

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».

Март 2021

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ «ВЕСТНИКА СВФУ»

Главный редактор

А. Н. Николаев, д. б. н.

Заместители главного редактора

Данилов Ю. Г., к. г. н.; *М. А. Кириллина*, к. филол. 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 Аюжэв*, 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. Катун*, 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. Ынкенг*, 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; *А. С. Халилов*, д. филол. н., доцент, Азербайджан; *Р. Харрис*, доктор этномузыкологии, проф., США; *Чао Гежин*, доктор фольклористики, проф., Китай; *А. Н. Чугунова*, д. филол. н., доцент, Хакасия, РФ; *П. Эржун*, доктор фольклористики, доцент, Турция; *Ж. С. Эшанкулов*, д. филол. н., проф., Узбекистан.

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)

VESTNIK OF NORTH-EASTERN FEDERAL UNIVERSITY. SERIES "EPIC STUDIES"

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.

March 2021

"VESTNIK OF NEFU" EDITORIAL BOARD

Head Editor

A. N. Nikolaev, Dr. Sci. Biology

Deputy Chief editors

Yu. G. Danilov, Cand. Sci. Geography; *M. A. Kirillina*, Cand. Sci. Philology

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. Efremov*, 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., Mongolia; *Khalilov A. S.*, Dr. Sci. Philology, Asst. Prof., Azerbaijan; *R. G. Kulieva*, Dr. Sci. Philology, Prof., Azerbaijan; *E. N. Kuzmina*, Dr. Sci. Philology, Prof., 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; *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.

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

The editorial board of the series: 101 off., Kulakovskiy 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 (Roskomnadzor)

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Таказов Ф. М.</i> Мотив превращения девушки в мужчину в фольклоре осетин: типологический анализ	5
<i>Коньратбай Т. А.</i> Этнический характер казахского героического эпоса «Алпамыс»	14
<i>Варламов А. Н.</i> Освоение оленеводства в эпических и мировоззренческих традициях эвенков	30
<i>Qu Y.</i> Dai epics under the influence of dualistic religion	43
<i>Ойноткинова Н. Р.</i> Золото в поэтике алтайского фольклора (на материале мифов, легенд, сказаний, сказок и загадок)	57
<i>Чугункова А. Н.</i> Семантические типы каузативных глаголов в текстах хакасских героических сказаний	68
<i>Суровень Д. А.</i> Состав переселенцев с острова Кюсю и места их расселения в Центральной Японии в середине III в. н. э. (по материалам сказания о «сошествии» Ниги-хаяхи-но микото)	78
<i>Гогиашивили Е. А.</i> Образ коня в грузинском сказочном эпосе в контексте сравнительной мифологии	105
<i>Алиева С. К.</i> к. Функционально-семантические особенности пословиц в огузском эпосе и в азербайджанской литературе	114
<i>Борлыкова Б. Х., Меняев Б. В., Басанова Т. В.</i> К вопросу изучения сюжетобразующих мотивов в эпосе «Джангар» (на материале сарт-калмыцкой, синьцзян-ойратской и калмыцкой версий)	121
<i>Хусайнова Г. Р.</i> Идеология суфизма и религиозные мотивы в татарском романическом эпосе	129
<i>Сатанар М. Т.</i> О структуре и семантике космогонических мотивов якутского и шорского эпосов	140

РЕЦЕНЗИЯ

<i>Басангова Т. Г.</i> Рец. на кн.: Осетинские волшебные сказки	150
---	-----

ХРОНИКА

<i>Илларионов В. В.</i> Аксакал якутской фольклористики (к 100-летию со дня рождения Н. В. Емельянова)	155
<i>Яковлева М. П.</i> Галина Ивановна Варламова – Кэптукэ (к 70-летию со дня рождения)	159

IN MEMORIAM

<i>Винокурова А. А., Шарина С. И.</i> «Мут аканти» Алексей Алексеевич Бурыкин	162
---	-----

CONTENT

<i>Takazov F. M.</i> The motif for the transformation of a girl into a man in Ossetian folklore: a typological analysis	5
<i>Konyratbay T. A.</i> Ethnic character of the Kazakh heroic epic <i>Alpamys</i>	14
<i>Varlamov A. N.</i> Mastering reindeer husbandry in the epic and ideological traditions of the Evenkis	30
<i>Qu Y.</i> Dai epics under the influence of dualistic religion.....	43
<i>Oinotkinova N. R.</i> Gold in the poetics of Altai folklore (based on myths, legends, tales, fairy tales and riddles)	57
<i>Chugunekova A. N.</i> Semantic types of causative verbs in the texts of Khakas heroic legends	68
<i>Surowen' D. A.</i> Composition of migrants from the island of Kyushu and places of their settlement in Central Japan in the middle of the 3 rd century (based on materials from the legend about the “descent” of Nigi-hayahi-no <i>mikoto</i>).....	78
<i>Gogiashvili E. A.</i> The image of the horse in the Georgian fairytale epic in the context of comparative mythology	105
<i>Alieva S. K.</i> Functional and semantic features of proverbs in the Oguz epic and in Azerbaijani literature.....	114
<i>Borlykova B. Kh., Menyayev B. V., Basanova T. V.</i> On the study of plot-forming motifs in the epic <i>Jangar</i> (based on the Sart-Kalmyk, Xinjiang-Oirat and Kalmyk versions).....	121
<i>Khusainova G. R.</i> The ideology of Sufism and religious motifs in the Tatar romantic epic.....	129
<i>Satanar M. T.</i> On the structure and semantics of cosmogonic motifs of the Yakut and Shor epics.....	140

REVIEW

<i>Basangova T. G.</i> Review of the book “Ossetian fairy tales”	150
--	-----

CHRONICLE

<i>Illarionov V. V.</i> Aksakal of the Yakut folklore studies (to the 100 th anniversary of the birth of N. V. Emelyanov)	155
<i>Yakovleva M. P.</i> Galina Ivanovna Varlamova – Ceptuke (on the occasion of the 70 th birthday)	159

IN MEMORIAM

<i>Vinokurova A. A., Sharina S. I.</i> “Mut akanti” Alexey Alekseevich Burykin.....	162
---	-----

УДК 398.22

DOI 10.25587/y1195-3524-7960-e

Ф. М. Таказов

Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева ВНИЦ РАН

МОТИВ ПРЕВРАЩЕНИЯ ДЕВУШКИ В МУЖЧИНУ В ФОЛЬКЛОРЕ ОСЕТИН: ТИПОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

Аннотация. Рассматривается широко распространенный в мировом фольклоре мотив превращения девушки в мужчину. Основная фабула рассматриваемого мотива, имея в национальных вариантах отличительные признаки, в то же время содержит сходные черты: девушка вынуждена выдавать себя за мужчину, совершает различные подвиги, завоевывает славу, ей/ему ставят условие жениться, которое, в конце концов, она/он выполняет, превратившись в мужчину. В деталях, безусловно, национальные варианты сюжета выстраиваются в соответствие с локальными фольклорными традициями. Мотив превращения девушки в мужчину встречается как в сказках, так и в эпических произведениях осетин. Материалом исследования служат сказка «Как девушка превратилась в юношу» и эпическое произведение «Дочь Албега Алыты» из осетинского фольклора. Рассматриваемые сюжеты, хотя сохраняют общую схему мирового типологического мотива, в деталях отличаются друг от друга. Так, в сказке «Как девушка превратилась в юношу» приключения героини начинаются с того, что она отправляется на поиски пропавших отца и брата. В эпическом сказании осетин о нартах «Дочь Албега Алыты» приключения героини, по одним вариантам, начинаются с того, что нарты решили выбрать себе лидера, для чего с каждого нартовского рода на собрание должен был явиться один мужчина. Т. к. у Албега Алыты не осталось наследника, на собрание является его единственная дочь, переодетая в мужское платье. По другим вариантам, нартовский Созрыко, в надежде искоренить весь род Албега Алагаты, потребовал от каждого рода прислать на нартовское ристалище по одному представителю. Дочь Албега принимает вызов, переодевшись в мужскую одежду. В целом же, и сказочные и эпические сюжеты с переодеванием и превращением героини в мужчину сохраняют традиционную структуру рассматриваемого мирового мотива. На основе семиотического анализа мотива превращения героини нартовского эпоса осетин в мужчину, автор статьи приходит к выводу о инициационном характере рассматриваемого сюжета. Во всех национальных сюжетах присутствуют все признаки, характерные для инициационных нарративных текстов. Анализ типологического мотива у разных народов показывает, что превращение девушки в конце инициации в мужчину – аллегория. На самом деле рассматриваемый мотив относится к возрастным инициациям: мальчик (в начале инициационного пути, находясь под опекой матери, не считается мужчиной) – юноша (он отрывается от матери, проходит обряд посвящения в мужчины) – мужчина (после прохождения всех испытаний и женитьбы, он становится полноценным мужчиной).

