с. 9].

С девяносто девятью подпорками
из лиственницы крепкой,
Чтоб не покачнулось, не зашаталось,
С семьюдесятью семью подпорками могучими
Из лиственниц больших [9, с. 391-392].

Здесь, автор использует номинацию фитонима *тиит* в сочетании с адъективами *толомон* и *тэргэн*, обозначающими, согласно Большому толковому словарю якутского языка, «самый крупный, лучший, отборный» [8, Т. X, с. 438] и «большой, крупный» [8, Т. XI, с. 509]. Лиственница – это уникальное дерево, сбрасывающее хвою зимой, благодаря чему они приспособились к суровым климатическим условиям Якутии, где морозы зимой достигают -60°C . Вследствие своей устойчивости к морозу и неприхотливости лиственница широко распространена по всей территории Якутии, что также играет роль при ее описании в текстах олонхо. Этот факт свидетельствует о силе дерева, что для якутов, обожевлявших природу во всех ее проявлениях, также стало мотивом для причисления лиственницы к числу Ытык мас, т. е. древу духов местности. Соответственно, упоминание о *тиит* в тексте олонхо говорит об особом отношении к нему, дерево пользовалось почетом и уважением у населения.

Так, номинации с фитокомпонентом *тиит*, использованные в олонхо «Ала-Булкун», можно охарактеризовать как описание могущества и силы, заключенного в ассоциативных связях, по отношению к дереву у якутов. Стилистическая окраска данных номинаций имеет положительную коннотацию, связанную с экспликацией громадности, крепкости, высоты, здоровья и молодости дерева. Например, *күтүр тиит* «огромная, громадная лиственница» [8, Т. IV, с. 660], *баай тиит* «мощная, сильная лиственница» [8, Т. II, с. 59], *тэнкэ тиит* «имеющий большие высокие, стройные деревья» [8, Т. XI, с. 492], *уолах тиит* «молодое дерево средней величины» [8, Т. XII, с. 198], *чиргэл тиит* «крепкая, здоровая лиственница» [8, Т. XIV, с. 148], *арыы тиит* «растущий островком лиственничный лесок на поляне» [8, Т. I, с. 580]. Также в словаре якутского языка Э. К. Пекарского дается определение *уолах* на примере лиственницы «средняя лиственница» [7, Т. 2, с. 3033], что говорит об устойчивости употребления данной номинации непосредственно с лиственницей, реже с названиями других деревьев. В следующих примерах «Сэттэ кэньиэрдээх кэньийбит лэнкэ хара *тиитигэр*», «Тобус умсуордаах умсуйбут луоҕа хара *тиитигэр*» и «Силиргэхтээх *тиит* саҕа сиһим үөһүн быһанҕын» номинации лиственницы носят отрицательную коннотацию. *Лэнкэ хара тиит* обозначает «очень большая, черная, широкая лиственница» [8, Т. VI, с. 169], *луоҕа хара тиит* «сгнившая, утратившая свежесть лиственница» [8, Т. VI, с. 139] и *силиргэхтээх тиит* «дерево, вырванное с корневищем» [8, Т. VII, с. 391]. В олонхо они выражены посредством эпитета «черная лиственница», что подчеркивает темноту и мрачность описываемой сцены с проклятым деревом.

Номинация хвойного вечнозеленого дерева ель из семейства Сосновые выражено в якутском языке одной номинацией *харыйа*. Употребление данной однокомпонентной номинации

встречается в тексте олонхо 12 раз, в т. ч. в сочетании с адъективами *күөх, уолах, сатыы* и *сордоох*. Следующее предложение «Көмнөхтөөх күөх харыйа саба», в котором *көмнөхтөөх* обозначает «снег, осевший на ветвях деревьев и на кустах» [7, Т. 1, с. 2605], *күөх* «зеленый, как только что выросшая трава, как хвоя распутившейся лиственницы» [8, Т. V, с. 79], *саба* «равный, подобный, наподобие» [7, Т. 2, с. 2015], дословно переводится как ‘размером с зеленую осыпанную снегом ель’. Автор описывает ель посредством прямой номинации, т. е. согласно внешнему виду и состоянию на определенный момент времени. Благодаря фотосинтезу и участию в нем хлорофилла, ель остается зеленой круглый год. Так, в данном контексте конкретно не указывается о каком времени года идет речь, но благодаря адъективу *көмнөхтөөх* становится ясно, что действие происходит весной, либо зимой. В следующем примере:

<i>Баай ыал чаан олгуйун курдук алтан лахса</i>	Словно котел дымящийся семьи богатой,
<i>бастаах,</i>	С трехслойными перьями железными,
<i>Үс хос тимир чыллырыт түүлээх,</i>	С крылами четырехслойными железными,
<i>Түөрт хос тимир делөкүүр кынаттаах,</i>	С когтями десятью
<i>Уон дьаангы хотуурун курдук уон дэгиэ</i>	Словно десять кос янских,
<i>тынгырахтаах,</i>	С хвостом огненным, словно ель молодая...
<i>Уолах харыйа курдук уот хобо</i>	[9, с. 492].
<i>кутуруктаах... [4, с. 31].</i>	

В данном отрывке олонхо описывается внешность абаасы уола (абааны уола) с помощью различных языковых средств, таких как метафора, гипербола и эпитет. Так, в отрывке «Уолах харыйа курдук уот хобо кутуруктаах» *уолах* обозначает «молодое дерево средней величины» [8, Т. XII, с. 198], *курдук* «таким же образом, точно так» [7, Т. 1, с. 1247], *уот* «огонь, жар, пламя» [7, Т. 3, с. 3051], *хобо* «комоч на хвосте птицы, зверя» [7, Т. 3, с. 3428], *кутуруктаах* с основой *кутурук* «хвост у птицы, зверя» [7, Т. 1, с. 1270], что дословно переводится как ‘хвост с круглым кончиком, словно верхушка молодой ели’. Здесь автор сравнивает хвост абаасы уола с кончиком верхушки ели посредством эпитета.

Автор использует номинацию *харыйа* в предложении «Адьарай аймаҕа амнахтаах сатыы харыйа саба», где лексема *сатыы* обозначает «идуший пешком, пеший» [8, Т. VII, с. 325], в сочетании с фитонимом дословно переводится как ‘идушая пешком ель’. Так, номинация образована по принципу метафорического переноса, т. е. автор наделил дерево свойствами, присущими человеку. Следующий пример «Сордоох харыйа суулан түспүтүн курдук», в которой лексема *сордоох* согласно Большому толковому словарю якутского языка обозначает «причиняющий страдания, мучения; несчастный» [8, Т. VIII, с. 538] в сочетании с *харыйа* дословно переводится как ‘несчастливая ель’, что также является метафорой. Автор использовал данную номинацию в сцене появления абаасы уола и описал дерево пребывающим в состоянии несчастья, что характерно человеку, но не растению. Тем самым он передал читателю весь ужас данной сцены, что от вида абаасы уола даже деревья приходят в трепет, и всё его окружение тотчас угасает:

<i>Манна самаҕын туорайыттан үүнэн түспүт</i>	Подобно проклятой ели поваленной
<i>Сордоох харыйа суулан түспүтүн курдук</i>	Из промежности его выросшей
<i>Суодал хара сото сыыстаах эбит;</i>	С чёрной голенью безобразной, оказывается;
<i>Ол алын кырыытыгар эттэ мастаах</i>	На нижнем крае голени подобно лодке-шитик
<i>ситтик оночону... [4, с. 31].</i>	семь досок... [9, с. 405].

Таким образом, употребление фитонима *харыйа* в тексте носит как положительную, так и отрицательную коннотацию. Но в древности якуты считали ель – *кырыыс маһа*, т. е. использовали ее как дерево проклятий. Например, победивший род ставил вверх корнями большую ель, а верхушку дерева закапывали в землю, что расценивалось как триумф над проигравшим родом.

Название хвойного дерева – сосны имеет одну номинацию в якутском языке *бэс*, которая является однокомпонентной и по частоте употребления встречается в тексте олонхо «Ала-Булкун» один раз:

*Бэс күрдьэх мэтээллээх,
Кур күрдьэх куортуктаах,
Сэллик оѳус тынгата аһылыктаах
Сири-саары дьүһүннээх...* [4, с. 27].

Медаль из деревянной лопаты,
Кортик из старой лопаты;
Бычье легкое чахоточное любит поестъ
С обликом невзрачным... [9, с. 472].

В данном контексте сосна упомянута в сочетании с двумя субстантивами *күрдьэх* 'лопата' + *мэтээллээх* 'медаль', что дословно переводится как 'медаль в форме лопаты из сосны'. Фитоним образован по принципу прямой номинации, т. е. в данном случае сосна описана как материал, из которого сделана лопата. Сосна играла очень важную роль в жизни якутов и считалась одним из главных хозяйственных растений, а также название одного из наименований месяцев года носит название *бэс* – *бэс ыйа* и переводится как «месяц сосны» [11, с. 143]. В. Л. Серошевский в своем труде «Якуты» писал, что в сосновых рощах всегда можно было найти массу ягод, а также там всегда водились животные и птицы. Якуты употребляли заболонь сосны вместо муки, что сыграло немалую роль в жизни якутского народа до знакомства с хлебом. Еще в 1950-х гг. тунгусы говорили, что там, где растет сосна, там и якуты [12, с. 60]. Исходя из этого можно предположить, что к пантеону почитаемых растений и деревьев якутов можно причислить сосну, наравне с лиственницей.

Название листопадного дерева березы из семейства берёзовые представлено в якутском языке одной номинацией *хатынг*, данная лексема тюркского происхождения [13, с. 98]. Номинация упоминается в тексте олонхо три раза и по структуре является однокомпонентной. Автор использует номинацию *хатынг* в описании местности, куда приходит Очуллаан Чочуллаан бухатыыр посредством метафоры:

*Барбатах балык миинин курдук
Барык-сарык ыйдаах,
Муос буолунай буолактаах,
Таас талынай дьаарбаннаах,
Ирингэнэн ииктиир эриллэбэс тэтингнээх,
Хаанынан хаахтыыр хатыллаҕас хатыннаах,
Тибии тибэр чиргэл тииттээх* [4, с. 19].

С лунным светом сумрачным,
Словно недоваренная уха, оказывается,
С полями из костей,
С лугами из камней,
С осинами вьющимися с гноистыми ранами,
С березами колючими с кровотокащими ранами,
С большими лиственницами, сломанными
бурей [9, с. 661].

Так, отрывок «Хаанынан хаахтыыр хатыллаҕас *хатыннаах*», в которой лексема *хаанынан* обозначает «жидкость, текущая по венам и артериям человека» [8, Т. XIII, с. 107], *хаахтыыр* «покрывать что-либо, чем-либо, делать обложку» [8, Т. XIII, с. 486] и *хатыллаҕас* «закрученный, скрюченный; свилеватый (о дереве)» [8, Т. XIII, с. 471], интерпретируется как 'покрытая кровью скрюченная берёза'. Номинация имеет негативную коннотацию и представлена в виде метафоры, т. к. автор образно покрывает кору дерева кровью, придавая драматичность описанию места, где обитает абаасы уола. Также в данной строке все слова начинаются с одной буквы *х*, что говорит об использовании такого приема, как тавтограмма, характерной для поэзии. В следующем примере «Хаанынан хаахтыыр татыллаҕас *хатыннаах* дойду», где повторяются две лексемы *хаанынан* и *хаахтыыр*, добавилась лексема *татыллаҕас*, заимствованная из тюркского языка с основой *татыл*, что обозначает «иметь хороший, сладкий вкус» [7, Т. 3, с. 2605], дословно переводится как 'берёзовый лес, где деревья покрыты кровью (сладкой на вкус)'. В данном случае номинация выражена посредством метафоры. Вероятно, автор употребил данный адъектив с фитонимом *хатынг* в связи с тем, что так же, как и заболонь сосны, заболонь берёзы якуты употребляли в пищу в голодные времена. Помимо этого, сок берёзы обладает лекарственными и целительными свойствами. Также в тексте упоминается субстантивное словосочетание *хатынг мас*, называющее собственно растение (дерево), дословно обозначает 'берёзовое дерево'.

Якутская номинация берёзы встречается в тексте олонхо не так часто, как лиственница, которая зафиксирована нами три раза. Тем не менее, этот факт не преуменьшает ее значимости и ценности у якутов. Так, жители низовьев Индигирки, Яны, Колымы вывозили с верховьев рек берёзовые полозья для нарт и кору берёзы для посуды [12, с. 58]. Здесь также имеет место

ния *хоро от тосту ыстаммыт* представлена метафора, где неодушевленному предмету даются свойства, характерные для животного или человека.

В отрывке олонхо с описанием общего названия ягоды «Алта унуохтаах *отонно* ууларыҥ» можно заметить гиперболизацию, которая в данном контексте описывает огромные размеры ягоды. Далее автор сравнивает определенный род якутов с ягодой, перезревшей до черноты, что также говорит об использовании гиперболизации в примере «Дойду уон икки биһин ууһун, уон икки уулаах *отонно* холуур буоларыҥ».

Так, анализ наименований растений якутского языка позволил выявить различные устойчивые языковые формулы, присущие якутскому языку: *күөх от* 'зеленая трава', *күөх харыйа* 'зелёная ель', *тэнкэ мас* 'высокие деревья', *тэнкэ тиит* 'высокая лиственница', *уолах мас* 'молодое дерево среднего размера', *уолах тиит* 'молодая лиственница среднего размера', *хатыҥ мас* 'берёза'.

Сказитель Т. В. Захаров – Чээбий описывает названия растений в тексте олонхо с нейтральной, положительной и отрицательной коннотацией в зависимости от контекста. Номинация травы в якутском языке представлена с нейтральной (1), положительной (1) и отрицательной коннотацией (2); дерева с нейтральной (5), положительной (5) и отрицательной (2); ягоды с отрицательной (2); лиственницы с нейтральной (4), положительной (6) и отрицательной (4); берёзы с положительной (1) и отрицательной (2); сосны с нейтральной (1); ели с нейтральной (2), положительной (1) и отрицательной (2); хвоща с нейтральной коннотацией (1). Названия растений, описанные в олонхо, характеризуют все богатство, уникальность и многообразие его языка. При помощи различных языковых средств автор описывает приключения героев и местность, где происходят события олонхо, придавая им эмоциональную окрашенность и экспрессивность. Например, там, где речь идет об отрицательных героях при их описании, автор посредством метафоры, гиперболы, либо других языковых приемов драматизирует ситуацию, чтобы у читателя сложилось определенное впечатление, отношение. В ходе исследования нами были изучены фитонимы с различной языковой, стилистической мотивированностью. Благодаря таким приемам язык олонхо становится более ярким, оживленным и выразительным.

Литература

1. Комарова З. И., Хасаншина Г. В. Латинизированный семантический метаязык агрономии как способ научной концептуализации и категоризации фрагмента действительности царства растений // Проблемы языковой концептуализации и категоризации действительности : материалы Всероссийской научной конференции «Язык. Система. Личность» (г. Екатеринбург, 14-16 апреля 2004 г.). – Екатеринбург : Изд-во Урал. гос. пед. ун-та, 2004. – С. 27-43.
2. Малышева Н. В., Захаров Х. А. Якутская лексика лекарственных растений с компонентом «от» : структурно-семантическая особенность // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова. – 2019. – № 6. – С. 123-135. – DOI : 10.25587/SVFU.2019.74.44576.
3. Малышева Н. В., Чирикова Н. К., Захаров Х. А. Некоторые способы образования двухэлементных наименований лекарственных растений в якутском языке (на примере тысячелистника и полыни) // Вестник Российского нового университета. Серия : Человек в современном мире. – 2019. – № 3. – С. 80-86.
4. Захаров Т. В. – Чээбий. Ала-Булкун : Якутское олонхо / зап. В. Н. Васильева ; подг. текста Э. К. Пекарского, Н. В. Емельянова ; пер. Г. В. Баишева – Алтан Сарын. – Якутск : Сахаполиграфиздат, 1994. – 104 с. – (Образцы народной литературы якутов. Вып. 2). (На якутском и русс. яз.)
5. Слепцов П. А. Трактровка литературоведами и фольклористами олонхо П. А. Ойунского «Дьулуруйар Ньургун Боотур». Проблема аутентичности текста традиционного олонхо // Ступени и проблемы якутского языкознания. – Якутск : ИГиИПМНС СО РАН, 2008. – С. 354-359.
6. Древнетюркский словарь / Ред. : В. М. Наделяев, Д. М. Насилов, Э. Р. Тенишев и др. – Ленинград : Наука. Ленинградское отделение, 1969. – 373 с.
7. Пекарский Э. К. Словарь якутского языка. Т. I-III. – Ленинград : Изд-во АН СССР, 1959. – Т. I. – 1280 стлб. ; Т. II. – 2508 стлб. ; Т. III. – 3858 стлб.