Ключевые слова: эпос; сказка; сказания о нартах; инициация; инициант; признаки инициаций; травестия; мотив превращения девушки в мужчину; аллегория; мотив F70E; сюжет ATU 514.

ТАКАЗОВ Федар Магометович – д. филол. н., зав. отделом фольклора и литературы Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева – филиал Федерального государственного бюджетного учреждения науки Федерального научного центра «Владикавказский научный центр Российской академии наук», Владикавказ, Россия.

E-mail: fedar@mail.ru

TAKAZOV Fedar Magometovich – Doctor of Philological Sciences, Head of the Department of Folklore and Literature, V. I. Abayev North Ossetian Institute of Humanitarian and Social Research – Branch of the Federal State Budgetary Institution of Science of the Federal Scientific Center “Vladikavkaz Scientific Center of the Russian Academy of Sciences”, Vladikavkaz, Russia.

E-mail: fedar@mail.ru

F. M. Takazov

The motif of a girl turning into a man in the Ossetian folklore: a typological analysis

Abstract. The article examines the motif of a girls' transformation into a man, which is widespread in world folklore. The main plot of the motif under consideration, having distinctive features in national variants, has similar features: a girl is forced to impersonate a man, performs various feats, gains fame, imposes a condition on her/him to marry, which, in the end, she/he fulfills, turning into a man. In the details, of course, the national versions of the plot line up in accordance with local folklore traditions. The motif a girl turning into a man is found both in fairy tales and in epic works. The study is based on the fairy tale *How a girl turned into a youth* and the epic work *Daughter of Albeg Alyty* from the Ossetian folklore. The plots under consideration, although they retain the general scheme of the world typological motif, differ in details. Thus, in the fairy tale *How a Girl Turned into a Young Man*, the heroine's adventures begin with the fact that she goes in search of her missing father and brother. In the epic legend about the sleds *Daughter of Albeg Alyty*, the heroine's adventures, according to one version, begin with the fact that the sleds decided to choose their own leader, for which one man from each Nart clan had to come to the meeting. Since Albeg Alyty has no heir left, his only daughter comes to the meeting, dressed in a man's dress. According to other versions, the Nart Sozryko, hoping to eradicate the entire clan of Albeg Alyty, demanded that each clan send one representative to the Nart lists. Albeg's daughter accepts the challenge by dressing up in men's clothing. In general, both fabulous and epic stories with the dressing up and transformation of the hero into a man retain the traditional structure of the considered world motif. On the basis of a semiotic analysis of the motif for the transformation of the heroine of the Nart epic of Ossetians into a man, the author of the article comes to the conclusion about the initiatory nature of the subject under consideration. All national plots contain all the features characteristic of initiation narrative texts. The author concludes that the transformation of a girl into a man at the end of initiation is an allegory. In fact, the motif under consideration refers to age-related initiations: a boy (at the beginning of the initiation path, being under the care of his mother, is not considered a man) – a young man (he breaks away from his mother, undergoes a rite of passage into men) – a man (after passing all trials and getting married, he becomes a full-fledged man).

Keywords: epic; fairy tale; legends about the sledges; initiation; initiator; signs of initiation; travesty; the motif of a girl turning into a man; allegory; motif F70E; plot of ATU 514.

Введение

Мотив превращения девушки в мужчину широко распространен в фольклоре народов Азии, Европы, Африки и Америки, в т. ч. в фольклоре осетин, однако он никогда не становился объектом семиотического анализа в контексте инициационного нарратива, что определяет новизну и актуальность данного исследования. Целью и задачей исследования является раскрытие архетипа образа девушки, выдающей себя за юношу, а также проведение семиотического анализа аллегории и символики ее превращения в мужчину. Исследование проводится в рамках типологического и структурно-типологического метода с элементами историко-типологического анализа. К сюжету с мотивом переодевания девушки в юношу и ее превращения в мужчину обращались многие исследователи. Так, Пэн Юй, проанализировав причины популярности сюжета переодевания женщин в мужчин в китайской литературе династий Мин и Цин, приходит к выводу, что переодевание связано с гендерным неравенством. Пока героиня скрывалась под мужской одеждой и ее принимали за мужчину, она была уважаема. А как только ее раскрыли, то, не взирая на талант и на приложенные ею усилия, к ней стали относиться как к кукле [1, с. 279–283]. Несколько иначе трактует женское перевоплощение Ю. Н. Бучилина, обратившаяся к образам женских архетипов в «Песне о Нибелунгах». Хотя героини «Нибелунгов» в деталях отличаются от рассматриваемого типологического архетипа, по своей семантике они тождественны. В то же время Ю. Н. Бучилина поступки героинь из «Нибелунгов» относит, вслед за А. Я. Гуревичем [2, с. 49] к так называемому «избыточному героизму», считая все варианты рассматриваемого ею сюжета к мотиву мести [3, с. 299–303]. В. Н. Басилов, Т. И. Борко и Н. В. Пуртова рассматривали данный мотив в контексте травестизма. В. Н. Басилов считал, что в основе ритуального «превращения пола» лежит идея соединения мужского и женского начала [4, с. 4]. Т. И. Борко также усматривал в образе героини данного мотива существо,

совмещающее в себе признаки и того, и другого пола, и, значит, выступающее посредником между противоположными началами, соединяя полярности [5, с. 16]. Н. В. Пуртова, рассматривавшая данный мотив в русской житийной литературе и эпосе, переодевание персонажа в мужскую одежду трактует как смену ролевой функции героини [6]. Н. Н. Николаева, хотя и рассматривает смену облика героини в контексте травестийного мотива в эпосе бурят, однако связывает смену пола с обычаем ритуального «превращения пола» среди шаманов северных народов [7, с. 275].

Безусловно, отклоняясь от литературного анализа мотива переодевания девушки в мужскую одежду и ее последующего превращения в юношу, и исходя из анализа мифологического сюжета, можно заметить, что связь мотива «превращения пола» с шаманскими ритуалами наглядно демонстрирует инициационный характер рассматриваемого мотива.

Мотивы превращения девушки в мужчину в мировой фольклорной традиции

Несмотря на типологическое сходство мотива превращения девушки в юношу/мужчину в мировом фольклоре, национальные варианты сюжетной линии выстраиваются в соответствие с локальной культурной традицией.

Начало сюжетной линии, сохраняя семантическое единство национальных вариантов, характеризуется многообразием экспозиции и завязки: девушка отвергает жениха/короля и вынуждена бежать, переодевшись в мужскую одежду [8, с. 69–76; 9, с. 433–434]; жены визиря и царя договариваются поженить детей, однако у обеих рождаются дочери, жена визиря вынуждена выдавать свою дочь за юношу [10, с. 315–317; 11, с. 18–26]; жена родила вместо сына дочь и скрывает это от мужа, подросшая дочь вынуждена уйти из дому [12, с. 191]; каждая семья должна послать на войну/поход/состязания по одному мужчине, единственная дочь в семье откликается на призыв, переодевшись в мужскую одежду [13, с. 187–189; 14, с. 166–167; 15, с. 296; 16, с. 121]; в семье нет сыновей, есть три дочери, которых отец отправляет в одежде мужчин, чтобы испытать их [17, с. 110–113; 18, с. 245–253; 19, с. 119–124].