8. Толковый словарь якутского языка. Т. 4-10 / Под ред. П. А. Слепцова. – Новосибирск : Наука, 2007-2016.
9. Ала-Булкун богатырь / [олонхосут Т. В. Захаров – Чээбий ; составители В. В. Илларионов, Т. В. Илларионова]. – Якутск : Алаас, 2018. – 520 с. (На якутском и русс. яз.)
10. Гоголева П. А., Стручкова С. Г., Федорова Е. Д. Растения аласов : карманный определитель растений : [альбом]. – Якутск : [б. и.], 2016. – 32 с.
11. Нестерович А. С., Егорова К. Г. Семантическая характеристика фитонимов (на примере якутских и корейских лекарственных растений) // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – 2017. – № 11-3 (77). – С. 143-145.
12. Серошевский В. Л. Якуты. Опыт этнографического исследования. 2-е изд. – Москва : Российская политическая энциклопедия, 1993. – 736 с.
13. Васильев И. Ю. Семантическая характеристика фитонимов в якутско-турецких лексических параллелях // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – 2017. – № 12-3 (78). – С. 98-100.

References

1. Komarova Z. I., Khasanshina G. V. *Latinizirovanniy semanticheskii metayazyk agronomii kak sposob nauchnoi kontseptualizatsii i kategorizatsii fragmenta deistvitel'nosti tsarstva rastenii* [Latinized semantic metalanguage of agronomy as a way of scientific conceptualization and categorization of a fragment of the reality of the plant kingdom]. In: *Problemy yazykovo kontseptualizatsii i kategorizatsii deistvitel'nosti: materialy Vserossiiskoi nauchnoi konferentsii "Yazyk. Sistema. Lichnost"* (g. Ekaterinburg, 14-16 aprelya 2004 g.) [Problems of language conceptualization and categorization of reality. Materials of the Russian Scientific Conference "Language. System. Personality" (Ekaterinburg, April 14-16, 2004)]. Ekaterinburg, Izd-vo Ural. gos. ped. un-ta, 2004, pp. 27-43. (In Russ.)
2. Malysheva N. V., Zakharov Kh. A. *Yakutskaya leksika lekarstvennykh rastenii s komponentom "ot": strukturno-semanticheskaya osobennost'* [Yakut vocabulary of medical plants with "ot" component: structural and semantic characteristic]. In: *Vestnik Severo-Vostochnogo federal'nogo universiteta imeni M. K. Ammosova* [Vestnik of North-Eastern Federal University]. 2019, No. 6, pp. 123-135. DOI: 10.25587/SVfU.2019.74.44576. (In Russ.)
3. Malysheva N. V., Chirikova N. K., Zakharov Kh. A. *Nekotorye sposoby obrazovaniya dvukhelementnykh naimenovaniy lekarstvennykh rastenii v yakutskom yazyke (na primere tysyachelistnika i polyni)* [Ways of formation of two-part names of medicinal plants in the yakut language (in terms of yarrow and wormwood)]. In: *Vestnik Rossiiskogo novogo universiteta. Seriya: Chelovek v sovremennom mire* [Bulletin of the Russian New University. Series: Man in the Modern World]. 2019, No 3, pp. 80-86. (In Russ.)
4. Zakharov T. V. – Cheebii. *Ala-Bulkun: Yakutskoe olonkho* [Ala-Bulkun: Yakut olonkho]. Zap. V. N. Vasil'eva. Podg. teksta E. K. Pekarskogo, N. V. Emel'yanova. Per. G. V. Baisheva – Altan Saryn. Yakutsk, Sakhapoligrafizdat, 1994, 104 p. (*Obraztsy narodnoi literatury yakutov. Vyp. 2* [Samples of folk literature of the Yakuts. Iss. 2]). (In Yakut and Russ.)
5. Sleptsov P. A. *Traktovka literaturovedami i fol'kloristami olonkho P. A. Oiunskogo "D'uluruiar N'urgun Bootur"*. *Problema autentichnosti teksta traditsionnogo olonkho* [Interpretation by literary scholars and folklorists olonkho P. A. Oyunsky "Nyurgun Bootur the Swift". The problem of authenticity of the text of traditional olonkho]. In: *Stupeni i problemy yakutskogo yazykoznaniya* [Steps and problems of Yakut linguistics]. Yakutsk, IGIIPMNS SO RAN, 2008, pp. 354-359. (In Russ.)
6. *Drevnyeturkskii slovar'* [Old Turkic dictionary]. Red.: V. M. Nadelyaev, D. M. Nasilov, E. R. Tenishev I dr. Leningrad, Nauka, Leningradskoe otdelenie, 1969, 373 p.
7. Pekarskii E. K. *Slovar' yakutskogo yazyka. T. I-III* [Dictionary of the Yakut language. Vol. 1-3]. Leningrad, Izd-vo AN SSSR, 1959, Vol. I, 1280 col.; Vol. II, 2508 col.; Vol. III, 3858 col.
8. *Tolkovyi slovar' yakutskogo yazyka. T. 4-10* [The Big Explanatory Dictionary of the Yakut Language. Vol. 4-10]. Pod red P. A. Sleptsova. Novosibirsk, Nauka, 2007-2016.
9. *Ala-Bulkun bogatyr'* [Hero Ala-Bulkun]. Olonkhosut T. V. Zakharov – Cheebii. Sost. V. V. Illarionov, T. V. Illarionova. Yakutsk, Alaas, 2018, 520 p. (In Yakut and Russ.)
10. Gogoleva P. A., Struchkova S. G., Fedorova E. D. *Rasteniya alasov: karmannyi opredelitel' rastenii: al' bom* [Alas plants: pocket determinant of plants: album]. Yakutsk, 2016, 32 p. (In Russ.)

11. Nesterovich A. S., Egorova K. G. *Semanticheskaya kharakteristika fitonimov (na primere yakutskikh i koreiskikh lekarstvennykh rastenii)* [The semantic characteristic of phytonyms (on the example of the Yakut and Korean medicinal plants)]. In: *Filologicheskie nauki. Voprosy teorii i praktiki* [Philological Sciences. Questions of theory and practice]. 2017, No. 11-3 (77), pp. 143-145. (In Russ.)
12. Seroshevskii V. L. *Yakuty. Opyt etnograficheskogo issledovaniya* [The Yakuts. The experience of ethnographic research]. Moscow, Rossiiskaya politicheskaya entsiklopediya, 1993, 736 p. (In Russ.)
13. Vasil'ev I. Yu. *Semanticheskaya kharakteristika fitonimov v yakutsko-turetskikh leksicheskikh paralelyakh* [The semantic characteristic of phytonyms in the Yakut-Turkish lexical parallels]. In: *Filologicheskie nauki. Voprosy teorii i praktiki* [Philological Sciences. Questions of theory and practice]. 2017, No. 12-3 (78), pp. 98-100. (In Russ.)

УДК 398.2

DOI 10.25587/z6771-4742-0825-e

М. Т. Сатанар

Северо-Восточный федеральный университет им. М. К. Аммосова

НАУЧНО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ В ТРУДАХ ОТЕЧЕСТВЕННЫХ ФОЛЬКЛОРИСТОВ В РАКУРСЕ СОВРЕМЕННОЙ НАУКИ

Аннотация. Актуальность аналитического обзора теоретико-методологических основ обусловлена новой парадигмой синтеза знаний современной науки, характеризующейся, с одной стороны, расширением основ объективно-научной рациональности в гуманитарных дисциплинах, с другой, гуманизацией естественнонаучных дисциплин. Сбор, а далее научное изучение якутского фольклора имеет достаточно богатую историю. Усилиями не одного поколения исследователей проделана огромная работа. Вместе с тем, в якутской фольклористике и в настоящее время подавляющая часть исследований продолжает ограничиваться внутритекстовыми и межтекстовыми рамками, вне поля изучения остаются предтекстовые формы появления текста с «имманентной структурой». Такая тенденция обуславливает необходимость проведения аналитического обзора трудов отечественных филологов А. Н. Веселовского, П. А. Флоренского, В. Г. Богораза, М. М. Бахтина, А. Ф. Лосева, В. Я. Проппа, Ю. М. Лотмана, В. В. Иванова, В. Н. Топорова, Е. М. Мелетинского, С. Ю. Неклюдова, сыгравших ключевую роль в истории формирования и развития современной фольклористики, под другим ракурсом обобщения – естественнонаучным углом зрения. Целью настоящей работы является актуализация естественнонаучного пласта в творческом наследии филологов для модернизации теоретико-методологической базы в данном направлении. Многовековой опыт наблюдений якутского народа об окружающем мире содержится в мифологическом знании, и он пока не осмыслен рационально. В свете современной науки объективность фольклористических исследований может расширить путь внедрения естественнонаучных построений, способный вывести к единому синергетическому метаязыку. Используются методы обзора, обобщения, индуктивного анализа. По мнению автора, в условиях постнеклассической научности необходимы учёт исторического развития фольклористики, возврат многообразий проблематики дисциплины, актуализация скрытых по известной причине направлений исследований, в частности и в сторону приоритетного естественнонаучного осмысления природы фольклора. Таким образом, пересмотр научного пути и творчества фольклористов сквозь призму знаний и методов естественных наук позволяет выявить заложенные в работах ученых идеи, направленные в будущее и которые в современных условиях могут стимулировать новые научные поиски, новые размышления в осмыслении закономерных истоков мифопоэтических традиций якутского фольклора.

Ключевые слова: эпос, фольклор, олонхо, мифология, научное наследие, фольклористы, методология, типология, гуманитарные науки, естествознание, универсалии.

Благодарности: Исследование выполнено в рамках научно-исследовательского проекта СВФУ «Героические эпосы тюрко-монгольских народов Евразии: проблемы и перспективы сравнительного изучения».

М. Т. Сатанар

Academic and methodological context in the works of Russian folklorists in the view of Modern Science

Abstract. The relevance of the analytical review of theoretical and methodological foundations is due to the new paradigm of knowledge synthesis of modern science, characterized, on the one hand, by the expansion of the foundations of objective scientific rationality in the Humanities, on the other, by the humanization of

SATANAR Марианна Тимофеевна – н. с. сектора «Олонховедение» Научно-исследовательского института Олонхо Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова, Якутск, Россия.

E-mail: satanar68@mail.ru

SATANAR Marianna Timofeevna – Researcher of the “Olonkho Studies” sector, Olonkho Research Institute, North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia.

E-mail: satanar68@mail.ru

natural science disciplines. The collection, and then the scientific study of Yakut folklore has a fairly rich history. The efforts of more than one generation of researchers have done a lot of work. At the same time, the vast majority of research in Yakut folklore continues to be limited to intra-text and inter-text frames, and pre-text forms of text appearance with an “immanent structure” remain outside the field of study. This trend makes it necessary to conduct an analytical review of the works of Russian philologists A. N. Veselovsky, P. A. Florensky, V. G. Bogoraz, M. M. Bakhtin, A. F. Losev, V. Ya. Propp, Yu. M. Lotman, V. V. Ivanov, V. N. Toporov, E. M. Meletinsky, S. Yu. Neklyudov, who played a key role in the history of the formation and development of modern folklore, from a different angle of generalization – the natural science angle. The purpose of this work is to update the natural science layer in the creative heritage of philologists in order to modernize the theoretical and methodological base in this direction. The centuries-old experience of observing the Yakut people about the surrounding world is contained in mythological knowledge, and it is not yet rationally understood. In the light of modern science, the objectivity of folklore research can expand the way of introducing natural science constructions that can lead to a single synergetic metalanguage. Methods of review, generalization, and inductive analysis are used. According to the author, in terms of post-nonclassical scientific approach, it is required to account for the historical development of folklore, to return to manifolds of the issues of the discipline, updating hidden for obvious reasons research directions, in particular towards priority science for understanding the nature of folklore. Thus, the revision of the academic path and creativity of folklorists through the prism of knowledge and methods of natural sciences allows us to identify the ideas embedded in the works of scientists aimed at the future and which in modern conditions can stimulate new academic searches, new studies in understanding the natural origins of the mythopoetic traditions of Yakut folklore.

Keywords: epic, folklore, olonkho, mythology, scientific heritage, folklorists, methodology, typology, Humanities, natural science, universals.

Acknowledgements: The study was carried out as part of the NEFU research project “Heroic epics of the Turkic-Mongolian peoples of Eurasia: problems and prospects of comparative study”.

Введение

Высказывание В. Я. Проппа «Наша задача – создать науку из мировоззрения нашей эпохи и нашей страны» [1, с. 16] делает необходимым пересмотр творческого наследия отечественных фольклористов с позиций интегративных процессов современной науки XXI в., независимых от идеологического клише. Модель усложнившегося современного общества побуждает к усилению познавательной активности в постижении человеком своей внутренней сути. Историческое развитие научных дисциплин не стоит на месте и изменчиво, и идеи, которые были противоположны и неприемлемы в прошлом веке, сегодня могут оказаться другими. Так, отечественная фольклористика в период с 80-х гг. прошлого века испытала ряд смен «научных парадигм» в вопросах и предметного поля, и методологического инструментария. В свете современной фольклористики актуальны вопросы о генезисе текста, об истоках мифа. Синкретическая природа науки об устном народном творчестве, сосредотачивающая свое внимание на тождествах и подобиях сути фольклора, типологична, и демонстрирует соприкосновение границ поля его исследования со многими научными дисциплинами. Спорность и сложность этого вопроса была и остается актуальной: «Фольклористика – вся, кроме своего филологического ядра, – находится на границах с другими науками, где, собственно говоря, формируется область интегративной фольклористики» [2, с. 29], «Можно сказать, что междисциплинарность входит в “генетический код” фольклористики» [3, с. 27]. Соприкосновение с разными науками предполагает необходимость конвергенции их знаний, соответственно, наука о якутском фольклоре должна развиваться как междисциплинарный предмет. С этих позиций особого внимания требуют обсуждения проблем на стыке с точными науками, т. к. в настоящее время востребован системный подход при изучении природы фольклора, соответственно и природы мифологического мышления, опирающегося на достижения наук в целях иного уровня осмысления происходящей в обществе реальности. Уместно вспомнить замечание С. Ю. Неклюдова о том, что в проблеме междисциплинарности нет достаточного уровня взаимопонимания между специалистами даже смежных дисциплин, «не говоря уж о реальных междисциплинарных (а не просто комплексных) исследованиях» [4, с. 125], что необходимы многоаспектные исследования [5, с. 21].

Что касается научных традиций в исследованиях якутского эпического наследия, то они обусловлены двумя направлениями исследований: сравнительный анализ текстов в контексте

фольклоров других народов и сказительские традиции сказителей-олонхосутов. Между тем, практически сведено к минимуму изучение богатой семиотики якутского фольклора, в т. ч. и эпоса олонхо, ошеломляющего переплетениями множеств знаков, обозначенного в свое время презентативным и архаическим источником древнего мировоззрения с выраженными мифологическими чертами [6, с. 30-55; 7, с. 222-348; 8, с. 251]. В условиях развития современной науки – необходимости синтеза и объединения всех имеющихся знаний, семиотический аспект эпоса олонхо представляется перспективным направлением фольклористических исследований, способным отразить глубоко укорененный в сути мифопоэтических представлений естественнонаучный компонент. В этой связи, уместным будет обращение к научному опыту фольклористов с позиций естественных дисциплин, уже заложенных в их теоретических и методологических разработках, прерванных, не получивших должного развития в силу известных причин, которые пока еще остаются недооцененными якутскими фольклористами. В национальной научной традиции назрела необходимость актуализации этих идей, обладающих большим эвристическим потенциалом, способных помочь в получении новых уровней смысла и многомерных результатов фольклористических исследований.

На рубеже первой четверти XXI в. ситуация взаимной разобщенности гуманитарных и точных наук берет новый оборот в сторону установления альянса «природа-человек-мышление-культура». Положительным моментом интегративных процессов служит, с одной стороны, корректирующая функция фундаментальных законов природы в развитии решений задач фольклористики, с другой, реализация эвристического потенциала фольклора в способствовании развитию научного познания, что ясно осознается со слов А. Эйнштейна «к открытию фундаментальных законов природы ведет не логический путь, а ведет основанная на наблюдениях интуиция» [9, с. 9]. Сегодня становится очевидным и то, что великие открытия И. Ньютона в своей первооснове были связаны с широкими знаниями естествоиспытателя в области античной мифологии [10, с. 178]. Утверждение этой взаимосвязи акцентируется и у ученых-физиков: «Наше понимание физики не очень далеко ушло от понимания древних» [11, с. 732], «Современная физика затрагивает очень древние тенденции мышления, на базе которых приближается к решению древнейших проблем» [12, с. 118], «Прогресс точного естествознания обязан своими достижениями “прогрессирующему забыванию бытия, забыванию уже ранее открытого”» [13, с. 439]. Методологами науки справедливо указывается путь синтеза знаний как путь достижения гармонического мировосприятия, а далее и мироотношения [14-18].

Итак, приступим к обозначению общего контекста фольклористических исследований, взятого в позиции «широкого понимания типологии», сформулированного Б. Н. Путиловым: «В широком смысле под типологией следует понимать закономерную, обусловленную рядом объективных факторов повторяемость в природе и обществе, которая обнаруживает себя в предметах и явлениях, в свойствах и отношениях, в элементах и структурах, в процессах и состояниях» [19, с. 9], отражающего глубинную связь между составляющими альянса «природа-человек-мышление-культура».

Научно-методологический контекст трудов фольклористов

Известно, что фольклористика как отдельная дисциплина возникла лишь в начале прошлого века, и у истоков ее появления и становления стояли ученые, специализирующиеся в других областях. Уже в XIX в. А. Н. Афанасьевым был дан блистательный образец сравнительных исследований славянской культуры (фольклор, язык, литература, история, верования) с реконструкцией основ русского мышления с культурой других древних народов. Его исследования отличались комплексным подходом, демонстрирующим синтез знаний. В фундаментальном исследовании «Поэтические воззрения славян на природу» миф предстает в качестве воззрений древних людей на «чудесные силы природы» [20]. И хотя труд многократно подвергался критике, не вызывает сомнений факт научного подвига в позиционировании связи народного фольклора с непосредственными наблюдениями древних людей за явлениями природы, что и выражает собой связь с жизненной реальной действительностью, впоследствии справедливо отмеченный В. В. Ивановым как «научное ясновидение ученого» [21, с. 157].

Идеи П. А. Флоренского по проблеме пространственно-временной связи, как сердцевины миропонимания во всех системах мыслительных конструкций человека, признаны научным

сообществом обладающей исторической перспективой. В естественных науках изыскания П. А. Флоренского широко применяются в инновационных разработках ряда дисциплин (медицина, биология, экология, химия и др.), чего нельзя утверждать относительно гуманитарных наук. Осевая его идея – предпосылкой любой деятельности человека является реальность, поэтому символические построения и в художественных произведениях, и в науке параллельны, при этом словесное искусство и научные постулаты предстают производными единого истока – общекультурной категории пространства [22, с. 297], и в таком ракурсе «вся культура может быть истолкована как деятельность организации пространства» [23, с. 55]. Труд «Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях» пронизан вдохновенностью физической теорией относительности в совершенствовании основополагающих проблем пространства и времени в искусстве [23, с. 3-63] на основе обобщений положений ряда ученых (К. Ф. Гаусс, Н. И. Лобачевский, Г. Ф. Риман, У. К. Клиффорд, Ж. А. Пуанкаре, А. Эйнштейн, Г. Минковский и др.) [23, с. 5, 28, 42].

Общетеоретической направленностью выделяется работа В. Г. Богораза «Эйнштейн и религия: Применение принципа относительности к исследованию религиозных явлений», вышедшая в свет в 1923 г., где посредством проведения параллелей и аналогий между научным и вненаучным способами познаний обнаруживается концепция в мифологии и языках разных народов [24, с. 41]. Прочитируем: «Только теория относительности дает возможность применить измерительный метод к религиозным явлениям, ибо она устанавливает, что каждая система – имеет свое собственное время и собственное пространство» [25, с. 4]. Материалом исследований послужили этнографические данные и религиозные воззрения народов Севера. Выводы, полученные ученым, отражают суть глубокого анализа предмета исследования: «Частный принцип относительности устанавливает относительность наших восприятий бытия. Общий принцип относительности устанавливает относительность самого бытия» [25, с. 116]. Позднее, Е. М. Мелетинским будет обозначено, что соответствие между пространственно-временным восприятием палеоазиатских племен и физическим релятивизмом было замечено впервые В. Г. Богоразом [26, с. 125].

Особого внимания требует творчество А. Н. Веселовского, выделяющегося глубиной и масштабностью научной мысли, свидетельствующей об умении оперировать самыми разноплановыми материалами (различные культурные ареалы и научные дисциплины). В ходе его исследований были значительно расширены границы теоретической и исторической литературы. Историко-литературный синтез и системный подход ученого демонстрируют основную идею его творчества – это стремление найти типологический универсализм мировой культуры, выводимый из наличия «встречных течений» в мышлении людей вообще [27, с. 506]. При этом ученым используются некоторые положения идей западной антропологической теории, ярким представителем которой являлся В. М. Вундт – убежденный сторонник тезиса «единого психического» всех народов, согласно которому психология органически связана с физикой и химией. В методологическом плане, «Историческая поэтика» А. Н. Веселовского служит ярким примером применения естественнонаучного метода в гуманитарных исследованиях. Индуктивное рассуждение ученого, а затем и единое обобщение в дедуктивном умозаключении, в целях выявления закономерностей в развитии литератур всех времен и народов подтверждают следующие строки: «Дозволено ли поставить вопрос о типических схемах..., способных вызвать новообразования? Когда синтез времени, этого великого упрощителя, пройдя по сложности явлений, сократит их до величины точек, уходящих вглубь, их линии сольются с теми, которые открываются нам теперь» [27, с. 300-301]. Такой плодотворящей силой научных изысканий в дальнейшем будут вдохновляться классики отечественной фольклористики В. М. Жирмунский, М. М. Бахтин, В. Я. Пропп, Е. М. Мелетинский и др. В частности, В. Я. Проппом «стремление обнаружить канон, способный к вызыванию новообразований», было отмечено как «интуитивное предвидение» ученого [28, с. 128].

Значительный вклад в развитие фольклористики внес М. М. Бахтин. Им была разработана теория литературно-художественного хронотопа. Это открытие излагало суть выявления времени в пространстве, а пространства в осознании времени, являющиеся ключевыми категориями, на которых опирается не только восприятие, но и структурирование окружающего

мира человеком [29]. Начальная связь концепции М. М. Бахтина с физическим релятивизмом очевидна из следующих строк: «Существенную взаимосвязь временных и пространственных отношений, художественно освоенных в литературе, мы будем называть хронотопом. Термин этот употребляется в математическом естествознании и был введен и обоснован на почве теории относительности. Мы перенесём его сюда – в литературоведение – почти как метафору» [29, с. 234-235]. Заложенная М. М. Бахтиным идея в дальнейшем развивается в трудах представителей Московско-тартуской школы семиотики (Ю. М. Лотман, В. В. Иванов, В. Н. Топоров, Б. А. Успенский, С. Ю. Неклюдов и др.), остающейся востребованной и для современных исследований.

Установкой на синтез мировоззрений отмечаются исследования по мифологии у А. Ф. Лосева, считавшего науку всегда мифологичной – «наука не существует без мифа» [30, с. 20]. Положения А. Ф. Лосева восходят к животворным корням доктрины всеединства мира – нераздельной связи материи, духа и сознания: «...идеей-мыслью одухотворяется материя (природное бытие) со своим имманентным смыслом» [31, с. 24]. Универсализм доказывается им с опорой на источниковедческие материалы не только ряда гуманитарных дисциплин, но и точных наук. Так, труды ученого изобилуют обстоятельными знаниями по релятивистской литературе. Приведем примеры его рассуждений: «Фундаментальна математическая структура разработок Эйнштейна, и какие бы опыты Майкельсона ни удавались, диалектика все равно требует теории относительности. Теория эта математически мыслима. А это и есть всё» [32, с. 482-483], или «Меня потрясло знакомство с уравнениями Лоренца, которое изображает объем тела в зависимости от скорости движения тела, согласно которому тело со скоростью света вообще теряет всякий объем, а со скоростью выше скорости света... объем тела превращается в нуль, и это чудо можно математически точно сформулировать» [33, с. 15], далее цитаты можно продолжить. Тезисы, выдвинутые А. Ф. Лосевым, в свете современной науки расцениваются актуальными в новых попытках осмысления архаических текстов.

Новаторским прорывом считаются фундаментальные исследования В. Я. Проппа. В своей позиции он отличался стремлением «не идти по готовому протоптанному пути, т. е. по известной методологической схеме», а склонностью разработать собственные, новые методы. И как признается сам ученый, этому способствовал интерес к фундаментальным открытиям в области точных наук [1, с. 132]. Удачным опытом использования методологии точных наук в гуманитарных исследованиях В. Я. Пропп считал опыт структуральной и математической лингвистики западной Женевской школы. Как нам представляется, склонность к такому мнению, вероятно, была связана с убеждением В. Я. Проппа о генетической близкой связи фольклора с языком, чем с литературой [1, с. 9]. В методологическом плане В. Я. Пропп стоит у истоков структурного метода, более того, борьбы за точное, проверяемое знание в гуманитарном познании. Считая приоритетным именно эмпирическое исследование, ученый, как последователь методологии А. Н. Веселовского, руководствовался убеждением, что основой истинных научных исследований должен служить индуктивный метод. В фундаментальном труде «Морфология волшебной сказки» каждая глава предваряется эпиграфами из естественнонаучных трактатов И. В. Гёте, что и свидетельствует о предпочтении им биологии. Ученый выдвигает тезис: «натуралист и фольклорист имеют дело с видами и разновидностями одинаковых по сущности явлений» [1, с. 153]. В разработке новаторского подхода, как признается сам автор, термин «морфология» был «заимствован» у Гёте, а именно из морфологического изучения органических образований, которые В. Я. Пропп приложил к формам волшебной сказки с целью выявления неизменного элемента при сюжетосложениях всех сказок – инварианта [28, с. 5]. Применение методологии привело к ранее не установленному результату – повествовательной монадой обнаруживаются действия персонажей, соотношения которых и приводят к строгой логической структуре сказок. Таким образом, исследовательский подход В. Я. Проппа оказывает ключевое влияние на кардинальное переосмысление природы устного народного творчества.

Говоря о таких переменах в развитии отечественной научной мысли, нельзя игнорировать деятельность Московско-тартуской школы семиотики, не теряющей своей научной ценности и в наши дни. Школа семиотики неразрывно связана с именем Ю. М. Лотмана. В пору, когда на западе чрезвычайно был популярен французский структурализм, формирование семиотического

подхода происходило в русле структурализма. Структурализм как научный инструментальный провозглашал точность и строгость, что подтверждается активным применением математических знаков, матриц, алгебраических формул, геометрических схем в гуманитарных исследованиях, к примеру, наличествующих в работах К. Леви-Стросса [34]. Основная мысль методологии Ю. М. Лотмана заключалась в следующем: моделируемые объекты представляют собой открытые управляемые системы, которые подчиняются общей закономерности структуры, при этом каждый напластованный слой в структуре фольклорного текста обладает своей определенной смысловой нагрузкой [35, с. 45]. Глубинное изучение языка и культуры в виде знаковой системы определило необходимость использования положений математической лингвистики, психологии (архетипические структуры мышления человека). Стремление к тенденции неразрывной связи мифологического мышления с научным мышлением отражается в высказывании Ю. М. Лотмана: «...Та стадия, которой достигло человеческое мышление в своем развитии, бессознательно для людей проникает во все сферы жизни, и что если между, например, Эйнштейном и Эвклидом связь только генетическая, то, скажем, между тем же Эйнштейном, Роденом и Блоком гораздо более глубокая, хотя и подсознательная связь» [36, с. 47].

Отдельный интерес представляют научные наследия В. В. Иванова и В. Н. Топорова, занимавшихся проблемой реконструкции древней культуры. Большое значение в области методологии обладает статья «Инвариант и трансформации в мифологических и фольклорных текстах», где в центре внимания авторов – диахроническая универсалия (начальный смысл), пронизывающая все трансформации. Предлагается обобщающая методологическая стратегия в ракурсе возможности решений не только частнонаучных, но и общенаучных задач – морфолого-трансформационная идея Гёте. В качестве производных данной идеи приводятся сходные выводы в различных областях наук: строгая логическая структура сказок (фольклористические исследования В. Я. Проппа), наличие единого закона в мифологических текстах (антропологические исследования К. Леви-Стросса), концепция карнавала М. М. Бахтина (литературоведение), анатомические схемы-инварианты Ж. Моно (молекулярная биология), «механизм научного упорядочения путем повторений» В. Гейзенберга (квантовая механика) и др. [37, с. 45-46]. А далее, авторами апробируется подход Гёте и в исследованиях мифологических текстов, где мифологические традиции приравниваются к развитию биологической природы. Выводятся параллели видений необратимости отношений мифологических текстов и Второго закона термодинамики [37, с. 74]. В поле научных интересов В. В. Иванова и В. Н. Топорова попадает и проблема семантики алгебраической и геометрической символики в мифологических текстах: «символы – кирпичики мироздания, из которых возникает миф, внутри которого спрятано подлинное естествознание» [38, с. 10]. По проблеме связи ньютоновского и художественного пространств В. Н. Топоровым в работе «Пространство и текст» указывается путь корректного описания – необходимость обращения к принципу дополнительности. Главный научный труд ученого «Мировое древо» (в 2-х томах) с позиций методологии отсылает к перспективному направлению изучения мифа посредством структурной морфологии, возможностей «правил чтения» через призму «пространственных понятий». В. В. Иванов и В. Н. Топоров являются учеными, которым удалось переплести разборы мифологических текстов с мыслями о философии точных наук – математики, геометрии, физики.

Широким кругом научных интересов выделяется Е. М. Мелетинский (историческая поэтика, фольклор, мифология, литературные архетипы от древности до современности). Его научный путь соответствует развитию отечественной научной мысли как логическое продолжение и совершенствование идей предшественников – путь, ведущий от исследовательских позиций А. Н. Веселовского, через методологию работ В. Я. Проппа к синтезу синхронии и диахронии в фольклорном и мифологическом текстах. Фольклористика для ученого выступает наукой верифицируемой. Труды ученого пронизаны нацеленностью на постижение сути единой закономерности движения традиций повествования, будь это миф, эпос, сказка или литературное произведение, с обширным охватом различных исторических эпох, различных этнических народностей. Научное наследие ученого отличается широкой географией и глубокой эрудицией автора во многих областях науки, в т. ч. и точных, знания и аналитические приемы которых Е. М. Мелетинский умело использовал в гуманитарных исследованиях. Показательным

примером такой склонности служит откровение ученого в публикации 1993 г. под названием «Я с юности проникся мечтой о превращении гуманитарных наук в точные...» [39, с. 5]. Разработанный им подход продолжает оставаться востребованным для современных исследователей.

Эвристическим эффектом наделяются и труды С. Ю. Неклюдова. В изучении типологической природы фольклора он использует структурно-семиотическую методологию, особое место в ареале научных интересов занимает проблема аргументации инвариантной схемы эпического сюжета посредством анализа связи сюжетосложения с пространственно-временной организацией эпоса. В фокусе интересов ученого также находится изучение генезиса фольклора, а именно текстопорождающих моделей, культурных универсалий. По убеждению ученого, понимание сути универсалий мифологических моделей, требующее совместных усилий исследователей разных дисциплин (междисциплинарные многоаспектные исследования), может стать подспорьем для объяснения не только архаических текстов, но что самое важное, и для осмысления феноменов современной культуры. Прочитируем: «...существуют некие простейшие единицы смысла, к которым человеческая мысль периодически возвращается на протяжении своей интеллектуальной истории. По этой концепции возможно “установление окончательного набора универсальных атомов смысла”. Несомненно, типологические исследования выведут нас за пределы филологии, такой шаг необходимо будет сделать» [40]. Это высказывание предполагает неминуемость в будущем усиления потребности в поиске универсального на уровне более широких логико-семантических обобщений в исследованиях фольклорных и мифологических текстов.

Итак, подытоживая вышеизложенное, выделим важные моменты:

- несмотря на констатируемый изоляционизм двух направлений в истории развития науки, окончательного разрыва связей фольклористики с естествознанием не было, благодаря постоянному проникновению в фольклористические исследования знаний и методов точных наук. Исследователи указывают причины обусловленности склонности к математическому мышлению у крупных представителей гуманитарной мысли – глубинные подходы на уровне лексики, морфологии и синтаксиса к явлениям языка и речи [41, 42];

- последовательность периодов исследовательских поисков ученых демонстрирует общую ориентированность на универсализм, стремление установить незабываемые закономерности эволюции природы повторяемостей в широком смысле понимания.