Почти во всех национальных вариантах рассказывается как со временем у людей закрадывается подозрение, что герой/лидер/вождь, за которым они идут, не мужчина. В то же время локальные описания «подозрения» и попыток избежать разоблачения своеобразны.

Так, например, в испанской фольклорной традиции героиня/герой сюжета, вынужденная жениться, признается в своем обмане, но просит «жену» не выдавать ее/его. Однако люди начинают подозревать, что жених возможно не мужчина. Ее/его позвали купаться, но она/он избегает разоблачения, задержавшись, якобы, по нужде [9, с. 433–434]. В фольклоре индийского народа гонды для того, чтобы удостовериться, мужчина или женщина перед ними, женщины пытаются сорвать одежду с мнимого мужчины у реки [20, с. 318–319]. Иногда же, чтобы проверить, женщина или мужчина перед ними, перед героем/героиней ставят трудновыполнимые задачи, которые, она/он, однако, благополучно выполняет. В фольклоре ставропольских туркмен от героини/героя хан требует поймать золотого зайца, сделать дворец из медвежьих зубов, достать дочь Бермез-хана, привести черного жеребенка колдуньи [21, с. 103–109].

Трудные задачи, которые ставятся перед героем/героиней, не всегда продиктованы подозрением. Хотя требование исполнения заведомо невыполнимых задач мотивируется разными причинами, главное в данном случае – достойное прохождение героем/героиней всех испытаний.

В грузинском фольклоре испытания героя/героини – следствие отказа им/ей стать любовником бездетной жены царя. Главный персонаж сказки в одежде юноши приезжает служить царю. Царь делает ее/его экономом. Молодой эконом понравился жене царя и хочет его/ее сделать своим любовником. Видя сопротивление юноши, она хочет напугать его и подговаривает царя отправить молодого эконома за кровью и сердцем страшного кабана, мотивируя тем, что, вкусив их, она сможет родить ребенка [22, с. 35–55].

Однако, каковы бы ни были мотивы возложения трудновыполнимых задач на мнимого юношу, в конце испытаний героиня превращается в настоящего мужчину.

В фольклорной традиции африканских народов превращение девушки в мужчину носит временный характер: девушка превращается в мужчину только на время преодоления различных испытаний, после чего возвращает свой девичий облик. После того, как мнимому юноше

предлагают искупаться раздевшись, конь придает ей облик настоящего мужчины. Когда все убеждаются, что перед ними мужчина, она возвращает свой девичий облик [8, с. 69–76].

В испанском варианте сюжета девушке помогает превратиться в мужчину единорог, совершивший рогом крестное знамение [9, с. 76].

Иногда превращение женщины в мужчину происходит в определенном водоеме. Так, в сюжете сказки «Тысяча и одна ночь» сын царя джиннов отвозит героиню к ручью, в котором та, искупавшись, превращается в мужчину [23, с. 215–219].

Как правило, при смене пола девушке помогает кто-то. Однако в индийских сказках смена пола происходит за счет того, что помогающий меняется с героиней гениталиями. В одном из сюжетов жена родила вместо долгожданного сына дочь. Она утаила этот факт от царя, выдавая ее за мальчика. Царь души не чаял в принце. Когда же он подрос, то решил его/ее женить. Мнимый принц отправился в лес и от отчаяния стал плакать. Брахман пожалел ее и поменялся с ней гениталиями [24, с. 37–39]. В другой индийской сказке героиню от разоблачения также спасает раджа, поменявшись с ней гениталиями [20, с. 318–319].

В европейской же фольклорной традиции, в т. ч. и в осетинской, в конце испытаний девушка окончательно превращается в мужчину и женится. Однако и в европейской традиции развитие сюжетной линии имеет локальные особенности. Так, например, в болгарском фольклоре переодевание девушки в мужскую одежду продиктовано тем, что жена вынуждена выдавать свою дочь за мальчика, боясь гнева мужа. Дочь под видом юноши уходит из дома. На своем, богатом приключениями пути, побеждает в состязаниях, за что в награду получает руку принцессы. Мнимому юноше приходится положить меч между собой и женой-принцессой. Принцесса рассержена и решает погубить юношу. Дает ему/ей заведомо невыполнимые задачи. Однако мнимый юноша справляется со всеми поручениями. При исполнении последнего задания юношу/девушку прокликает змея, у которой та ворует золотые яблоки, чтобы похититель сменил пол. Таким образом, героиня окончательно превращается в мужчину [12, с. 191].

К болгарскому сюжету примыкает гуджаратская сказка, в которой жена визиря вынуждена выдавать свою дочь за мальчика, т. к. она перед рождением договорилась с женой царя поженить своих детей. Однако у обеих родились дочери. Жена визиря объявила, что родила сына. Когда детям исполнилось 10 лет, их поженили. Мнимый юноша преследует тигра, убивает, а голову его привязывает к седлу своей кобылы. На обратном пути домой юноша/девушка купается в водоеме со своим конем. Кобыла превращается в жеребца, а девушка в юношу [10, с. 315–317].

В некоторых сюжетах превращению девушки в мужчину способствует проклятие в адрес героя/героини. После прохождения последнего испытания героя греческого сюжета прокликает преследователь: если это мужчина, пусть станет женщиной, а если женщина, пусть станет мужчиной [13, с. 189]. В молдавской версии девушка превращается в мужчину так же из-за проклятия ведьмы, преследовавшей героя/героиню [25, с. 246–257]. В грузинском сюжете девушка в конце испытаний убивает змея, которая приползает, чтобы мучить окаменевшего до пояса царя. Перед смертью змея заклинает мнимого юношу переменить пол [22, с. 55]. В другом грузинском сюжете царица, став любовницей царя каджей, стала всех превращать в камень. Мнимый юноша схватил царицу. Та попыталась превратить юношу в камень, однако того спас перстень. Тогда царица прокляла мнимого юношу, чтобы тот стал женщиной, если он мужчина, и наоборот [22, с. 304]. В турецком сюжете мнимый юноша становится настоящим мужчиной в результате проклятия великана [26, с. 112].

В польском фольклоре превращение девушки в юношу происходит после купания в кипящем молоке, на которое дует конь героя. Однако в том же кипящем молоке гибнет командующий [27, с. 139–141]. К польскому сюжету примыкает кабардинский вариант, в котором сын хана требует от мнимого юноши добыть молоко семи морских буйволиц. Тот угоняет буйволиц. Буйвол велит, чтобы тот стал женщиной, если он мужчина, и мужчиной, если женщина. Сын хана заставляет мнимого юношу броситься в кипящее молоко буйволиц. Мнимый юноша превращается в настоящего мужчину. Увидев живого юношу-красавца, сын хана бросился в кипящее молоко и сварился [17, с. 113].

Мотив превращения девушки в мужчину в осетинской фольклорной традиции

В осетинском фольклоре в самом начале своего пути девушка выдает себя за юношу по причине отсутствия у отца сына.

Нарты истребили род Алаговых. В живых осталась только дочь Албега Алагова. Она еще находилась в колыбели, когда Нарт Созрыко объявил через глашатая, чтобы к следующей пятнице с каждого рода к нартовскому кургану явился всадник. В случае, если из какого-либо рода не явится всадник, Созрыко пригрозил забрать из того дома раба, а сам дом испепелить.