Ответ на вопрос, почему естественнонаучный подход в фольклористических исследованиях не получил должного развития в трудах классиков отечественной фольклористики заключается в следующем: общий вектор направленности исследований на универсализм, на осмысление единой сути природы фольклора, выявляющейся только в сравнительных исследованиях, был всегда отягощен грузом идеологических диктатов, будучи непосредственно связанным с «народом», в силу которых «фольклористы были вынуждены принимать участие в массовой фальсификации фольклора» [3, с. 38]. Такое обстоятельство сыграло ключевую роль в нарушении традиций и объективности науки. С этих позиций в настоящее время по-другому осмысливаются трудные судьбы ученых А. Н. Веселовского, П. А. Флоренского, М. М. Бахтина, Г. Г. Шпета, В. Я. Проппа, А. Ф. Лосева, О. М. Фрейденберг, В. М. Жирмунского, Е. М. Мелетинского, Р. О. Якобсона, В. В. Иванова и многих др. – осужденных и обвиненных в космополитизме, компаративизме, структурализме. Объектами репрессий оказались не только ученые, но и идеи, и направления. Сегодня ясно осознаются причины, почему умалчивались и были отвергнуты труды П. А. Флоренского, В. Г. Богораза, а новаторские идеи В. Я. Проппа «развивались лишь в рамках скользкого по поверхности явлений структуралистского направления» [43, с. 19]. Более того, в настоящее время становится очевидным и тот факт, что интерес зарубежной филологии к ряду «забытых» теоретических открытий соотечественников был значительно выше, и их опыт позднее «заново был открыт» зарубежными филологами (научное наследие П. А. Флоренского, А. Н. Веселовского, А. А. Потебни, М. М. Бахтина, А. Ф. Лосева, В. Я. Проппа, Ю. М. Лотмана, Е. М. Мелетинского и др.) по теории сказительства, исторической поэтике, формульной теории, нарратологии, структурно-семиотическому и типологическому исследованиям фольклора [44, с. 3]. Такая тенденция показательна для современных исследований, еще раз подтверждая важность приоритетных идей ученых, неоправданно недооцененных в свое время.

Выдвинутый В. Я. Проппом аргументированный тезис о генетической связи устного народного творчества с языком может выступить в пользу расширения знаний через естественнонаучное осмысление природы фольклора. Язык, являющийся объектом исследований и гуманитарного и естественнонаучного направлений, с динамичным проблемным полем, сегодня исследуется с самых различных ракурсов, что привело к возникновению новых витков системных исследований. И этот позитивный пример заставляет по-другому взглянуть на устоявшиеся научные традиции якутской фольклористики. Известно, что «Любая наука сильна именно многообразием точек зрения, подходов, направлений, благодаря которым обеспечивается ее развитие, движение вперед» [45, с. 18]. Положительный опыт накапливается и в апробировании общенаучных методов, например, синергетики, в ряде гуманитарных дисциплин (история, педагогика, психология, философия, социология, лингвистика), в результате которых получены сходные идеи, принципы и обобщения как со стороны гуманитарных, так и со стороны естественных наук по отношению к единому объекту исследований. Отрадно, что сегодня развиваются этнофольклористика, лингвофольклористика, психофольклористика, социофольклористика [2, с. 7].

В истории якутской фольклористики первые признаки поворота к углубленному изучению мифологической системы эпоса олонхо с позиций естественных наук, можно видеть в работах Н. А. Алексеева [46], А. С. Поповой [47], Т. С. Поповой [48], которые указывают на становление новой постановки задач в решении фольклористических проблем, расцениваемых как один из перспективных направлений сравнительных исследований эпоса олонхо.

Заключение

Таким образом, проведенный анализ позволяет констатировать, что широта научной проблемы, уровень научной методологии трудов отечественных фольклористов свидетельствуют об их выходе на уровень метанаучного синкретизма, демонстрирующего опережающее движение научной мысли отечественных фольклористов по отношению к тенденциям развития гуманитаристики своих времен, оказавшее кардинальное влияние на совершенствование мирового гуманитарного познания. Тенденция характерности междисциплинарности и космополитической направленности фольклористики, оперирования и использования ведущими фольклористами знаний и методологий точных наук, в целом созвучно с современной концепцией развития сегодняшней науки. Подход филологов демонстрирует осмысление общности истока мифологических и естественнонаучных знаний с одной стороны, с другой – их взаимодополняемость в единой системе (культуре). И в этом смысле показательны обобщающие исследования Ч. Дарвина «The Origin of Species» (1859) и «The Descent of Man» (1871), где впервые был осуществлен призыв к применению естественнонаучного подхода к исследованиям человеческой культуры, где изучение культуры позиционировалось в виде естественного продолжения эволюции биологических видов. Истоки культуры, где «культурный продукт» еще не порвал генетических связей с «природно-биологическим» отражаются и в труде Э. Тэйлора «Primitive Culture» (1871) [49, с. 31].

В таком ракурсе обобщающий обзор общей направленности научных стратегий фольклористов может служить подспорьем в качестве теоретико-методологической базы для новых новаторских разработок в виде продолжения намеченных ими идей, на пути привлечения и внедрения естественнонаучного массива знаний и методов в фольклористических сравнительных исследованиях, что в свою очередь способствовало бы объективности исследований по якутскому фольклору, а далее и возможному выведению единого синергетического метаязыка культуры в русле постнеклассических идей современной науки.

Литература

1. Пропп В. Я. Фольклор и действительность. Избранные статьи. – Москва : Наука, 1976. – 327 с.
2. Ковалёва Р. М., Приемко О. В. Интегративная фольклористика : учебно-метод. пособие. – Минск : Белорусский государственный университет, 2017. – 239 с.
3. Топорков А. Л. Фольклористика в междисциплинарном диалоге // Труды Отделения историко-филологических наук РАН-2015 / отв. ред. В. А. Тишков. – Москва : Наука, 2016. – С. 23-41.

4. Неклюдов С. Ю. Фольклор и его исследования : век двадцатый // Экология культуры. – 2006. – № 2 (39). – С. 121-127.
5. Неклюдов С. Ю. Поле гуманитарного знания и стратегии исследования народной культуры // Вестник РГГУ. Серия : Культурология. Искусствоведение. Музеология. – 2008. – № 10. – С. 11-24.
6. Пропп В. Я. Русский героический эпос. – Москва : Гос. изд-во худ. лит-ры, 1958. – 603 с.
7. Жирмунский В. М. Тюркский героический эпос. Избранные труды. – Ленинград : Наука, 1974. – 727 с.
8. Мелетинский Е. М. Происхождение героического эпоса : Ранние формы и архаические памятники. – Москва : Изд-во вост. лит-ры, 1969. – 462 с.
9. Эйнштейн А. Физика и реальность : сб. ст. / пер., сост. и коммент. У. А. Франкфурта. – Москва : Наука, 1965. – 359 с.
10. Надель-Червиньска М. Структура Вселенной (метаязыковые аспекты) и мифологические истоки современной науки // Лингвокультурология. – 2009. – Вып. 3. – С. 170-195.
11. Марков М. А. Будущее науки (ускорители элементарных частиц следующих поколений) // Успехи физических наук. – 1973. – Т. 111. – № 4. – С. 719-742.
12. Гейзенберг В. Физика и философия. Часть и целое. – Москва : Наука, Гл. ред. физ.-мат. лит-ры, 1989. – 400 с.
13. Weizsäcker, C. F. Die Einheit der Natur. – München : Carl Hanser Verlag GmbH & Co. KG, 1971. – 492 p. (На нем. яз.)
14. Блохинцев Д. И. Две ветви познания мира // Техника молодежи. – 1980. – № 11. – С. 55-64.
15. Злобин Н. С. Культурные смыслы науки. – Москва : ОЛМА-ПРЕСС, 1997. – 288 с.
16. Степин В. С. Основания науки и их социокультурная размерность // Научные и вненаучные формы мышления : материалы международного симпозиума. – Москва-Киль : Институт философии РАН, 1996. – С. 3-12.
17. Якунин В. И. Новая гуманитаристика как производительная сила общества // Гуманитарные и естественные науки : проблемы синтеза : материалы Всероссийской научной конференции (Москва, 3 апреля 2012 г.). – Москва : Научный эксперт, 2012. – С. 8-17.
18. Рупташ О. В. Интеграция гуманитарных и естественных наук : к вопросу об основаниях // Приволжский научный вестник. – 2013. – № 10 (26). – С. 68-73.
19. Путилов Б. Н. Методология сравнительно-исторического изучения фольклора. – Ленинград : Наука, Ленинградское отделение, 1976. – 243 с.
20. Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу : в 3 т. Т. 1 / Репринт издания 1865 г. с испр. – Москва : Индрик, 1994. – 801 с.
21. Иванов В. В. О научном ясновидении Афанасьева, сказочника и фольклориста // Литературная учеба. – 1982. – № 1. – С. 157-161.
22. Флоренский П. А. Мнимости в геометрии. – Москва : Поморье, 1922. – 70 с.
23. Флоренский П. А. Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях. – Москва : Прогресс, 1993. – 324 с.
24. Иванов В. В. Категория времени в искусстве и культуре XX в. // Ритм, пространство и время в литературе и искусстве / Отв. ред. Б. Ф. Егоров. – Ленинград : Наука, 1974. – С. 39-67.
25. Богораз В. Г. Эйнштейн и религия : Применение принципа относительности к исследованию религиозных явлений. – Москва ; Петербург : Издательство Л. Д. Френкель, 1923. – Т. 1. – 120 с.
26. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. – Москва : Гл. ред. вост. лит-ры, 1976. – 403 с.
27. Веселовский А. Н. Историческая поэтика / ред., вступ. ст. и примеч. В. М. Жирмунского. – Ленинград : Гослитиздат, 1940. – 648 с.
28. Пропп В. Я. Морфология волшебной сказки. 2-е изд. – Москва : Наука, 1969. – 168 с.
29. Бахтин М. М. Формы времени и хронотопа в романе : Очерки по исторической поэтике // М. М. Бахтин. Вопросы литературы и эстетики. – Москва : Худ. лит-ра, 1975. – С. 234-407.
30. Лосев А. Ф. Миф. Число. Сущность. – Москва : Мысль, 1994. – 919 с.
31. Лосев А. Ф. Диалектика мифа. – Москва : Мысль, 2001. – 558 с.
32. Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука. – Москва : Мысль, 1993. – 958 с.
33. Лосев А. Ф. Страсть к диалектике. Литературные размышления философа. – Москва : Советский писатель, 1990. – 320 с.

34. Леви-Стросс К. Первобытное мышление / пер. вступ. ст. и примеч. А. Б. Островского. – Москва : Республика, 1994. – 384 с.
35. Лотман Ю. М. Структура художественного текста // Ю. М. Лотман. Об искусстве. – Санкт-Петербург : Искусство – СПб, 1998. – 704 с.
36. Лотман Ю. М. Письма. – Москва : Языки славянской культуры, 1997. – 793 с.
37. Иванов В. В., Топоров В. Н. Инвариант и трансформации в мифологических и фольклорных текстах // Типологические исследования по фольклору : сб. ст. памяти В. Я. Проппа / сост. Е. М. Мелетинский, С. Ю. Неклюдов. – Москва : Гл. ред. вост. лит-ры, 1975. – С. 44-77.
38. Королев К. М. Энциклопедия символов, знаков, эмблем. – Москва : Эксмо, 2005. – 608 с.
39. Мелетинский Е. М. «Я с юности проникся мечтой о превращении гуманитарных наук в точные...» // Новая газета. – 1993. – № 38. – С. 5.
40. Неклюдов С. Ю. Почему мифы разных народов похожи друг на друга // Arzamas. Курс № 6 : Мифы Южной Америки [Электронный ресурс]. URL : <http://arzamas.academy/materials/123> (дата обращения : 22.04.2020).
41. Арутюнова Н. Д. Язык и мир человека. 2-е изд. – Москва : Языки русской культуры, 1999. – 896 с.
42. Фрумкина Р. М. Роль статистических методов в современных лингвистических исследованиях // Математическая лингвистика : сб. ст. / отв. ред. С. Шаумян. – Москва : Наука, 1975. – С. 156-183.
43. Паршин А. Н. Путешествие Данте в Ад : поэзия мифа и точность естествознания // П. А. Флоренский : философия, наука, техника / ред., сост. В. А. Росов, П. В. Флоренский. – Ленинград : Ленинградский отдел Института истории естествознания и техники АН СССР, 1989. – 82 с.
44. Топорков А. Л. Русские фольклористы : Биобиблиографический словарь // Антропологический форум. – 2009. – № 11. – С. 1-10.
45. Болдырев Н. Н. Концептуальное пространство когнитивной лингвистики // Вопросы когнитивной лингвистики. – 2004. – № 1. – С. 18-36.
46. Алексеев Н. А. Шаманизм в системе традиционной религии народов Сибири // Северо-Восточный гуманитарный вестник. – 2012. – № 1 (4). – С. 24-27.
47. Попова А. С. Логико-гносеологический анализ космологического содержания олонхо : автореф. дисс. ... к. филос. н. – Якутск, 1996. – 14 с.
48. Попова Т. С. Картина мира на языке мифа : взгляд саха. – Якутск : Изд-во ЯГУ, 2009. – 84 с.
49. Топоров В. Н. Мировое дерево : Универсальные знаковые комплексы. Т. 2. – Москва : Рукописные памятники Древней Руси, 2010. – 496 с.

References

1. Propp V. Ya. *Fol'klor i deistvitel'nost'. Izbrannye stat'i* [Folklore and reality. Selected Articles]. Moscow, Nauka, 1976, 327 p. (In Russ.)
2. Kovaleva R. M., Priemko O. V. *Integrativnaya fol'kloristika: uchebno-metod. posobie* [Integrative folklore: educational-methodical manual]. Minsk, Belorusskii gosudarstvennyi universitet, 2017, 239 p. (In Russ.)
3. Toporkov A. L. *Fol'kloristika v mezhdistiplinarnom dialoge* [Folklore in an interdisciplinary dialogue]. In: *Trudy Otdeleniya istoriko-filologicheskikh nauk RAN-2015* [Proceedings of the Department of Historical and Philological Sciences RAS-2015]. Otv. red. V. A. Tishkov. Moscow, Nauka, 2016, pp. 23-41. (In Russ.)
4. Neklyudov S. Yu. *Fol'klor i ego issledovaniya: vek dvadtsatyi* [Folklore and its Studies: Twentieth Century]. In: *Ekologiya kul'tury* [Ecology of culture]. 2006, No. 2 (39), pp. 121-127. (In Russ.)
5. Neklyudov S. Yu. *Pole gumanitarnogo znaniya i strategii issledovaniya narodnoi kul'tury* [The field of humanitarian knowledge and research strategies of folk culture]. In: *Vestnik RGGU. Seriya "Kul'turologiya. Iskustvovedenie. Muzeologiya"* [Bulletin of the RSHU. Series "Culturology. Art criticism. Museology"]. 2008, No. 10, pp. 11-24. (In Russ.)
6. Propp V. Ya. *Russkii geroicheskii epos* [Russian heroic epic]. Moscow, Gos. izd-vo khud. lit-ry, 1958, 603 p. (In Russ.)
7. Zhirmunsky V. M. *Tyurkskii geroicheskii epos. Izbrannye trudy* [Turkic heroic epic. Selected Works]. Leningrad, Nauka, 1974, 727 p. (In Russ.)
8. Meletinsky E. M. *Proiskhozhdenie geroicheskogo eposa: Rannie formy i arkhaiskie pamyatniki* [Origin of the Heroic Epic: Early Forms and Archaic Monuments]. Moscow, Izd-vo vost. lit-ry, 1969, 462 p. (In Russ.)