Мать сироты была в отчаянии. Ребенок, видя страдания матери, разорвал веревочки, которыми был привязан в колыбели, встал и заявил, что она пойдет от рода Алаговых. Не принимая во внимание возражения матери, она попросила показать ей оружие, которое осталось от отца. Забрав оружие, сев на отцовский конь, дочь Албега в мужском одеянии прибыла в назначенный срок к нартовскому кургану. Созрыко объявил о начале состязаний и попросил дочь Албега, которую принял за юношу, выбрать себе противника. Дочь Албега выбрала самого Созрыко. В одном из вариантов Созрыко реагирует на предложение дочери Албега выступить в одной паре негативно, и оскорбляет его/ее, мол, молоко на губах еще не обсохло, чтоб вызывать меня в напарники [28, с. 376]. После настояний дочери Албега Созрыко принял вызов, и они стали сражаться. Неделю никто не мог одержать победу, в конце концов дочь Албега Алагова одолела Созрыко. А по правилам нартов, победивший на состязаниях становился вождем всех нартов. Дочь Албега после победы над Созрыко была объявлена вождем нартов. Сырдон (трикстер и культурный герой осетинского нартовского эпоса) стыдит нартов, что их возглавляет женщина. Девушка должна пройти испытание, чтобы подтвердить свою принадлежность к мужскому полу. Она проходит испытание хитростью. Тогда нарты требуют от него/нее жениться. Благодаря Уастырджи, давший дочери Албега яблоко, она превратилась в мужчину [28, с. 392–396].

Множество вариантов данного мотива отличаются только в деталях, сюжетная линия же в целом сохраняется («Сын Албега Алыты» [28, с. 349], «Дочь Албега Алыты» [28, с. 353], «Поэма об Албеге Алыты» [28, с. 356], «Сказание о нартовских кровниках Албеговых и Алаговых» [28, с. 368], «Поэма о том, как с помощью пророка дочь Албеговых стала мужчиной» [28, с. 383].

Экспозиция данного сюжета примыкает к типологическим сюжетам мирового фольклора, в которых единственная дочь (или одна из трех сестер) вынуждена пойти на войну/поход/состязания, при этом должна переодеться в мужскую одежду.

Несколько отличается экспозиция и завязка осетинской сказки «Как девушка превратилась в мужчину» [29, с. 332–339]. У одного богатого человека было много скота и земли. Как-то он решил объехать свои богатства и пропал. Через некоторое время на его поиски отправился сын. Однако и он пропал. Прошло несколько лет, оставшаяся с матерью единственная дочь богача решила отправиться на поиски отца и брата.

Испытания девушки начинаются в самом начале пути. Переодевшись в мужскую одежду, она отправилась на поиски отца и брата, однако, доехав до околицы села, она встретила женщину, которая спросила ее: «Куда направляешься, добрый молодец, не спросив меня?». Мнимый молодец рассердился, плюнул на нее и повернулся домой, подумав, что встретил шайтана. На второй день она отправилась в поход снова. Но и на этот раз та же женщина повторила вопрос свой. Когда этот вопрос прозвучал и на третий день, мнимый юноша решил у нее узнать, о чем он должен спросить. В итоге женщина дала ему понять, что с тем вооружением, с которым отправился в поход, он не сможет доехать до цели, и ему необходимо вернуться домой за лошадью и вооружением отца [29, с. 333].

На своем пути она сталкивается с различными препятствиями, которые благополучно преодолевает с помощью своего коня. Кульминационный момент испытаний мнимого юноши наступает, когда герой одолевает черного великана и за семью дверьми обнаруживает скованного в железные цепи старуху. Юноша по просьбе старухи поливает водой ее цепи. Старуха освобождается от цепей и убивает юношу. Юношу оживили великаны, которых он спас от черного великана. Оживший мнимый юноша стал преследовать ту старуху. В образе облака старуха накинулась на юношу, но он сумел разрубить облако надвое. Из одной части выпрыгнул горноста́й. Юноша схватил горноста́й и занес над ним меч. Перед смертью старуха в образе горноста́я успела произнести проклятие: «Если ты мужчина – превратись в женщину! Если ты

женщина – превратись в мужчину!». Мнимый юноша после этого проклятия превратился в настоящего мужчину [29, с. 339].

В деталях отличается и другая осетинская сказка «Три дочери бедняка». Бедняк обещал прислать в войско своего сына и женить его на дочери великана. Но у него нет сыновей, только три дочери. Старшая и средняя дочери вызвались вступить в войско, переодевшись в мужскую одежду. Отец испытывает их по очереди, но они пугаются и остаются дома. После них вызвалась младшая. Отец испытывает и ее. Притворившись врагом, отец нападает на младшую дочь. Однако она не испугалась, приняла вызов и заявляет: если бы ты не был отец, срубил бы тебе голову. Прибыв по уговору к великану, тот укладывает с мнимым зятем старшую, затем среднюю дочь. Наутро они пожаловались, что он ими пренебрег. Только младшая дочь заявила наутро, что все хорошо. Дочь великана просит у отца неказистого коня, ржавый меч и плохое кольцо. С ними мнимый юноша отправляется в войско. Далее начинаются традиционные для сказочного сюжета испытания. Преодолев много испытаний, мнимый юноша подсматривает, как ночью жена царя скачет к великанам. Утром дает понять царице, что знает все. Царица превращает все селение в камень. То же самое ждет и мнимого юношу, однако конь подсказывает ему как воспользоваться кольцом. Юноша бросает в женщину кольцо, та не может превратить его в камень. Тогда мнимый юноша заносит над головой женщины меч и требует превратить ее в мужчину. Таким образом, переодетая в мужскую одежду девушка спасает село, убивает женщину-колдунью и превращается в настоящего мужчину [30, с. 245–253].

Во всех трех осетинских вариантах просматриваются признаки инициаций. Одним из признаков инициаций является мотивация иницианта, который должен отправиться в путь. Таким мотивом в нарттовском эпосе осетин для дочери Албега Алагова, несмотря на ее возраст (она находилась в колыбели), становится необходимость защиты семьи, за которую кроме нее никому постоять. В сказке «Как девушка превратилась в мужчину» мотивацией для неофита послужило желание дочери найти пропавших отца и брата. В сказке «Три дочери бедняка» формальной мотивацией для начала инициации служит желание дочери помочь отцу сдержать данное великану слово.

В начале инициации, как правило, должен умереть/погибнуть мать или отец неофита. И в эпическом произведении «Дочь Албега Алагова», и в сказке «Как девушка превратилась в мужчину» у инициантов отец или умер, или пропал, что равнозначно смерти. В сказке «Три дочери бедняка» нет ни одного намека на присутствие матери. Умолчание о матери символически может быть тождественно ее смерти.

Другим признаком инициации в данных сюжетах является присутствие наставника – человека, животного или волшебного существа. Наставник помогает иницианту преодолеть опасные для жизни испытания, поддерживает в трудные моменты и даже оживляет неофита после его гибели. На всем пути прохождения испытаний дочери, отправившейся на поиски отца и брата, помогает конь. После того, как иницианта убила старуха-колдунья, его оживляет великан живительной водой. Дочери бедняка в минуту опасности также помогает конь.

Превращение девушки в мужчину знаменует конец инициационного пути.

Заключение

Осетинские сюжеты типологически сходны с рассмотренными сюжетами превращения женщины в мужчину мировой фольклорной традиции. Инициационные признаки, характерные для осетинских сюжетов, также присущи и другим национальным версиям.

Для прохождения инициации инициант должен покинуть родной дом. Все главные персонажи приведенных сюжетов также покидают родной дом: кто в поисках отца/брата, кто вместо отца/брата. В инициационных нарративных текстах, как правило, инициант отправляется в дорогу, это – обязательное условие прохождения инициации. Часто символическую смерть в инициациях отражает переодевание в шкуру или чужую одежду. Потому, переодевание девушки в мужскую одежду также отражает символическую смерть. Символической смертью в инициациях является и оскорбление, которому, к примеру, подверг Нарт Созрыко дочь Албега Алагова, прибывшую на состязание в мужской одежде.

Все испытания, которые выпадают на долю девушки в обличье юноши, также являются обязательным условием прохождения инициации. Даже сама близость к смерти во время испытаний уже подчеркивает символическую смерть.

То, что на всем пути героя ему помогают и люди, и небожители, и животные, также указывает на инициационный характер действий персонажа.

Однако главный вопрос не в том, можно ли охарактеризовать мотив превращения девушки в мужчину как инициационный акт, а в том, кто перед нами – девушка или парень? Безусловно, во всех сюжетах инициационный путь начинается девушка. Обращает на себя внимание тот факт, что во всех вариантах сюжета девушка безымянна. Ее называют «дочь Албега», «дочь богача», «дочь бедняка» и т. д. Однако нигде не встречается, чтобы она носила какое-то имя.

Отсутствие имени у девушки неслучайно. Фактически перед нами в роли иницианта выступает не девушка, а парень. То, что парня в начале инициационного пути называли девушкой, соответствует возрастным представлениям в традиционных обществах. Так, например, до недавнего времени у народов Кавказа, у осетин – до сегодняшнего дня, до трех-пяти лет мальчики находились на попечении матерей. Лишь в трех-пятилетнем возрасте, после проведения обряда посвящения мальчиков в мужчины «Цауагтаг» (букв. «Доля идущего»), он переходил на попечение отца. Основным элементом обряда посвящения в мужчины было бритье головы мальчиков налысо, после чего их одевали в «мужскую одежду», сшитую по этому случаю.

Потому и в сюжете девушка переодевается в мужскую одежду. Однако при возрастной инициации требовалось поэтапное прохождение становления настоящего мужчины. Настоящим мужчиной становились только после женитьбы.

Таким образом, в начале сюжета инициант называется девушкой потому, что он еще не перешел на попечение отца. Когда же отец призывает ее (она отправляется на поиски отца/брата), то переодевается в мужскую одежду. Переодевшись, мальчик становится участником возрастных инициаций. Пройдя весь инициационный путь, доказав, что может претендовать на статус настоящего мужчины, он женится.

То, что мотив превращения девушки в мужчину имеет типологические сходения в фольклоре народов Африки, Европы и Азии, может свидетельствовать о бытовании и у этих народов обряда, призванного оторвать мальчика от материнской опеки.

Литература

1. Пэн Юй. Галерея «переодетых женщин» в древней китайской литературе // Мировая литература глазами современной молодежи : сборник материалов Международной научной конференции (Магнитогорск, 25 ноября 2016 г.). – Магнитогорск : МГТУ им. Г. И. Носова, 2016. – С. 279–283.
2. Гуревич А. Я. «Эдда» и сага. – Москва : Наука, 1979. – 192 с.
3. Бучилина Ю. Н. Женские архетипы в «Песни о Нибелунгах» в контексте предшествующей и последующей культурной традиции // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. Филология. Искусствоведение. – 2008. – № 5. – С. 299–303.
4. Басилов В. Н. Травестизм («превращение пола») в шаманизме // Шаманизм как религия : генезис, реконструкция, традиции : тезисы докладов Международной конференции (Якутск, 15–21 августа 1992 г.). – Якутск : Изд-во ЯГУ, 1992. – С. 4.
5. Борко Т. И. Обрядовый травестизм : мифология андрогина или апология женского? // «Мужское» в традиционном и современном обществе : материалы Ежегодной научной конференции по мужской культуре (Москва, 16–18 апреля 2003 г.) / отв. ред. В. А. Тишков. – Москва : Институт этнологии и антропологии РАН, 2003. – С. 79.
6. Пуртова Н. В. Травестия в русской житийной литературе и эпосе : автореф. дис. ... к. филол. н. – Екатеринбург, 2002. – 23 с.
7. Николаева Н. Н. Смена облика и травестийные мотивы в эпосе бурят // Республика Бурятия – 95 лет. Сборник научных статей / Науч. ред. Б. В. Базаров. – Улан-Удэ : БНЦ СО РАН, 2018. – С. 274–276.
8. Nassau R. H. Where Animals Talk; West African Folklore Tales Part First. Mpongwe Tribe. – Boston : Richard G. Badger, 1912. – 250 p. (На англ. яз.)
9. Camarena J., Maxime Ch. Catálogo tipológico del cuento folklórico español. Vol. I. Cuentos maravillosos. – Madrid : Gredos, 1995. – 795 p. (На испанском яз.)
10. Hertel J. H. Indische Märchen. – Jena : Diederichs, 1921. – 390 p. (На немецком яз.)

11. Стамболиев Ф. Сказки, собранные воспитанниками Закавказской учительской семинарии. Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 21, отд. 2. – Тифлис : Канцелярия Главнокомандующего гражданской частью на Кавказе, 1896. – С. 1–106.
12. Даскалова-Перковска Л., Добрева Д., Коцева Й., Мицева Е. Български фолклорни приказки. Каталог. – София : Св. Климент Охридски, 1994. – 827 с. (На болгарском яз.)
13. Megas G. A. Catalogue of Greek Magic Folktales. – Helsinki : Suomalainen Tiedekatemia, 2012. – 350 p. (На англ. яз.)
14. Krzyżanowski J. Polska baika narodowa. T. 1. – Wrocław, Warszawa, Kraków : Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, 1962. – 316 p. (На польском яз.)
15. Арийс К., Медне А. А. Указатель типов латышских народных сказок. – Рига : Зинатне, 1977. – 527 с.
16. Hodne Ørnulf. The Types of the Norwegian Folktale. – Oslo : Universitetsforlaget, 1984. – 399 p. (На англ. яз.)
17. Ditt A. Kaukasische Märchen. – Jena : Eugen Diederichs, 1920. – 294 p. (На немецком яз.)
18. Осетинские народные сказки / сост. : С. Бритаев, Г. Калоев. – Москва : Гос. изд-во худ. лит-ры, 1959. – 423 с.
19. Халилов Х. М. Сказки народов Дагестана. – Москва : Наука, 1965. – 319 с.
20. Elwin V. Folk-Tales of Mahakoshal. – London : Oxford University Press, 1944. – 523 p. (На англ. яз.)
21. Багрий А. В. Фольклор Азербайджана и прилегающих стран. Т. 2. – Баку : АзГНИИ, 1930. – 319 с.
22. Курдованидзе Т. Д. Грузинские народные сказки. Кн. 1. – Москва : Наука, 1988. – 363 с.
23. Салье М. А. Арабские сказки. Книга тысячи и одной ночи. В 2 т. Т. 1. – Москва : Альфа-книга, 2010. – 1263 с.
24. Tauscher Rudolf. Volksmärchen aus Jeyporeland. Mit Anmerkungen versehen von Warren IZ. Roberts und Walter Anderson. – Berlin : de Gruyter & Cio, 1959. – 196 p. (На немецком яз.)
25. Ботезату Г. Г. Молдавские народные сказки. – Кишинев : Литература артистикэ, 1981. – 397 с.
26. Eberhard Wolfram, Pertev Naili Boratav. Typen Türkischer Volksmärchen. – Wiesbaden : Franz Steiner Verlag, 1953. – 505 p. (На немецком яз.)
27. Иванов В. В. Харьковский сборник. Вып. 8. – Харьков : Типография губернского правления, 1894. – 492 с.
28. Нартовские сказания. Эпос осетинского народа / сост. Т. А. Хамицаева. Кн. 5. – Владикавказ : ИПЦ СОИГСИ, 2010. – 766 с. (На осетинском яз.)
29. Памятники народного творчества осетин. Волшебные сказки / сост. Д. В. Сокаева. – Владикавказ : ИПЦ СОИГСИ, 2010. – 391 с.
30. Осетинские народные сказки / сост. : С. А. Бритаев, Г. З. Калоев. – Москва : Гослитиздат, 1959. – 424 с.