9. Einstein A. *Fizika i real'nost': sb. st.* [Physics and reality: Coll. articles]. Per., sost. i komment. U. A. Frankfurta. Moscow, Nauka, 1965, 359 p. (In Russ.)
10. Nadel'-Chervin'ska M. *Struktura Vselennoi (metazykovye aspekty) i mifologicheskie istoki sovremennoi nauki* [The structure of the universe (metalanguage aspects) and the mythological sources of modern science]. In: *Lingvokul'turologiya* [Linguoculturology]. 2009, vol. 3, pp. 170-195. (In Russ.)
11. Markov M. A. *Budushchee nauki (uskoriteli elementarnykh chastits sleduyushchikh pokolenii)* [Future of science (accelerators of elementary particles of the next generations)]. In: *Uspekhi fizicheskikh nauk* [Advances in Physical Sciences]. 1973, vol. 111, No. 4, pp. 719-742. (In Russ.)
12. Geizenberg V. *Fizika i filosofiya. Chast' i tseloe* [Physics and Philosophy. Part and whole]. Moscow, Nauka, Gl. red. fiz.-mat. literatury, 1989, 400 p. (In Russ.)
13. Weizsäcker, C. F. *Die Einheit der Natur*. München, Carl Hanser Verlag GmbH & Co. KG, 1971, 492 p. (In German)
14. Blokhintsev D. I. *Dve vetvi poznaniya mira* [Two branches of knowledge of the world]. In: *Tekhnika molodezhi* [Technology of youth]. 1980, No. 11, pp. 55-64. (In Russ.)
15. Zlobin N. S. *Kul'turnye smysly nauki* [The cultural meanings of science]. Moscow, OLMA-PRESS, 1997, 288 p. (In Russ.)
16. Stepin V. S. *Osnovaniya nauki i ikh sotsiokul'turnaya razmernost'* [Foundations of science and their sociocultural dimension]. In: *Nauchnye i vnauchnye formy myshleniya: materialy mezhdunarodnogo simpoziuma* [Scientific and extra-scientific forms of thinking: materials of the international symposium]. Moscow-Kil', Institut filosofii RAN, 1996, pp. 3-12. (In Russ.)
17. Yakunin V. I. *Novaya gumanitaristika kak proizvoditel'naya sila obshchestva* [New humanitarian studies as the productive force of society]. In: *Gumanitarnye i estestvennye nauki: problemy sinteza: materialy Vserossiiskoi nauchnoi konferentsii (Moskva, 3 aprelya 2012 g.)* [Humanitarian and Natural Sciences: Problems of Synthesis: Materials of the All-Russian Scientific Conference (Moscow, April 3, 2012)]. Moscow, Nauchnyi ekspert, 2012, pp. 8-17. (In Russ.)
18. Ruptash O. V. *Integratsiya gumanitarnykh i estestvennykh nauk: k voprosu ob osnovaniyakh* [Integration of the humanities and natural sciences: to the question of foundations]. In: *Privolzhskii nauchnyi vestnik* [Volga Scientific Herald]. 2013, No. 10 (26), pp. 68-73. (In Russ.)
19. Putilov B. N. *Metodologiya sravnitel'no-istoricheskogo izucheniya fol'klora* [Methodology of the comparative historical study of folklore]. Leningrad, Nauka, Leningradskoe otdelenie, 1976, 243 p. (In Russ.)
20. Afanas'ev A. N. *Poeticheskie vozzreniya slavyan na prirodu: v 3 t. T. 1* [Poetic views of the Slavs on nature: in 3 vol. Vol. 1]. Reprint izdaniya 1865 g. s ispr. Moscow, Indrik, 1994, 801 p. (In Russ.)
21. Ivanov V. V. *O nauchnom yasnovidenii Afanas'eva, skazochnika i fol'klorista* [On the scientific clairvoyance of Afanasyev, the storyteller and the folklorist]. In: *Literaturnaya ucheba* [Literary study]. 1982, No. 1, pp. 157-161. (In Russ.)
22. Florensky P. A. *Mnimosti v geometrii* [Imaginary Geometry]. Moscow, Pomor'e, 1922, 70 p. (In Russ.)
23. Florensky P. A. *Analiz prostranstvennosti i vremeni v khudozhestvenno-izobrazitel'nykh proizvedeniyakh* [The analysis of spatiality and time in fiction]. Moscow, Progress, 1993, 324 p. (In Russ.)
24. Ivanov V. V. *Kategoriya vremeni v iskusstve i kul'ture XX v.* [Category of time in art and culture of the XX century]. In: *Ritm, prostranstvo i vremya v literature i iskusstve* [Rhythm, space and time in literature and art]. Otv. red. B. F. Egorov. Leningrad, Nauka, 1974, pp. 39-67. (In Russ.)
25. Bogoraz V. G. *Einshtein i religiya: Primenenie printsipa otноситel'nosti k issledovaniyu religioznykh yavlenii* [Einstein and Religion: Applying the Principle of Relativity to the Study of Religious Phenomena]. Moscow, Peterburg, Izdatel'stvo L. D. Frenkel', 1923, vol. 1, 120 p. (In Russ.)
26. Meletinskii E. M. *Poetika mifa* [The poetics of myth]. Moscow, Gl. red. vost. lit-ry, 1976, 403 p. (In Russ.)
27. Veselovskii A. N. *Istoricheskaya poetika* [Historical poetics]. Red., vstup. st. i primech. V. M. Zhirmunskogo. Leningrad, Goslitizdat, 1940, 648 p. (In Russ.)
28. Propp V. Ya. *Morfologiya volshebnoi skazki* [Morphology of a fairy tale]. 2-e izd. Moscow, Nauka, 1969, 168 p. (In Russ.)
29. Bakhtin M. M. *Formy vremeni i khronotopa v romane: Ocherki po istoricheskoi poetike* [Forms of time and chronotope in the novel: Essays on historical poetics]. In: Bakhtin M. M. *Voprosy literatury i estetiki* [Questions of literature and aesthetics]. Moscow, Khud. lit-ra, 1975, pp. 234-407. (In Russ.)
30. Losev A. F. *Mif. Chislo. Sushchnost'* [Myth. Number. Essence]. Moscow, Mysl', 1994, 919 p. (In Russ.)

31. Losev A. F. *Dialektika mifa* [Dialectic of myth]. Moscow, Mysl', 2001, 558 p. (In Russ.)
32. Losev A. F. *Antichnyi kosmos i sovremennaya nauka* [Antique space and modern science]. Moscow, Mysl', 1993, 958 p. (In Russ.)
33. Losev A. F. *Strast' k dialektike. Literaturnye razmyshleniya filosofa* [Passion for dialectics. Philosophical Literary Thoughts]. Moscow, Sovetskii pisatel', 1990, 320 p. (In Russ.)
34. Levi-Stross K. *Pervobytnoe myshlenie* [Primitive thinking]. Per. vstup. st. i primech. A. B. Ostrovskogo. Moscow, Respublika, 1994, 384 p. (In Russ.)
35. Lotman Yu. M. *Struktura khudozhestvennogo teksta* [Structure of a literary text]. In: Lotman Yu. M. *Ob iskusstve* [About art]. Saint Petersburg, Iskusstvo – SPB, 1998, 704 p. (In Russ.)
36. Lotman Yu. M. *Pis'ma* [Letters]. Moscow, Yazyki slavyanskoi kul'tury, 1997, 793 p. (In Russ.)
37. Ivanov V. V., Toporov V. N. *Invariant i transformatsii v mifologicheskikh i fol'klornykh tekstakh* [Invariant and transformations in mythological and folklore texts]. In: *Tipologicheskie issledovaniya po fol'kloru: sb. st. pamyati V. Ya. Proppa* [Typological studies on folklore: collection of books. articles in memory of V. Ya. Propp]. Sost. E. M. Meletinskii, S. Yu. Neklyudov. Moscow, Gl. red. vost. lit-ry, 1975, pp. 44-77. (In Russ.)
38. Korolev K. M. *Entsiklopediya simvolov, znakov, emblem* [Encyclopedia of characters, signs, emblems]. Moscow, Eksmo, 2005, 608 p. (In Russ.)
39. Meletinsky E. M. "Ya s yunosti proniksyu mechtoi o prevrashchenii gumanitarnykh nauk v tochnye..." ["From my youth I was filled with the dream of turning the humanities into the exact..."]. In: *Novaya gazeta* [New Newspaper]. 1993, No. 38, p. 5. (In Russ.)
40. Neklyudov S. Yu. *Pochemu mify raznykh narodov pokhozhi drug na druga* [Why myths of different nations are alike]. In: *Arzamas. Kurs № 6: Mify Yuzhnoi Ameriki* [Arzamas. Course 6: Myths of South America] [Web resource]. URL: <http://arzamas.academy/materials/123> (accessed April 22, 2020). (In Russ.)
41. Arutyunova N. D. *Yazyk i mir cheloveka* [Language and the world of man]. 2-e izd. Moscow, Yazyki russkoi kul'tury, 1999, 896 p. (In Russ.)
42. Frumkina R. M. *Rol' statisticheskikh metodov v sovremennykh lingvisticheskikh issledovaniyakh* [Role of statistical methods in modern linguistic research]. In: *Matematicheskaya lingvistika: sb. st.* [Mathematical Linguistics: collection of articles]. Otv. red. S. Shaumyan. Moscow, Nauka, 1975, pp. 156-183. (In Russ.)
43. Parshin A. N. *Puteshestvie Dante v Ad: poeziya mifa i tochnost' estestvoznaniya* [Dante's Journey to Hell: The Poetry of Myth and the Accuracy of Natural Science]. In: *P. A. Florenskii: filosofiya, nauka, tekhnika* [P. A. Florensky: Philosophy, Science, Technology]. Red., sost. V. A. Rosov, P. V. Florenskii. Leningrad, Leningradskii otdel Instituta istorii estestvoznaniya i tekhniki AN SSSR, 1989, 82 p. (In Russ.)
44. Toporkov A. L. *Russkie fol'kloristy: Biobibliograficheskii slovar'* [Russian folklorists: Biobibliographic dictionary]. In: *Antropologicheskii forum* [Anthropological forum]. 2009, No. 11, pp. 1-10. (In Russ.)
45. Boldyrev N. N. *Kontseptual'noe prostranstvo kognitivnoi lingvistiki* [Conceptual space of cognitive linguistics]. In: *Voprosy kognitivnoi lingvistiki* [Questions of cognitive linguistics]. 2004, No. 1, pp. 18-36. (In Russ.)
46. Alekseev N. A. *Shamanizm v sisteme traditsionnoi religii narodov Sibiri* [Shamanism in the system of traditional religion of the peoples of Siberia]. In: *Severo-Vostochnyi gumanitarnyi vestnik* [North-Eastern Humanitarian Bulletin]. 2012, No. 1 (4), pp. 24-27. (In Russ.)
47. Popova A. S. *Logiko-gnoseologicheskii analiz kosmologicheskogo sodержaniya olonkho*: [Logical and epistemological analysis of the cosmological content of olonkho]. Avtoref. diss. ... k. filos. n. Yakutsk, 1996, 14 p. (In Russ.)
48. Popova T. S. *Kartina mira na yazyke mifa: vzglyad sakha* [Picture of the world in the language of myth: view of Sakha]. Yakutsk, Izd-vo YaGU, 2009, 84 p. (In Russ.)
49. Toporov V. N. *Mirovoe derevo: Universal'nye znakovye komplekсы. T. 2* [World tree: universal iconic complexes. Vol. 2]. Moscow, Rukopisnye pamyatniki Drevnei Rusi, 2010, 496 p. (In Russ.)

УДК 81'37:398.224(=571.512)
DOI 10.25587/g9152-5906-4720-n

Е. Е. Жиркова

Северо-Восточный федеральный университет им. М. К. Аммосова

СЕМАНТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ОБРАЗНОЙ ЛЕКСИКИ ОЛОНХО «НЮСЕР БЁГЁ» (в сравнении с ономотопами японского языка)

Аннотация. В статье представлены результаты компонентного анализа значений образной лексики якутского языка в сравнении с ономотопозитической лексикой японского языка на материале текста олонхо «Бюдюрюйбэт Нюсер Бёгё» сказителя Н. М. Тарасова и его перевода на японский язык. Цель исследования, предпринятого в рамках данной статьи, заключается в выявлении посредством компонентного анализа особенностей значения образной и ономотопозитической лексики в эпическом тексте, а также в определении универсального и специфичного в исследуемом материале двух неродственных языков. Актуальность обуславливается относительной малоизученностью содержательной характеристики образной лексики якутского языка, а также интересом к изучению семантической структуры слова в сравнительном аспекте. Применяемый метод компонентного анализа предполагает выделение интегральных и дифференциальных признаков значения, отличающих образную лексику от нейтральной. Для анализа значения слов использованы словарные дефиниции из «Большого толкового словаря якутского языка» и словарей ономотопозитических слов японского языка.

В ходе исследования выделено 26 единиц образных слов якутского языка и 18 единиц ономотопозитических слов. Из них только в трех случаях перевод образной лексики произведен посредством ономотопозитической. В остальных случаях образная лексика переведена с помощью близкой по значению, нейтральной лексики. Установлено, что образную и ономотопозитическую лексику объединяет наличие в их значении дополнительной дифференцирующей семы, указывающей на объект действия или описания, а также полисемичность за счет перехода от значения звукоподражания к представлениям о движении, состоянии или внешней форме. Отличительными чертами ономотопозитической лексики японского языка можно считать выделение семы, характеризующей психофизическое состояние объекта. Якутская образная лексика отличается тем, что в основном опирается на описание внешнего вида, физическую характеристику человека.

Ключевые слова: эпос, олонхо, якутский язык, японский язык, образная лексика, ономотопозитические слова, перевод, компонентный анализ, значение слова, интегральная сема, дифференциальная сема.

Е. Е. Zhirkova

Semantic features of the figurative vocabulary in the *Nyuser Bogyo* olonkho (in comparison with Japanese onomatopes)

Abstract. The article presents the results of a component analysis of the meanings of the figurative vocabulary of the Yakut language on the material of the olonkho *Budyuryubet Nyuser Bogyo* by the narrator N. M. Tarasov. Onomatopoeitic vocabulary of the Japanese language, found in the translation of the text of this olonkho into Japanese, is used as comparative material. The purpose of the study undertaken in the framework of this article is to identify, using component analysis, the features of the meaning of figurative and onomatopoeitic vocabulary in an epic text, as well as to determine the universal and specific Yakut and Japanese languages in the studied

ЖИРКОВА Евгения Егоровна – н. с. сектора «Лингвофольклористика» Научно-исследовательского института Олонхо Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова, Якутск, Россия.

E-mail: jenyasyr@mail.ru

ZHIRKOVA Evgeniya Egorovna – Researcher of the “Linguofolkloristics” sector, Olonkho Research Institute, North-Eastern Federal university, Yakutsk, Russia.

E-mail: jenyasyr@mail.ru

vocabulary. The relevance is determined by the relatively poorly understood content characteristics of the figurative vocabulary of the Yakut language, as well as by the interest in studying the semantic structure of the word in a comparative aspect. The applied method of component analysis involves the allocation of integral and differential signs of meaning that distinguish figurative vocabulary from neutral. This method is also used to detect similar and distinct features in the figurative vocabulary of the Yakut language and onomatopoeitic vocabulary of the Japanese language. To analyze the meaning of words, dictionary definitions from the *Big Explanatory Dictionary of the Yakut Language* and dictionaries of onomatopoeitic words of the Japanese language are used.

During the study, 26 units of figurative words of the Yakut language and 18 units of onomatopoeitic words were identified. Of these, only in three cases the translation of figurative vocabulary was made through onomatopoeitic. In other cases, figurative vocabulary was translated using similarly meaning neutral vocabulary. It was established that figurative and onomatopoeitic vocabulary are united by the presence in their meaning of an additional differentiating seme indicating an object of action or description, as well as polysemy due to the transition from the value of onomatopoeia to representations of movement, state or external form. The distinguishing features of the onomatopoeitic vocabulary of the Japanese language can be considered the allocation of seme, which characterizes the psychophysical state of the object. The Yakut figurative vocabulary is distinguished by the fact that it is mainly based on a description of the appearance and physical characteristics of a person.

Keywords: epic, olonkho, Yakut language, Japanese language, figurative vocabulary, onomatopoeitic words, translation, component analysis, word meaning, integral seme, differential seme.

Введение

В данной статье предпринята попытка выделить семантические составляющие образной лексики якутского языка в эпическом тексте на примере олонхо «Бюдюрүйбэт Нюсэр Бёгё» («Бүдүрүйбэт Нүһэр Бөҕө») сказителя Н. М. Тарасова [1] с целью определения особенностей их использования. Дополнительно был привлечен материал ономатопэтической лексики японского языка, извлеченный из перевода данного произведения на японский язык, для выявления типологически общего и частного в рассматриваемых единицах двух неродственных языков. Определение семантических составляющих образной лексики позволит выявить особенности данной лексики, в основе которой лежит сложный многокомпонентный образ значения представления или действия. Именно эта сложность значения выделяет образную лексику от общепотребительной нейтральной и является особенностью и богатством якутского языка.