References

1. Pen Yuj. Gallery of “dressed women” in ancient Chinese literature. In: World Literature through the eyes of modern youth: collection of materials of the International Scientific Conference (Magnitogorsk, November 25, 2016). Magnitogorsk, Magnitogorsk State Technical University Publ., 2016, pp. 279–283. (In Russ.)
2. Gurevich A. Ya. The Edda and the Saga. Moscow, Nauka Publ., 1979, 192 p. (In Russ.)
3. Buchilina Yu. N. Female archetypes in the “Song of the Nibelungs” in the context of previous and subsequent cultural tradition. *Vestnik of Lobachevsky University of Nizhni Novgorod. Philology. Art history.* 2008, no. 5, pp. 299–303. (In Russ.)
4. Basilov V. N. Travestism (“gender transformation”) in shamanism. In: Shamanism as a religion: genesis, reconstruction, traditions. Abstracts of the International conference (Yakutsk, August 15–21, 1992). Yakutsk, Yakut State University Publ. House, 1992, p. 4. (In Russ.)
5. Borko T. I. Ritual travestism: the mythology of the androgyne or the apology of the feminine? In: “Masculine” in traditional and Modern Society: Proceedings of the Annual Scientific conference (Moscow, April 16–18, 2003). Ed. V. A. Tishkov. Moscow, Institute of Ethnology and Anthropology RAS Publ., 2003, p. 79. (In Russ.)
6. Purtova N. V. Travesty in Russian hagiographic literature and epics. Abstract of the dissertation of Candidate of Philological Sciences. Ekaterinburg, 2002, 23 p. (In Russ.)

7. Nikolaeva N. N. Change of appearance and travesty motifs in the epic of the Buryats. In: Republic of Buryatia – 95 years old. Collection of scientific articles. Ed. B. V. Bazarov. Ulan-Ude, Buryat Scientific Center of the SB RAS Publ., 2018, pp. 274–276. (In Russ.)
8. Nassau R. H. Where Animals Talk; West African Folklore Tales Part First. Mpongwe Tribe. Boston, Richard G. Badger Publ., 1912, 250 p.
9. Camarena Julio, Maxime Chevalier. Typological catalogue of the Spanish folk tale. Vol. 1. Wonderful tales. Madrid, Gredos Publ., 1995, 795 p. (In Spanish)
10. Hertel J. H. Indian fairy tales. Jena, Diederichs Publ., 1921, 390 p. (In German)
11. Stamboliev F. Fairy tales collected by pupils of the transcaucasian teachers' seminary. Collection of materials for the description of localities and tribes of the Caucasus. Iss. 21, part 2. Tiflis, Office of the Commander-in-Chief of the Civil Unit in the Caucasus, 1896, pp. 1–106. (In Russ.)
12. Daskalova-Perkovska L., Dobрева D., Koceva J., Miceva E. Bulgarian folk tales. Catalog. Sofiya, Sv. Kliment Ohridski Publ., 1994, 827 p. (In Bulgarian)
13. Megas G. A. Catalogue of Greek Magic Folktales. Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia Publ., 2012, 350 p.
14. Krzyżanowski J. Polska baika Narodowa. Vol. 1. Wrocław, Warszawa, Kraków, Polish Academy of Sciences Publ. House, 1962, 316 p. (In Polish)
15. Arijis K., Medne A. A. Index of types of Latvian folk tales. Riga, Zinatne Publ., 1977, 527 p. (In Russ.)
16. Hodne Ornulf. The Types of the Norwegian Folktale. Oslo, Universitetsforlaget Publ., 1984, 399 p.
17. Dirr A. Caucasian fairy tales. Jena, Eugen Diederichs Publ., 1920, 294 p. (In German)
18. Ossetian folk tales. Comp.: S. Britaev, G. Kaloev. Moscow, State Publ. House of fine literature, 1959, 423 p. (In Russ.)
19. Halilov H. M. Tales of the peoples of Dagestan. Moscow, Nauka Publ., 1965, 319 p. (In Russ.)
20. Elwin V. Folk-Tales of Mahakoshal. London, Oxford University Press, 1944, 523 p.
21. Bagrij A. V. Folklore of Azerbaijan and adjacent countries. Vol. 2. Baku, AzGNII Publ., 1930, 319 p. (In Russ.)
22. Kurdovanidze T. D. Georgian folk tales. Vol. 1. Moscow, Nauka Publ., 1988, 363 p. (In Russ.)
23. Sal'e M. A. Arab fairy tales. The book of a thousand and one nights. In 2 vol. Vol. 1. Moscow, Al'fa-kniga Publ., 2010, 1263 p. (In Russ.)
24. Tauscher Rudolf. Folk tales from jaypur country. Annotated by Warren IZ. Roberts and Walter Anderson. Berlin, de Gruyter & Cio Publ., 1959, 196 p. (In German)
25. Botezatu G. G. Moldovan folk tales. Kishinev, Literatura artistike Publ., 1981, 397 p. (In Russ.)
26. Eberhard Wolfram, Pertev Naili Boratav. Types of Turkish folk tales. Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1953, 505 p. (In German)
27. Ivanov V. V. Kharkov collection. Vol. 8. Har'kov, Printing House of the provincial government, 1894, 492 p. (In Russ.)
28. Narts legends. Epic of the Ossetian people. Vol. 5. Comp. T. A. Hamicaeva. Vladikavkaz, North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Research Publ., 2010, 766 p. (In Ossetian)
29. Monuments of Ossetian folk art. Magic tales. Comp. D. V. Sokaeva. Vladikavkaz, North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Research Publ., 2010, 391 p. (In Russ.)
30. Ossetian folk tales. Comp.: S. A. Britaev, G. Z. Kaloev. Moscow, Goslitizdat Publ., 1959, 424 p. (In Russ.)

УДК 398.22(=512.122)

DOI 10.25587/w4013-1717-6780-j

Т. А. Кобыратбай

Международный казахско-турецкий университет им. Ходжа Ахмеда Ясави

ЭТНИЧЕСКИЙ ХАРАКТЕР КАЗАХСКОГО ГЕРОИЧЕСКОГО ЭПОСА «АЛПАМЫС»

Аннотация. Рассматривается этнический характер казахского героического эпоса. Несмотря на научные постулаты корифеев науки – С. Е. Малова, В. М. Жирмунского, В. Я. Проппа, Б. Н. Путилова, И. В. Пухова, Л. И. Емельянова, В. М. Гацака, С. Ю. Неклюдова и др., фольклористика советского периода не обращала достаточно внимания определению этнического характера героического эпоса. Ученые внедряли в научный обиход все новые методологические установки, тем не менее некоторые познавательные возможности эпоса оставались в тени. Эпос «Алпамыс» всесторонне изучался учеными советского и постсоветского периода. В работах таких известных литературоведов и фольклористов, как А. С. Орлов, Х. Т. Зарифов, Л. С. Соболев, М. О. Ауэзов, М. С. Сильченко, Н. С. Смирнова, А. Х. Маргулан, А. С. Мирбадалева, М. М. Сагитова, Ф. И. Урманчеев, К. М. Максетов, И. Г. Закиров, Р. Г. Ягафаров и др., данное героическое сказание было изучено с различных научных позиций. Почти все они, за исключением фольклористов более позднего периода, отмечали, что генезис эпоса «Алпамыс» невозможно связать с единичным историческим событием. И тем не менее в исследованиях А. С. Орлова, В. М. Жирмунского, Х. Т. Зарифова была осуществлена попытка определения эпохи формирования эпоса. Новизна настоящей работы продиктована изучением казахской версии эпоса «Алпамыс» на основе этнических сведений путем генетического метода исследования. Методологические изыскания, разрабатываемые представителями русской советской фольклористики, служили образцом для фольклористов Казахстана. Однако в силу отсутствия этнонимов в русских былинах, о чем твердил еще В. Я. Пропп, советскими фольклористами не была изучена проблема этнической принадлежности различных племен, отраженных в героических сказаниях того или иного народа. Ведущими учеными советского времени не была разработана методология изучения эпического наследия во взаимосвязи с этнической историей. Этим и определяется актуальность настоящей работы.