Выбор в качестве материала исследования эпического текста определяется тем, что язык олонхо является вершиной устной словесности якутского народа, в котором сохранилась уникальная по богатству лексика, свидетельствующая о мастерском владении сказителя художественным словом и о характерной особенности его индивидуального творчества. Образная лексика в языке олонхо занимает особое место. Умение одним словом ярко изобразить сложную картину фрагмента действительности, с присущей ей эмоционально-экспрессивной характеристикой, которую эпическая аудитория сумеет понять и представить, является своеобразным показателем уровня мастерства сказителя. Выбор олонхо «Бюдюрүйбэт Нюсэр Бёгё» обусловлен тем, что это единственный эпический текст, переведенный на японский язык.

Актуальность исследования определяется тем, что содержательная характеристика образной лексики якутского языка изучена не в полном объёме. Кроме того, обращение к семантической структуре слов (с привлечением иноязычного материала для сравнения) представляет интерес в аспекте выявления межъязыковых универсалий и национальной специфики.

В исследовании, предпринятом в рамках предлагаемой статьи, применен метод компонентного анализа образной лексики, ориентированного на выделение ее интегральных и дифференциальных признаков, отличающих образную лексику от нейтральной. Данный метод используется также для обнаружения сходных и отличных черт в образной лексике якутского языка и ономатопэтической лексике японского языка. При компонентном анализе использованы словарные дефиниции, представленные в «Большом толковом словаре якутского языка» [2]. Определения значений японских ономатопэтических слов взяты из «Nihongo onomatore jiten» [3] («Словаря ономатопэтиков японского языка») и переведены автором статьи. Для полноты определения ономатопэтических слов языка в работе также использован «Толковый японско-русский словарь ономатопэтических слов» [4], составленный Н. Г. Румак и О. П. Зотовой (далее – ТЯРСОС).

Образная лексика якутского языка и оноματοпоэтические слова японского языка

Образная лексика якутского языка представляет собой особый пласт слов, который наблюдается не во всех языках. В якутском языкознании структурно-семантическая характеристика образной лексики представлена в трудах Л. Н. Харитонова «Неизменяемые слова в якутском языке» [5], «Типы глагольной основы в якутском языке» [6] и «Формы глагольного вида в якутском языке» [7]. Особенностью изучения образной лексики, в отличие от многих родственных тюркских и других языков, является то, что звукоподражательная лексика рассматривается отдельно как самостоятельная часть речи. Л. Н. Харитонов выделяет собственно образные слова, которых в якутском языке немного, образные глаголы и образованные от них образные прилагательные и образные наречия. Они в целом составляют образную лексику якутского языка.

Среди собственно образных слов в семантическом плане Л. Н. Харитонов выделяет слова зрительного образа (движения; внешнего вида, формы и структуры предмета; выражения глаз, взгляда; цвето-светового представления) и чувственного восприятия (психофизиологического состояния и ощущения вкуса и запаха) [8, с. 377-381]. Соответственно, образные глаголы якутского языка он делит на три основные группы: образные глаголы движения, глаголы зрительного образа и глаголы чувственного восприятия [8, с. 223-224]. Внутри каждой группы как в собственно образных словах, так и в образных глаголах идет разделение еще на более мелкие группы по семантическому признаку. К примеру, одной из наиболее широко представленных групп является группа глаголов зрительного образа, внутри которой идет разделение на: глаголы, характеризующие внешний вид, форму и структуру предмета (*дагдай* «казаться, выглядеть крупным, объемным, увеличиваться в размерах» [2, Т. 3, с. 77]); глаголы, характеризующие телосложение и фигуру человека (*бысхай* «быть, казаться полным» [2, Т. 2, с. 756]); глаголы, характеризующие мимику и лицо человека (*арсай* «скалить редкие зубы при улыбке, смехе» [2, Т. 1, с. 560]); глаголы, характеризующие световое восприятие (*кылбай* «светиться ярко; сиять белизной, белеть; быть, казаться ярким, светлым; сиять новизной, свежестью» [2, Т. 5, с. 225-226]).

На тот факт, что на семантику образного слова в якутском языке определенным образом влияет его звуковая оболочка, обратил внимание и предпринял специальное изучение в этом направлении Л. А. Афанасьев [9]. В своей работе автор вводит понятия «идеофонемы», которая обладает образным содержанием, влияющим на значение слова, и «модели», представляющей собой некий набор согласных идеофоном, формирующих семантическую основу образного слова. Модель в речи актуализируется посредством огласовки. В зависимости от того, какие гласные вошли в состав модели, образ, заключенный в ней, получает соответствующее пространственное содержание. Слова, образованные путем огласовки модели, называются вариантами. Например, слова *баллай*, *боллой*, *бэллэй*, *бөллөй* являются вариантами модели *б-лл-й*. Все они выражают общее представление об округлых, раздутых губах или лице, но в зависимости от гласной идеофонемы меняют оттенок значения.

Изучение семантики образных прилагательных было проведено С. Д. Егиновой [10] с привлечением в качестве сравнительного материала примеров из бурятского и киргизского языков. В ее монографии образные прилагательные исследованы в антропоцентрическом и когнитивном аспектах с полной семантической характеристикой, национальной детерминированностью. Особо отмечается трудность перевода образных прилагательных на другие языки в силу сложности и многокомпонентности их семантического содержания.

На основании изложенного можно сказать, что образная лексика якутского языка не обойдена вниманием исследователей. Вместе с тем, вопрос семантики образной лексики в части выявления компонентных составляющих ее значения, как нам представляется, может быть предметом для самостоятельного изучения.

В японском языкознании данную группу слов принято называть *гитайго* (в переводе 'слово, подражающее поведению, состоянию или ситуации'), которая соотносится с *гионго* ('слово, подражающее различным звукам неживой природы') и *гисэйго* ('слово, подражающее голосам людей и животных') [11, с. 10], являющимися звукоподражательными словами. В отечественном языкознании применяется термин «оноματοпоэтическая лексика», объединяющая в

единую группу *гитайго*, *гионго* и *гисэйго*, т. е. образоподражательные и звукоподражательные слова. Единица оноματοпозэтической лексики называется оноματοп.

Оноματοпозэтической лексике японского языка посвящен целый ряд работ, как японских, так и отечественных ученых. В рамках нашего исследования для нас значимыми являются работы: С. В. Чиронова [12], в которой дана содержательная характеристика форманной структуры оноματοпозэтических слов японского языка; Н. Г. Румак [13], изучавшей вопрос эквивалентности перевода японской оноματοпозэтической лексики; Х. Киндаити [14], исследовавшего содержательную сторону звуков в составе оноματοпозэтических слов; Х. Кобаяси [15], рассмотревшего основные принципы функционирования оноματοпов.

Разделение оноματοпозэтических слов на лексико-семантические группы представляется сложным, т. к. существует множество вариантов семантической классификации. Сложность разделения на группы объясняется субъективным характером восприятия «соотношения связанной и не связанной со звуком коннотацией оноματοпа в рамках одного значения» [12, с. 20]. Наиболее универсальным является разделение на группы следующим образом: звукоподражания (звуки живой природы и звуки неживой природы) и звукоизобразительные слова (психические, сенсорные и эмоциональные; физические: живой природы и неживой природы).

Как видно, принцип разделения на группы по значению несколько отличается от якутской образной лексики. Отдельной большой группой выделяются звукоизобразительные слова, характеризующие психическое и эмоциональное состояние человека, а также сенсорное восприятие окружающего мира, что можно отметить как отличительную черту японской оноματοпозэтической лексики. Якутской образной лексике больше свойственен акцент на описание физического состояния, внешнего вида предмета или человека.

Семантические особенности образной и оноματοпозэтической лексики в тексте олонхо «Бюдюрюйбэт Нюсэр Бёгё»

Ранее текст олонхо «Бюдюрюйбэт Нюсэр Бёгё» («Бүдүрүйбэт Нүһэр Бөҕө») сказителя Н. М. Тарасова [1] становился объектом моего исследования с точки зрения эквивалентности и адекватности перевода единиц образной лексики на японский язык [16]. В данной статье, рассматриваются семантические особенности образной лексики, выявленной в тексте олонхо, в сравнении с оноματοпами, встречающимися в переводном японском тексте, с целью выделения минимальных семантических составляющих образных и оноματοпозэтических слов и установления универсальных и специфических черт данной лексики в якутском и японском языках.

Олонхо «Бюдюрюйбэт Нюсэр Бёгё» было записано в 1999 г. В. В. Илларионовым и Ямасита Мунэхиса, филологом-переводчиком, который перевел первую часть данного олонхо на японский язык. В 2001 г. переведенная часть была опубликована в книге «Исследования по эпохам». Особенностью данного текста олонхо является то, что перевод был осуществлен без языка-посредника, напрямую с якутского на японский, преподавателем университета Вако Ямасита Мунэхиса, хорошо владеющим якутским языком. По признанию самого переводчика, «чтобы быть близким к впечатлению от настоящего повествования, был сделан дословный перевод» [1, с. 205].

Первая переведенная часть олонхо содержит 1340 строк (в полном тексте олонхо – 3 125 строк), из которой было выделено 26 единиц образных слов якутского языка (с повторяющимися единицами – 32) и 18 единиц оноματοпозэтических слов (далее гитайго) японского языка (с повторяющимися единицами – 22).

Из всей переведенной на японский язык части текста олонхо мы обнаружили только в трех случаях перевод образной лексики посредством гитайго. Именно эти примеры являются для нас особенно ценными, т. к. при разбивке на минимальные семантические единицы они позволяют демонстрировать сходства и различия образной и оноματοпозэтической лексики якутского и японского языков.

<i>Айаннатан кэлбит киһи</i> быһыытынан	Nagatabi kara kaette kita hito	Как человек, вернувшийся с пути,
<i>Арбаһын тэбэнэн</i>	Kubisuji no hokori wo	Отряхнув спину,
<i>Ааданныы турар эбит,</i>	haraiotoshite	Стоял и медленно двигался .
<i>Суолтан кэлбит киһи</i> быһыытынан	Nosonoso shite iru no de ari, Tabi kara kaetta kita hito	Как человек, вернувшийся с дороги,
<i>Сонун тэбэнэн</i>	no yo:ni	Отряхнув тулуп,
<i>Суоданныы турар эбит</i> [1, с. 186].	Gaito: no hokori wo haraiotoshite	Стоял и еле-еле двигался [Пер. наш].
	Yoroyoro to shite iru no de aru [1, с. 186].	

Образный глагол *ааданнаа* в «Толковом словаре якутского языка» определяется как «двигаться медленно, размеренно, вразвалку (о крупнотелом, грузном медлительном человеке)» [2, Т. 1, с. 124]. Компонентный анализ данного слова показывает разделение на следующие семы: двигаться; медленное движение; движение вразвалку; грузный человек. Интегральной семой данного слова является общее значение «двигаться». Дифференцирующими семой выступает «медленное движение» и «движение вразвалку», определяющие характер движения. Именно эти семы отличают данное слово, к примеру, от *ааданхалаа* («двигаться энергично, порывисто, широкими шагами, но неловко и неуклюже (о крупном, полном, нескладном человеке)»). Еще одной дифференцирующей семой является объект, совершающий это действие, точнее фигура объекта, также определяющая характер этого действия.

В японском варианте текста олонхо подобрано гитайго *nosonoso*, введенное с помощью служебного глагола «делать» *suru*, что наделяет его функциями глагола. Это слово в японском словаре имеет значение «ходить медленно, двигаться неповоротливо, тяжелой походкой; быть несообразительным, двигаться вяло, медлительно» [пер. наш] [3, с. 366]. В ТЯРСОС дано более лаконичное определение «медленные движения, медлительность» [4, с. 308]. Из этих двух определений выводим интегральную сему гитайго *nosonoso* – общее значение «ходить, двигаться»; дифференцирующие семы – «медленное движение», «неповоротливость», «тяжелая походка» и «несообразительность». В ТЯРСОС также указывается, что при добавлении суффикса *-ri* и вспомогательного глагола *shita nosorinosori shita* приобретает значение «громоздкий», что приближает к значению якутского образного слова. Однако важным отличием значения японского ономатопоэтического слова остается сема «несообразительность», которая добавляет в значение слова психофизическое состояние объекта.

Здесь мы наблюдаем практически полное совпадение значений при переводе образного глагола на японский язык, которое позволяет более ярко, детально передать описанную ситуацию.

Во втором примере образный глагол *суоданнаа* имеет значение «двигаться, ходить медленно, размеренно или еле-еле, нехотя (о ком-либо крупном, высоко неуклюжем)» [2, Т. 9, с. 135]. Интегральной семой выступает значение «двигаться, ходить». Характер движения, ходьбы определяется как «размеренный», «нехотя». Объектом, совершающим действие, является «крупный, высокий человек». Дополнительной характеристикой к объекту действия будет «неуклюжесть». Значение слова *суоданнаа* имеет более сложную структуру и включает в себя помимо характера движения еще и подробную характеристику объекта, совершающего действие.

Японское гитайго *yoroyoro* означает «идти шаткой походкой, как будто сейчас упадет; быть неустойчивым; быть слабым, еле держаться на ногах» [пер. наш] [3, с. 500]. В ТЯРСОС дается следующее определение: «дрожание ног, потеря равновесия от физической слабости, усталости либо от потрясения» [4, с. 473]. Поэтому интегральная сема – «движение», определяющие характер этого движения дифференцирующие семы – «дрожание», «шаткость», «физическая слабость», «усталость», «потрясение», «неустойчивость». Японское гитайго описывает больше не движение, действие, а скорее физическое состояние описываемого.

При сравнении со значением якутского образного слова становится ясно, что значения якутского и японского слов совпадают не полностью. В якутском языке если речь идет о медленной

походке крупного человека, то в японском – на первый план выходит физическое состояние, вследствие чего описываемый объект дрожит или шатается.

Следующий пример помимо того, что перевод якутского образного слова произведен посредством гитайго, интересен еще и тем, что здесь мы сталкиваемся с полисемичным ономато-поэтическим словом.

Словосочетание *адаар хара тыа* ‘с торчащими в разные стороны ветками темный лес’, состоящее из образного прилагательного, прилагательного и существительного, является широко распространенным в олонхо и в художественной литературе. Входящее в состав этого словосочетания образное прилагательное *адаар* означает «торчащие в разные стороны, как бы разбросанные во все стороны (напр., о ветвах деревьев); торчащий множеством остроконечных пиков (о цепи гор)» [2, Т. 1, с. 281]. Общий интегральный признак прилагательного *адаар* является «внешняя форма предметов». В эту лексико-семантическую группу можно также отнести образные прилагательные *оллороот-боллороот* «ухабистый, неровный» [2, Т. 7, с. 256], *сэлтэгэр* «утолщенный, вздутый на конце» [2, Т. 9, с. 561] и др. Дифференцирующим признаком выступает «торчащая форма».

То же образное прилагательное *адаар* встречается еще несколько раз в исследуемом тексте олонхо в составе словосочетания *адаар муостаах* («рогатый крупный скот» [2, Т. 1, с. 281]), которое является устойчивым, часто встречаемым во многих текстах олонхо и в художественной литературе эпитетом. На японский язык это устойчивое словосочетание переведено с помощью экспликации: *ookina tsuno no haeta kachiku* ‘домашний скот, у которого выросли огромные рога’. В данном случае переводчик не стал использовать буквальное значение «имеющий рога, торчащие в разные стороны».

Словосочетание *адаар хара тыа* переведено как *kigi wa kushakusha ni midareta kuroi mori* (букв. «с беспорядочными деревьями черный лес»). Японский перевод состоит из следующих слов: существительное (*kigi* ‘деревья’), гитайго-наречие (*kushakusha ni*), глагол (*midareta* ‘быть в беспорядке’), прилагательное (*kuroi* ‘черный’), существительное (*mori* ‘лес’). Значение слова *kushakusha* широко: в японском словаре дается определение «1. звук при сжимании или комкании бумаги, одежды, винила и т. п., а также как результат этого складки, сильная мягкость бумаги, ткани, кожи и т. п.; 2. состояние расстроенности, меланхолии, раздраженности; 3. состояние беспорядочности, растрепанности; 4. жевать с неохотой еду; 5. ворчать тихо под носом, бормотать» [пер. наш] [3, с. 121], в ТЯРСОС – «1. весь в складках или морщинах, потерявший форму предмет; 2. состояние неуспокоенности, расстроенные чувства; 3. невнятное бормотание про себя; тж. нытье, жалобы» [4, с. 102-103]. Как видно из определений, *kushakusha* является полисемичным ономатопоэтическим словом. Как отмечает Н. Г. Румак, значения полисемических ономатопоэтических слов «развиваются по общим правилам, от более конкретного к абстрактному, путем метафорического и/или метонимического переноса» [17, с. 23]. Так, на примере слова *kushakusha* мы видим переход от звука к состоянию предмета, затем психологическому состоянию и далее к ассоциации с действием, связанным с жеванием и бормотанием. Такая схема перехода значения была описана Н. Г. Румак в ее статье о полисемичных ономатопоэтических словах, в которых были рассмотрены более трехсот многозначных единиц [17, с. 23].