«Алпамыс» – эпическое наследие многих тюркоязычных народов. Имеются казахские, узбекские, каракалпакские, татарские, башкирские, алтайские и др. версии. Однако настоящее исследование ограничивается изучением этнических сведений лишь в казахском героическом эпосе «Алпамыс». В процессе исследования научной обработке подвергались многочисленные топонимы (Байсин, Жидели Байсын), этнонимы (конырат, калмак) и антропонимы (Алпамыс, Баршын, Гоклан), которые формировались на территории всего центральноазиатского региона. Эпос «Алпамыс» изобилует ономастической номенклатурой, которая проливает свет на этническую историю среднеазиатских народов. На основе топонима Байсын, например, затрагиваются такие познавательные сферы, на которые долгое время не обращали внимания фольклористы различных времен. В процессе решения основных задач исследования использованы текстологические сравнения, типологические, историко-генетические методы исследования, которые позволяют определить полистадиальный характер героического эпоса. В статье предпринимается попытка разработки изучения героического эпоса во взаимосвязи с этнической историей тюркоязычных народов, что представляет собой новое направление для эпосоведения современного периода.

Ключевые слова: героический эпос; конырат; калмак; методология; ономастика; родословная; семантика; типология; эпическая традиция; этнический характер.

КОНЫРАТБАЙ Тынысбек Ауелбекулы – д. филол. н., проф. Международного казахско-турецкого университета им. Ходжа Ахмеда Ясави, Туркестан, Казахстан.

E-mail: tynysbek55@mail.ru

KONGYRATBAY Tynysbek Auelbekuly – Doctor of Philological Science, Prof. of the International Kazakh-Turkish university Hodge Ahmed Yasavi, Turkestan, Kazakhstan.

E-mail: tynysbek55@mail.ru

T. A. Kongyratbay

The ethnic nature of the Kazakh heroic epic *Alpamys*

Abstract. The article is devoted to the study of the ethnic character of the Kazakh heroic epic. Despite the academic postulates of the luminaries of science – S. E. Malov, V. M. Zhirmunsky, V. Ya. Propp, B. N. Putilov, I. V. Pukhov, L. I. Emelyanov, V. M. Gatsak, S. Yu. Neklyudov, etc., the folklore studies of the Soviet period did not determine the ethnic character of the heroic epic. The scholars introduced new methodological guidelines into academic use, but the cognitive possibilities of the epic remained in the shadows.

The *Alpamys* epic was comprehensively studied by scholars of the Soviet and post-Soviet periods. In the works of famous literary critics and folklorists, such as A. S. Orlov, Kh. T. Zarifov, L. S. Sobolev, M. O. Auezov, M. S. Silchenko, N. S. Smirnova, A. Kh. Margulan, A. S. Mirbadaleva, M. M. Sagitova, F. I. Urmancheev, K. M. Maksetov, I. G. Zakirov, R. G. Yagafarov, and etc., this heroic tale was studied from various academic positions. Almost all of them, with the exception of folklorists of a later period, noted that the genesis of the *Alpamys* epic cannot be connected with a single historical event. Nevertheless, in the studies of A. S. Orlov, V. M. Zhirmunsky, and Kh. T. Zarifov, an attempt was made to determine the epoch of the formation of the epic. The novelty of this work is dictated by the study of the Kazakh version of the *Alpamys* epic on the basis of the ethnic-genetic method of research.

In the mid 1950s, following the V. Ya. Propp's statement that "the epic goes not behind history, but ahead, and expresses the age-old ideals of the people", the previously withdrawn epic tales of various peoples were returned, the folklorists of the Union republics were guided by the advanced research of Soviet scholars from Moscow and Leningrad. Kazakh folklorists, for example, covered the problems of Kazakh folklore on the basis of the methodological guidelines of the leading Soviet scholars of that time. Thus, following the collection "Typological Studies on Folklore" (1975), a collective monograph "Typology of Kazakh Folklore" (1981) was published in Kazakhstan. After the publication of the collection "Folklore. Problems of Historicism" (1988), the M. O. Auezov Institute of Literature and Art of the Academy of Sciences of the Kazakh SSR prepared a monograph "Historicism of Kazakh Folklore" (1993).

As we can see, the methodological research developed by representatives of the Russian Soviet folklore studies served as a model for the folklorists of Kazakhstan. However, due to the lack of ethnonyms in Russian epics, as V. Ya. Propp had already said, Soviet folklorists did not study the problem of the ethnicity of various tribes reflected in the heroic tales of a particular people. This also applies to the epic heritage of the Kazakh people, including *Alpamys*, since many phenomena recognized as the phenomenon of epic idealization are confirmed in real life. The historicity of the heroic epic is confirmed by many observations. Thus, the leading scholars of the Soviet era did not develop a methodology for studying the epic heritage in connection with ethnic history. This determines the relevance of this work.

Alpamys is an epic heritage of many Turkic-speaking peoples. There are Kazakh, Uzbek, Karakalpak, Tatar, Bashkir, Altai, etc. versions. However, this study is limited to the study of ethnic information in the Kazakh version of the *Alpamys* heroic epic.

In the course of the research, numerous toponyms (Baisin, Zhideli Baisyn), ethnonyms (konyrat, kalmak) and anthroponyms (Alpamys, Barshyn, Goklan), which were formed on the territory of the entire Central Asian region, were subjected to academic processing.

The *Alpamys* epic is replete with onomastic nomenclature, which sheds light on the ethnic history of the Central Asian peoples. On the basis of the toponym Baisyn, for instance, such cognitive areas are affected, which for a long time were not paid attention to by folklorists of various times. The article attempts to develop the study of the heroic epic in connection with the ethnic history of the Turkic-speaking peoples, which is a new direction for the epic studies of the modern period.

Keywords: heroic epic; konyrat; kalmak; methodology; onomastics; genealogy; semantics; typology; epic tradition; ethnic character.

Введение

Общеизвестно, что фольклористика советского периода опиралась на передовые исследования ведущих ученых своего времени. С помощью методологических установок таких признанных ученых, как С. Н. Азбелев, В. П. Аникин, А. Н. Веселовский, В. М. Гацак, Л. И. Емельянов, В. М. Жирмунский, С. Ю. Неклюдов, В. Я. Пропп, Б. Н. Путилов, Ю. И. Юдин и др., фольклористика покоряла новые высоты научной мысли. В эпосоведении постсоветского периода по сей день доминирует тенденция, по которой образцы героического эпоса изучаются

с позиции методологических установок XX века – поэтики, типологии и историзма. Особую популярность в казахском эпосоведении получило направление, которое замыкается сюжето-образующим значением мотива.

Между тем, многие образцы казахского героического эпоса представляют собой племенной эпос. Так, «Алпамыс» – эпическое сказание племени конырат, «Кобыланды» – эпос кипчакского племени, «Ер Таргын» – эпос ногайлинского этноса, «Камбар» – сказание племени керей. Это свидетельствует о том, что каждое эпическое сказание формировалось в определенной этнической среде. К сожалению, изучением этих особенностей героического эпоса фольклористика вплотную еще не занималась.

Используя фольклор в качестве источника для понимания этнических процессов, можно определить степень отраженности родо-племенных отношений в том или ином сказании. Методологической основой данного направления послужили труды С. М. Абрамзона, В. В. Бартольда, Ю. В. Бромля, М. П. Грязнова, Т. Б. Долгих, Д. Е. Еремеева, Б. Х. Кармышева, В. И. Козлова, Р. С. Липец, А. Л. Налепина, Б. А. Рыбакова, Л. С. Толстой, П. Д. Ухова и др. Необходимо также упомянуть сборник научных статей «Этническая история и фольклор» (1977), выпущенный Институтом этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР. В предисловии этой книги Р. С. Липец и С. Я. Серов с большим сожалением писали, что «инициатива изучения фольклора в связи с этнической историей ... перешла в руки этнографов и археологов, сами же фольклористы мало занимаются этой проблематикой. Между тем именно в области чисто фольклористической методики подобных исследований предстоит еще очень многое сделать» [1, с. 6].