Практически идентичный переход значения в якутской образной лексике отмечал Л. Н. Харитонов на примере слова *сын*: «*сын* в качестве звукоподражательного слова воспроизводит свистящий звук от быстрого короткого взмаха тонкого прутика» [6, с. 202]. По ассоциации движения предметов, производящих свистящий звук, «слово *сын* становится образным выражением движения, поражающего своей быстротой и легкостью: *сын гынан хаал* – быстро шмыгнуть, исчезнуть моментально, *сын гыннар* – схватить, взять что-либо очень легко и быстро. Далее, представление о быстром движении связывается с представлением о форме движущегося тела. Отсюда понятно возникновение образного слова *сын курдук* – “легкий”, “стройный”, “способный к быстрому движению” (о телосложении)» [6, с. 202]. Таким образом, в семантике слова *сын* совмещены три различных смысловых аспекта: звучание, движение, внешняя форма. Однако, как отмечает Л. Н. Харитонов, такое сочетание в якутском языке достаточно редко. Чаще всего звукоподражательные слова приобретают лишь одно образное значение [6, с. 202]. Многозначность образного слова, не имеющего звукоподражательного происхождения,

еще не стало объектом специального исследования, однако, при рассмотрении значений таких слов становится ясным, что многозначных образных слов немного. В основном, их многозначность определяется сужением или расширением значения за счет изменения объекта описания. Например, *килэй* «1. блестеть (о гладкой и прозрачной поверхности, напр., льда, стекла); 2. блестеть, разливаясь, растекаясь по поверхности чего-л. (напр., о воде, луже)»; 3. сверкать, блестеть (напр., о зубах, животе; о чем-л. на темном фоне) [2, Т. 4, с. 107].

Таким образом, в примере перевода якутского образного прилагательного *адаар* посредством полисемичного гитайго *kushakusha* использовано значение «состояние беспорядочности, растрепанности», которое чаще всего относится к волосам. Отсюда и аналогия со словом *адаар*, определяющимся как «торчащие в разные стороны».

Следующий пример примечателен тем, что образное прилагательное в этот раз передано нейтральной лексикой, что позволяет демонстрировать отличие образной лексики от нейтральной, общеупотребительной:

<i>Бу бухатыыр...</i>	Kono eiyu:...	Этот богатырь...
<i>Алта былас</i>	Roku hiro	В шесть маховых саженей
<i>Дарабар сарыннаах...</i>	Totemo hiroi kata ga ari,...	С широкими плечами, ...
[1, с. 179].	[1, с. 179].	[пер. наш].

Образное прилагательное *дарабар* в «Толковом словаре якутского языка» объясняется как «широкий, большой (о плечах); плечистый» [2, Т. 3, с. 108]. Образовано от образного глагола *дарай*, означающего «иметь широкие плечи; быть, казаться широкоплечим» [2, Т. 3, с. 108]. Из определения видим, что *дарабар* имеет интегральный признак «размер» в описании внешности человека. Дифференциальными семами являются «широкий» и «плечи». Нейтральное по значению слово *кэтит*, который в словаре указан как «1. широкий (большой в поперечнике); 2. *выс. стиль.* обширный, необозримый, беспредельный, безграничный (обычно о стране, океане, небе и др.); 3. *перен., выс. стиль.* прочный, основательный, крепкий (обычно о зажиточном хозяйстве); 4. *перен.* раздольный, с размахом; обширный» [2, Т. 5, с. 581], хоть и имеет широкое значение, но не указывает конкретный объект описывания. Отличие образного прилагательного от нейтрального заключается в том, что в семантике образного слова уже заложена сема «плечи», т. е. *дарабар* применим только к описанию размеров плеч, что делает его значение более узким и конкретным.

В японском переводе использовано словосочетание *totemo hiroi*, что означает «очень широкий». Прилагательное *hiroi* относится к нейтральной лексике, имеет значение «широкий; обширный; просторный; большой, поместительный (о помещении)», в основном, употребляется в описании размеров пространства (*hiroi heya* ‘широкая комната’), может употребляться в переносном значении (*gakumon no hiroi hito* ‘человек обширных знаний’). В якутском языке соотносится с прилагательным *кэтит*, т. к. не имеет семы «плечи».

Заключение

В исследуемом тексте олонхо и его переводе на японский язык обнаружено только три случая перевода образной лексики посредством гитайго, и в одном случае – перевод близким по значению нейтральным словом, не имеющим дифференциальных сем. Компонентный анализ значений обнаруженных единиц образной и ономотопозитической лексики показал разные результаты:

- в первом случае наблюдается практически полное совпадение значений, за исключением дополнительного дифференциального признака, добавляющего значение психофизического состояния;

- во втором случае значения якутского и японского слов совпадают не полностью в силу того, что на первый план значения гитайго выходит физическое состояние описываемого, а не движение;

- в третьем случае несмотря на полисемичность гитайго значение якутского образного слова в контексте, данном в олонхо, совпадает с японским;

- четвертый пример демонстрирует отличие образной лексики от нейтральной за счет дифференцирующих сем, уточняющих и конкретизирующих значение.

Таким образом, рассмотрев семантические составляющие образной лексики в тексте якутского олонхо с привлечением сравнительного материала оноματοпоэтических слов из перевода олонхо на японский язык, мы пришли к выводу, что отличительной чертой семантики образной лексики якутского языка, как и оноματοпоэтических слов японского языка, являются их дополнительные дифференцирующие семы, которые максимально детализируют объект действия или описания. Однако в японской оноματοпоэтической лексике существует ряд полисемичных слов, которые обладают общим семантическим признаком, но в зависимости от контекста могут применяться для обозначения разных предметов и явлений действительности. Якутская образная лексика с точки зрения сочетаемости с другими словами в большинстве случаев «предсказуема» за счет узких и конкретных значений слова. Вместе с тем, в ней также обнаруживаются полисемичные слова, которые имеют несколько значений за счет перехода звукоподражания к представлениям о движении или внешней формы, а также сужения или расширения значения при изменении описания объекта. Кроме того, в японской оноματοпоэтической лексике характерно выделение на первый план психофизического состояния человека. В этом отношении якутская образная лексика больше опирается на описание внешнего вида, физическую характеристику человека.

Перспективы дальнейшего исследования значения образной лексики якутского языка мы видим в обращении к большему объему материала данной лексики.

Литература

1. Бүдүрүйбэт Нүһэр Бөбө (текст олонхо на якутском и японском яз.) // Олонхо ытык эйгэтэ. – Якутск : Медиа-холдинг Якутия, 2010. – С. 164-208. (На якутском яз.)
2. Толковый словарь якутского языка. Т. 1-15 / Под ред. П. А. Слепцова. – Новосибирск : Наука, 2004-2018.
3. Nihongo onomatopoe jiten / Oono Masahiro. – Tokyo : Shogakukan, 2007. – 701 p.
4. Толковый японско-русский словарь оноματοпоэтических слов / Н. Г. Румак, О. П. Зотова. – Москва : МОНОГАТАРИ, 2012. – 496 с.
5. Харитонов Л. Н. Неизменяемые слова в якутском языке. Пособие для учителей. – Якутск : Гос. изд-во ЯАССР, 1943. – 84 с.
6. Харитонов Л. Н. Типы глагольной основы в якутском языке. – Москва ; Ленинград : Изд-во АН СССР, 1954. – 312 с.
7. Харитонов Л. Н. Формы глагольного вида в якутском языке. – Москва ; Ленинград : Наука, 1960. – 179 с.
8. Грамматика современного якутского литературного языка. Фонетика и морфология / ред. кол. : Е. И. Коркина, Е. И. Убрятова, Л. Н. Харитонов и др. – Москва : Наука, 1982. – 496 с.
9. Афанасьев Л. А. Фоносемантика образных слов якутского языка : автореф. дисс. ... к. филол. н. – Якутск, 1992. – 21 с.
10. Егинова С. Д. Образные прилагательные якутского языка. – Новосибирск : Наука, 2014. – 231 с.
11. Подшибякина А. А. Оноματοпоэтическая лексика в японском языке. – Москва : Муравей, 2003. – 33 с.
12. Чиронов С. В. Оноματοпоэтические слова в современном японском языке : проблемы функционирования : дисс. ... к. филол. н. – Москва : МГУ им. М. В. Ломоносова, 2004. – 221 с.
13. Румак Н. Г. Теоретические и практические проблемы межъязыковых соответствий (на примере оноματοпоэтической лексики японского языка) : дисс. ... к. филол. н. – Москва, 2007. – 155 с.
14. Kindaichi H. Giongo-gitaigo gaisetsu // Giongo-gitaigo Jiten. – Tokyo : Kadokawashoten, 1978. – С. 3-25. (На япон. яз.)
15. Kobayashi H. Kokugo sho:cho:on-no kenkyu // Gengogaku houhou rankou. – Tokyo : Sanseido, 1935. – pp. 1313-1359. (На япон. яз.)
16. Жиркова Е. Е. Особенности перевода образной лексики на японский язык текста олонхо «Бюдюрүйбэт Нюсэр Бөгө» Н. М. Тарасова // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова. – 2017. – № 4 (60). – С. 85-92.
17. Румак Н. Г. Полисемичные оноματοпоэтические слова в японском языке // Вестник Московского университета. Серия 13. Востоковедение. – 2018. – № 1. – С. 21-30.

References

1. *Buduruibet Nuher Bege (tekst olonkho na yakutskom i yaponskom yaz.)* [Stumbling Nuser Bege (olonkho text in Yakut and Japanese)]. In: *Olongkho ytyk eigete* [Sacred world of olonkho]. Yakutsk, Media-kholding Yakutiya, 2010, pp. 164-208. (In Yakut)
2. *Tolkovyiy slovar' yakutskogo yazyka. T. 1-15* [Large explanatory dictionary of Yakut language. Vol. 1-15]. Pod red. P. A. Sleptsova. Novosibirsk, Nauka, 2004-2018.
3. *Nihongo onomatope jiten* [Onomatopoeic dictionary of Japanese language]. Oono Masahiro. Tokyo, Shogakukan, 2007, 701 p. (In Japanese)
4. *Tolkovyiy yaponsko-russkii slovar' onomatopoeicheskikh slov* [Explanatory Japanese-Russian Dictionary of Onomatopoeic Words]. N. G. Rumak, O. P. Zotova. Moscow, MONOGATARI, 2012, 496 p.
5. Kharitonov L. N. *Neizmenyaemye slova v yakutskom yazyke. Posobie dlya uchitelei* [Uninflected words in the Yakut language. Teacher Manual]. Yakutsk, Gos. izd-vo YaASSR, 1943, 84 p. (In Russ.)
6. Kharitonov L. N. *Tipy glagol'noi osnovy v yakutskom yazyke* [Types of verb stem in the Yakut language]. Moscow, Leningrad, Izd-vo AN SSSR, 1954, 312 p. (In Russ.)
7. Kharitonov L. N. *Formy glagol'nogo vida v yakutskom yazyke* [Verb forms in the Yakut language]. Moscow, Leningrad, Nauka, 1960, 179 p. (In Russ.)
8. *Grammatika sovremennogo yakutskogo literaturnogo yazyka. Fonetika i morfologiya* [Grammar of the modern Yakut literary language. Phonetics and morphology]. Red. kol.: E. I. Korkina, E. I. Ubryatova, L. N. Kharitonov i dr. Moscow, Nauka, 1982, 496 p. (In Russ.)
9. Afanas'ev L. A. *Fonosemantika obraznykh slov yakutskogo yazyka* [Phonosemantics of figurative words of the Yakut language]. Avtoref. diss. ... k. filol. n. Yakutsk, 1992, 21 p. (In Russ.)
10. Eginova S. D. *Obraznye prilagatel'nye yakutskogo yazyka* [Figurative adjectives of the Yakut language]. Novosibirsk, Nauka, 2014, 231 p. (In Russ.)
11. Podshibyakina A. A. *Onomatopoeicheskaya leksika v yaponskom yazyke* [Onomatopoeic vocabulary in Japanese]. Moscow, Muravei, 2003, 33 p. (In Russ.)
12. Chironov S. V. *Onomatopoeicheskie slova v sovremennom yaponskom yazyke: problemy funktsionirovaniya* [Onomatopoeic words in modern Japanese: problems of functioning]. Diss. ... k. filol. n. Moscow, MGU im. M. V. Lomonosova, 2004, 221 p. (In Russ.)
13. Rumak N. G. *Teoreticheskie i prakticheskie problemy mezhyazykovykh sootvetstviy (na primere onomatopoeicheskoi leksiki yaponskogo yazyka)* [Theoretical and practical problems of interlanguage correspondences (on the example of the onomatopoeic vocabulary of the Japanese language)]. Diss. ... k. filol. n. Moscow, 2007, 155 p. (In Russ.)
14. Kindaichi H. *Giongo-gitaigo gaisetsu* [The main features of onomatopoeic and sound words of the Japanese language]. In: *Giongo-gitaigo Jiten* [Dictionary of onomatopoeic and phonetic words of the Japanese language]. Tokyo, Kadokawashoten, 1978, pp. 3-25. (In Japanese)
15. Kobayashi H. *Kokugo sho:cho:on-no kenkyu* [Study of sound symbolism in Japanese language]. In: *Gengogaku houhou rankou* [Linguistic methodology]. Tokyo, Sanseido, 1935, pp. 1313-1359. (In Japanese)
16. Zhirkova E. E. *Osobennosti perevoda obraznoi leksiki na yaponskii yazyk teksta olonkho "Byudyuryuibet Nyuser Bege" N. M. Tarasova* [Peculiarities of Translation of Image-Bearing Vocabulary into Japanese in Olonkho Text "Byudyuryuibet Nyuser Bege" by N. M. Tarasov]. In: *Vestnik Severo-Vostochnogo federal'nogo universiteta imeni M. K. Ammosova* [Vestnik of North-Eastern Federal University]. 2017, No. 4 (60), pp. 85-92. (In Russ.)
17. Rumak N. G. *Polisemichnye onomatopoeicheskie slova v yaponskom yazyke* [Polysemic onomatopoeic words in Japanese]. In: *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 13. Vostokovedenie* [Bulletin of Moscow university. Series 13. Oriental studies]. 2018, No. 1, pp. 21-30. (In Russ.)

ХРОНИКА

С. О. Хаджим

Абхазский государственный университет

С НАРТАМИ ПО ЖИЗНИ (к 60-летию З. Д. Джапуа)



16 апреля 2020 г. исполнилось 60 лет известному эпосоведу, крупному исследователю абхазского героического эпоса, доктору филологических наук, президенту Академии наук Абхазии – Зурабу Джотовичу Джапуа. 60 лет – для человека, который напрочь отказывается сесть, – не возраст. Однако, за этой юбилейной датой – непростая и в то же время интересная жизнь талантливого ученого.

Размышляя о жизни Зураба Джотовича, о его детстве, юности, студенческих и аспирантских годах, непреднамеренно проводишь параллель между ним и главным эпическим героем его жизни – Нартом Сасрыкуа. Характер и стиль работы нашего юбиляра формировались под непререкаемым авторитетом отца, который своим отношением к жизни, к труду закладывал в сына чувство трудолюбия, порядочности, целеустремленности. Будучи младшим ребенком в семье, он частично был освобожден от хо-

зяйственных работ, за исключением тех, к которым сам тяготел. Одним из таких излюбленных занятий была пахота, во время которой, на наш взгляд, и закладывались в нем такие черты как терпеливость, последовательность, умение поэтапно выполнять работу. То свободное время, которое ему давалось, позволительно было расходовать только на одно занятие – на учебу.

С раннего детства нашего юбиляра окружала фантастическая фольклорная атмосфера. В кругу талантливых тетей (сестер отца) он слушал незабываемые увлекательные рассказы и песни под аккомпанемент абхазских музыкальных инструментов. А самой главной рассказчицей была его бабушка с редчайшим абхазским именем Гуапханац, которая и ввела своего внука в волшебный фольклорный мир. Репертуар бабушки стал «пилотным» для юного полевика. З. Д. Джапуа и в последующем посчастливилось фиксировать богатую сказительскую традицию не взглядом извне, а находясь внутри нее. Ему удалось записать тексты от целой плеяды талантливых исполнителей абхазского нартского эпоса. Может быть потому, Зураб Джотович не относится к своему материалу как к обычному объекту исследования, а фанатично влюблен в него. Возможно и нартский эпос он воспринял бы иначе, если бы не слышал эпические сказания от лучших исполнителей конца XX в. 260 нартских текстов – это богатство, которое удалось записать лично ему, а объединить все имеющиеся записи абхазского нартского эпоса позволит фундаментальный проект нашего юбиляра – «Нарты: Абхазский героический эпос в восьми томах», над которым Зураб Джотович трудится уже много лет.

ХАДЖИМ Саида Олеговна – н. с. Центра нартоведения и полевой фольклористики при Абхазском государственном университете, Сухум, Абхазия.

E-mail: xadjim.s@yandex.ru

KHADZHIM Saida Olegovna – Researcher of the Center of Narts studies and field folklore in Abkhaz State University, Sukhumi, Abkhazia.

E-mail: xadjim.s@yandex.ru

Акцентируя внимание на судьбоносных моментах жизни юбиляра, хотелось бы отметить особый хронологический отрезок, сыгравший в его жизни одну из ключевых ролей – это знакомство с Институтом мировой литературы им. А. М. Горького. Собственно, в стенах этого Института, с глубочайшей традицией квалифицированной подготовки кадров, проходило становление З. Д. Джапуа как ученого-фольклориста. Здесь он получил возможность общения с выдающимися учеными, с замечательными исследователями, носителями лучших традиций мировой фольклористики. Спустя годы он признается, что в ИМЛИ он любит даже стены. Определяющей для З. Д. Джапуа стала встреча с В. М. Гацаком, которого Зураб Джотович считает своим научным отцом. Думается, что довольно строгое, но при этом наполненное чувством высокой ответственности и привязанности отношение к ученикам, умение неустанно работать над их становлением были привиты ему главным наставником его жизни, к которому З. Д. Джапуа и сегодня испытывает чувство глубочайшей благодарности.

Доминирующее место в многогранной исследовательской деятельности З. Д. Джапуа занимает устное эпическое наследие абхазов, а именно нартский эпос и эпос об Абрыйскиле. «Нарты» не просто лейтмотив творческой биографии Зураба Джотовича – это, без преувеличения, вся его жизнь. Казалось бы, за столько лет работы над эпическими текстами данная тематика уже могла бы быть исчерпана, но читая работы ученого последних лет, приходишь к мысли, что нартский эпос стал для него своего рода магическим нартским кувшином Вадзямакят, из которого можно черпать «вино» бесконечно. Из года в год выходят десятки его статей, в которых нартские тексты рассматриваются под абсолютно новым углом зрения. Своего рода восклицательным знаком, подтверждающим наше мнение, является вышедшая недавно монография Зураба Джотовича «Абхазский нартский эпос: Текстология. Семантика. Поэтика» (2016), за которую наш юбиляр был удостоен Государственной премии Республики Абхазия имени Г. А. Дзидзария, присуждаемой за выдающиеся достижения в области науки.

Библиография З. Д. Джапуа насчитывает более 260 работ, в числе которых 6 книг – три монографии, два сборника статей и один очерк, также 11 подготовленных им различных изданий. Впечатляет и количество авторских и коллективных трудов, журналов, в которых З. Д. Джапуа является ответственным редактором или входит в редакционную коллегию, выступает рецензентом и т. д.

Безусловно, нельзя не сказать и о руководящей работе, которая отнимает у нашего юбиляра много сил и времени. За годы своей административной деятельности З. Д. Джапуа заметно укрепил научные и общественные позиции Академии наук Абхазии. Зураб Джотович неустанно занят вопросами формирования исследовательских кадров. Он является автором идеи проведения лекций зарубежных специалистов для аспирантов и молодых ученых. Благодаря его стараниям самых ярких из них за счет государства и Академии начали направлять за пределы страны, как на учебу, так и на подготовку к защите диссертационных работ. К счастью, несмотря на свою административную занятость, Зураб Джотович не стал отстранившимся от исследовательской работы чиновником. Он и сегодня активный организатор и участник фольклорных экспедиций, конференций и других научных мероприятий.

З. Д. Джапуа не представляет свою жизнь и деятельность без частых научных поездок. С докладами он выступал в более чем 100 научных конференциях. География научных путешествий Зураба Джотовича настолько широка и промежуток между ними настолько несущественен, что Сухум порой выступает в качестве простого перевалочного пункта.

Шестидесятилетие для нашего неутомимого юбиляра – это новая точка отсчета. Он живет активной творческой жизнью. В его арсенале десятки творческих идей и планов, во имя осуществления которых мы желаем ему здоровья и неиссякаемой энергии!

Т. Г. Басангова

Калмыцкий государственный университет им. Б. Б. Городовикова

УЧЕНЫЙ И СКАЗИТЕЛЬ Р. А. СУЛТАНГАРЕЕВА

Султангареева Розалия Асфандияровна, российский фольклорист, родилась 28 марта 1955 г. в дер. Ново-Сепяшево Альшеевского района БАССР (ныне Республика Башкортостан). Выпускница Башгоспединститута (1978), окончила заочную аспирантуру в БФ АН СССР, защитила кандидатскую «Башкирский свадебно-обрядовый фольклор» (Алма-Ата, 1988), докторскую (Москва, 2003) диссертации под руководством известного профессора Г. Б. Хусаинова. Работает в ИИЯЛ УНЦ РАН с 1982 г. – лаборант (1982-1985), м. н. с. (1985-1988), с. н. с. (1988-1993), ведущий н. с. (1993-2003), ныне – главный научный сотрудник ИИЯЛ УФИЦ РАН.



Р. А. Султангареева – известный в Республике Башкортостан и России ученый, общественный деятель, поэт-импровизатор, сэсэн, сочиняющий мелодии и слова кубаиров в традициях башкирского народного творчества. Ей принадлежит историческая заслуга возрождения в новом витке времени утерянные традиции национального сказительства и эпического исполнительского искусства. Редкая (единичная в РБ) в своем роде творческая практика, соединяющая мастерское исполнение и научную мысль ученого-исследователя, представляет образец особой важности как в современной науке, так и в общественной и культурной жизни. В личности Розалии Султангареевой соединяются талантливый ученый, сэсэн, учитель, неустанный собиратель фольклора, мастер-исполнитель народных песен, танцев, постановщик фольклорных произведений в профессиональных театрах РБ. Потому в нашем очерке поступенчато раскрывается многогранность личности.

Научно-исследовательская деятельность

Р. А. Султангареева – ученый широкого профиля, исследует обрядовый, игровой, хореографический, сказительский, эпический, религиозный фольклор, также мифологию, целительские практики башкир на широком сравнительно-типологическом плане. Начальные научные проблемы посвящены исследованиям свадебно-обрядового фольклора («Башкирский свадебно-обрядовый фольклор», 1994), на предмете которого впервые применив комплексный подход, автор разносторонне раскрыла связь мировоззренческих, акциональных, словесно-поэтических и напевных компонентов, замыслы функциональной связи верований, мифосемантики, мифоритуальных особенностей и неотрывность их от реалий. Новизной подходов было и то, что вместо принятого литературоведческого, чисто филологического изучения (анализ художественной системы образов, поэтической природы, тропов, метафор, мотивов и т. д.) фольклора исследователь утверждает передовые приоритеты комплексного мифосемантического, этнографического изучения, привлекая арсеналы антропологии, социологии, этнологии, как обязательные для фольклористической науки. Р. А. Султангареева реконструировала архетипические замыслы фольклорных текстов, связь мифов, истории, быта и символов, глубинное постижение

БАСАНГОВА Тамара Горяевна – д. филол. н., зав. сектором Международного научно-исследовательского центра «Ойраты и калмыки на Евразийском пространстве» ФГБОУ ВО «Калмыцкого государственного университета имени Б. Б. Городовикова», Элиста, Россия.

E-mail: basangova49@yandex.ru

BASANGOVA Tamara Goryaevna – Doctor of Philological Sciences, Asst. Prof., Head of the “Oyrats and Kalmyks in Eurasian Space” sector, B. B. Gorodovikov Kalmyk State University, Elista, Russia.

E-mail: basangova49@yandex.ru

которых позволяет открыть реалии праивилизаций. Р. А. Султангареева – автор более 400 научных трудов, десятков монографий, книг по обрядовому, танцевальному, игровому, песенному, религиозному, сказительскому фольклору башкир и сборников, учебных пособий. Статьи публикуются в рецензируемых журналах ВАК, Scopus, WoS, научных журналах России и зарубежом. Наиболее крупные монографии: «Свадебно-обрядовый фольклор башкирского народа» (1994), «Семейно-бытовой обрядовый фольклор башкирского народа» (1998), «Жизнь человека в обряде» (2006), «Башкирский народный куреш» (2009), «Башкорт халык бейеуе» («Башкирский народный танец») (2009), «Танцевальный фольклор башкир» (2013), «Башкорт сәсэн мәктәбе» («Школа башкирского сказительства») (2012), «Йола-система и нормы жизневедения башкир» (2015), «Башкирские обрядовые игры» (1997).

Новый этап научных исследований Р. А. Султангареевой обозначен комплексно-антропологическим, социокультурным прочтением народных знаний и создан фундаментальный двухтомник, посвященный неизученным и малоизученным проблемам башкирского фольклора: «Башкирский фольклор: семантика, функции и традиции. 1 том. Эпос. Миф. Обряд. Танец. Сказительство. Шаманский, религиозный, музыкальный фольклор. Современные традиции» (2018), «Башкирский фольклор: семантика, функции и традиции. 2 том. Календарный фольклор: миф и ритуал» (2019). Исследование это хотя и посвящено башкирскому фольклору, предлагает состоятельность новых научных концепций, актуально применимых в современной фольклористике различных народов.

Р. А. Султангареева – составитель, автор вступительных статей и научных комментариев томов из серии многотомника «Башкирское народное творчество» на башкирском и русском языках. Том «Башкорт халык ижады. Мөнәжәттәр. XV том» (2018) («Мунаджаты», Сост., авт. вступ. ст. и коммент. Р. А. Султангареева) стал новым словом в фольклористике, т. к. религиозный жанр мунаджаты в силу ряда обстоятельств оставался вне поля зрения системного изучения и впервые комплексно представлен в фундаментальном издании.

Р. А. Султангареева раскрыла первородные пласты фольклора, смело отойдя от принятых исследовательских традиций, объяснительных стереотипов различных школ, и изнутри постигала региональный, локальный этнический замыслы, создала концепции изучения, которые известны и востребованы специалистами Татарстана, Калмыкии, Алтая, Хакасии, Казахстана, Киргизии и др. В комплексном ракурсе открыты борцовское искусство – куреш, сказительство, танец, игра, йола, правовой статус обряда и др. Р. А. Султангареевой впервые в башкирской фольклористике созданы книги в контексте визуальной антропологии, изучена семантика жестовой культуры, мизансцен, жизнь мифа в жанрах, связь личности и репертуара исполнителей, культура костюма и др. Особое значение имеют труды, в которых освещаются пути и методы возвращения народу его творений, позиционируется практика пользования как особо актуальная в современной фольклористике. Самостоятельно значимая ипостась ученой деятельности Р. А. Султангареевой – собственное сказительство и исследования этого феномена в проекции на древность с характеристикой современных исполнительских традиций. В трудах обозначены место и выдающаяся значимость этого искусства в поддержании жизни человечества и нравственных идеалов.

Экспериментальная работа, вклад в полевую фольклористику

Р. А. Султангареева с самого начала работы до сегодняшнего дня – активный собиратель фольклора, народных знаний, этнографических материалов. За 38 лет работы (с 1982) в ИИЯЛ УНЦ РАН (ныне ИИЯЛ УФИЦ РАН) она участвовала в научных командировках и в более 39 фольклорных экспедициях (в 34 – руководитель), исследованы районы Республики Башкортостан, также областей РФ (Саратовская, Самарская, Пермская, Челябинская, Курганская и др.). После периода долгого затишья полевой фольклористики (1994-2002) Р. А. Султангареева возглавила экспедиции, оживив их как неотъемлемую часть фольклористической науки. Собранные Р. А. Султангареевой материалы хранятся в Научном архиве УФИЦ РАН (более 10 томов) и опубликованы в 15 тематических сборниках, собранных вместе с коллегами-фольклористами за 2003-2019 гг. Особую и уникальную ценность в биографии ученой представляет то, что Р. А. Султангареевой из уст А. М. Усмановой (1930-2015) записана аутентичная версия великого эпоса «Урал-батыр». Событие явилось особенно важным в истории не только фольклористики,

но и общечеловеческой культуры, т. к. живое исполнение эпоса по канонам традиций (информант разучила его от своей бабушки Муьмины Таймасовой, 1873-1978) и тем более переданное в напевном исполнении в XXI в. – факт исключительного значения. Известно, что эпос живет, когда исполняется музыкально, тем самым демонстрируя принадлежность своему творцу. На том фоне, что живые традиции исполнения башкирского эпоса считались навечно утерянными, обнаружение Р. А. Султангареевой и публикация произведения «Башкирская школа сказительства» (2012) явились ценным вкладом в науку и общечеловеческую культуру. Этот факт стал доказательством сохранения культуры эпических традиций башкир – коренного народа Урала.

Р. А. Султангареева участвует в развитии и осуществлении научно-исследовательской деятельности в образовательных организациях высшего образования РФ. В 2003-2013 гг. совмещала научную работу с преподавательской. В 2008-2009 гг. – доцент, с 2009-2013 гг. – профессор кафедры этномузыкалогии в УГИИ им. З. Исмагилова; с 2004 по 2006 гг. – профессор кафедры социально-культурной работы в Восточном институте экономики, гуманитарных наук, управления и права (ВЭГУ, в 2008 г. переименовано на Академию ВЭГУ). Почетный профессор Актюбинского университета им. С. Байшева (Казахстан) (с 2012 г. поныне).

Р. А. Султангареева соединяет в своем творчестве фундаментальную и прикладную науку. Носитель редкого ныне сказительского искусства, исполнитель с высокой культурой, долгие годы активно пропагандирует жанры народного творчества. Достоинство представив башкирское сказительское, песенное искусство мастерством сочинительства и исполнения, Р. А. Султангареева стала широко признанной в России и за ее пределами. Выступала в Москве, Элисте, Санкт-Петербурге, Ашхабаде, Смоленске, Казани, Ижевске, Чебоксарах, Якутске, Екатеринбурге и т. д., также в зарубежье – Казахстане, Венгрии, Турции, Кыргызстане, Азербайджане и др. Сохраняя традиции, Р. А. Султангареева сочиняет кубаиры с собственными напевами, словами, также мастерски исполняет сказания из традиционного эпического репертуара башкир; она – автор двух книг кубаиров – эпических сказаний собственного сочинения. «Кобайырым, һиңә, илем!» («Кубаиры мои, о тебе страна!») (1995), «Рух терәге-кобайыр» («Песнь народного духа – кубаир») (2005). Сказительская деятельность граничит с высокой миссией и связывается с самоотверженной любовью, личной ответственностью Р. А. Султангареевой за гармоничную будущность общества.

Уникальное сочетание плодотворной научно-исследовательской, пропагандистской, исполнительской и сказительской, а также высоко значимой общественной деятельности Р. А. Султангареевой является неповторимо ценным достоянием не только башкирского народа. Вклад ученого-сказителя представляет высокий и непререкаемый пример самоотверженного, верно-го служения народу, науке и наследию предков, значит и общечеловеческой культуре.

Верность идеям справедливости, решимость, беззаветная любовь к родине и идеалам народа, беспрестанный труд во имя благ общества, призвали непререкаемо высокий авторитет и горячую любовь, уважение народа к творчеству и личности Р. А. Султангареевой, чему свидетельствуют награды в сфере науки и культуры башкир.

За многолетний, плодотворный труд и большой вклад в науку награждена Почетной Грамотой Российской Академии наук (2002), Почетной грамотой УНЦ РАН (2010), За большой вклад в науку, активную общественную деятельность и творческое мастерство – Почетной грамотой Госсовета Курултая РБ (2011), Республики Башкортостан (2016); Кавалер ордена Салавата Юлаева (2005), медали «Ал да нур сәс халкына!» («Свет раздавай народу!»).

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 40x50 мм и не более 120x170 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 ”**

№ 2 (18) 2020

Технический редактор *С.Д. Львова*
Компьютерная верстка *Л.М. Винокурова*
Оформление обложки *П.И. Антипин*

Подписано в печать 29.06.2020. Формат 70x108/16.
Печ. л. 15,49. Уч.-изд.л. 15,74. Тираж экз. Заказ №.

Издательский дом Северо-Восточного федерального университета
677891, г. Якутск, ул. Петровского, 5
Отпечатано в типографии Издательского дом СВФУ