В качестве объекта настоящей статьи выбран классический образец казахского героического эпоса «Алпамыс», который не подвергался изучению с позиции этнической истории.

Новизна настоящей работы заключается в том, что впервые в казахской фольклористике осуществляется попытка изучения отдельных компонентов эпоса в качестве одного из этнических источников. Конечно, были и оппоненты подобной постановки вопроса. И тем не менее ученые утверждали необходимость привлечения исторических сведений для освещения этнической истории прошлого. Так, если А. Л. Налепин писал, что «преувеличение роли фольклора как исторического источника есть все же ошибка менее значительная, чем приуменьшение этой роли» [2, с. 50], то В. И. Абаев утверждал следующее: «Всякий древний эпос представляет своего рода шифр, ключ к которому давно утерян и должен быть найден заново» [3, с. 88].

К сожалению, обнаружить какие-либо исторические сведения в героическом эпосе весьма сложно. Многие события описываются вне времени и пространства. Исходя из этого приерженцы поэтического направления в фольклористике считали, что многие факты, включая имена исторических лиц, попадают в эпическое сказание благодаря его исполнителям. И тем не менее в казахской версии «Алпамыса» имеются следы этнического конфликта, которые нуждаются в пояснении. Так, исследуя этнические истоки племени конырат, можно проследить ареал географического распространения эпоса. Подвергая этимологическому анализу многие собственные имена, можно убедиться в том, что они созданы под влиянием эпической традиции. Изучая этнонимы, встречающиеся в героическом эпосе, несложно обнаружить, что многие из них являются отражением реального историко-этнического процесса. Забегая вперед можно даже сказать, что все главные герои эпоса создаются под влиянием этнического сознания.

Все эти явления требуют соответствующего изучения. В этом и заключается этнический характер эпоса «Алпамыс». В данном случае под «этническим характером» эпоса подразумевается вся совокупность отраженных в эпосе этнических сведений – этнонимы, топонимы и антропонимы, которые проливают свет на прошлое кочевых племен. Многие наименования ономастического порядка имеют непосредственное отношение к этнической принадлежности «Алпамыса». Путем анализа и определения сущности многочисленных этнонимов, топонимов и антропонимов можно приблизиться к разгадке генезиса героического эпоса.

Актуальность настоящего исследования заключается в том, что на основе казахской версии эпоса «Алпамыс» осуществляется попытка выявить родо-племенные отношения, лежащие в основе эпоса. Цель исследования – определение этнического характера эпоса «Алпамыс» как источника для познания этнической истории тюркоязычных племен. На основе некоторых

антропонимов и топонимов определяется этимология и семантика терминов «Алпамыс», «Бай-сын», «Баршын» и т. д. Основные задачи исследования составляют историко-генетические сопоставления на содержательном уровне, определение полистадиального характера или этапов формирования героического эпоса в различной этнической и географической среде.

Многочисленные ономастические наименования, при их тщательном анализе, несут в себе ту информацию, которая проливает свет на этническую историю среднеазиатских народов. На основе эпоса «Алпамыс» затрагиваются такие познавательные сферы, на которые был наложен запрет идеологией советского периода.

Методы исследования

Казахский героический эпос «Алпамыс» подвергался научному изучению на протяжении всего XX в. Но научно-познавательные проблемы, требующие дальнейшей разработки этого памятника в связи с этнической историей племени коньрат, остаются нерешенными. На раннем этапе изучения многие фольклористы в лице А. А. Диваева, Г. Н. Потанина, И. А. Чеканинского, А. Н. Букейханова, Х. Досмухамедова, М. О. Ауэзова изложили свои наблюдения относительно художественно-поэтической природы сказания. В конце 40-х и начале 50-х гг. XX в. эпос «Алпамыс» был подвергнут догматической критике, затем оценен как наследие феодальной эпохи.

Начиная с середины 50-х гг. многие исследователи вплотную занимались изучением проблем народности эпоса «Алпамыс». В период проведения всесоюзной научно-практической конференции в Ташкенте (1956), посвященной эпосу «Алпамыш», к решению этой проблемы была привлечена целая плеяда видных эпосоведов – М. И. Афзалов, А. К. Боровков, М. И. Богданова, И. С. Брагинский, А. А. Валитова, М. Габдуллин, В. М. Жирмунский, К. Ж. Жумалиев, Х. Т. Зарифов, А. К. Коньратбаев, А. Х. Маргулан, А. С. Орлов, Л. М. Пеньковский, И. Т. Сагитов, Н. С. Смирнова, Т. О. Сыдыков и др. Несмотря на отдельные расхождения, ученые были едины в том, что «Алпамыс» – образец народного героического эпоса.

Надо сказать, что в то время фольклористы Казахстана писали свои труды в русле исторической школы. Лишь затем, после догматической критики, стали отходить от позиции исторической школы. Теперь уже перед ними стояла другая задача – вернуть из забвения ранее изъятые эпические сказания.

С той поры ведутся многочисленные научные изыскания относительно эпоса «Алпамыс», однако все они обходят молчанием проблему отражения этнической истории в героическом эпосе. И тем не менее были попытки освещения этой научной проблемы, отраженной в работах Л. С. Толстовой, И. С. Гурвича, Т. Б. Долгих и др., на страницах зарубежной печати [4]. Интерес наблюдался даже с их стороны. Однако, как утверждали фольклористы советской эпохи, героический эпос остается художественным наследием, передающимся из уст в уста, от поколения к поколению. По мнению отдельных казахстанских ученых героический эпос охватывает лишь те события, которые укоренились в памяти народа. Именно поэтому казахский ученый Р. Б. Бердибаев рассматривал эпос как особую форму сознания. Дело в том, что помимо поэтических особенностей, в эпосе доминируют общественно-социальное начало, историко-информативное содержание, многочисленные сведения этнического характера. Это касается образцов казахского эпоса, изобилующих сведениями этнического порядка – автоэтнонимами, аллоэтнонимами, этнотопонимами и топоэтнонимами. Только в эпосе «Кобыланды», к примеру, можно насчитать около десяти этнонимов: *кипчак, кызылбас, кок, гоклан, кызыл, коктим, аймак*. Их можно разделить на две группы. К первой можно отнести этноним *кипчак* и аллоэтноним *кызылбас*. Ко второй группе все остальные – *кок, аймак, кызыл, коктим, аймак*. В тексте эпического сказания они представлены в качестве топонима. Однако этнологический анализ этих терминов показал, что все они представляют собой наименования туркменских племен.

Что же касается эпоса «Алпамыс», то в тексте сказания часто встречаются следующие этнонимы: *коньрат, калмык, шекти, аргын* и др. Ученые еще не пояснили, почему в отдельных вариантах эпоса «Алпамыс» отсутствует термин «казах», зато доминирует этноним коньрат? Принцип историзма, которым пользовался В. Я. Пропп в 1950-е гг., оказался непригодным для освещения этнического характера казахского героического эпоса. Между тем многие фольклористы по сей день не могут ответить на такой животрепещущий вопрос: в чем заключается

главная ценность эпоса «Алпамыс»? В художественно-поэтическом содержании, типологических особенностях, историзме или же этническом характере?

Помимо художественно-поэтической системы в данном сказании очень много собственных имен, которые несут в себе этническую информацию. В процессе раскрытия познавательной сущности героического эпоса были использованы сравнительно-типологические и историко-типологические методы исследования. Однако доминирующую позицию занимает генетический метод, который вносит свои коррективы в историческое прошлое племени конырат. Конечно, для героического эпоса все эти направления ценны. Изучение эпоса «Алпамыс» во взаимосвязи с этнической историей кочевых племен представляет собой новое направление в эпосоведении. Поскольку в данном случае эпосоведение соприкасается с методологическими принципами этнологической науки.

Отдельные сведения связывают казахский «Алпамыс» с прародиной древних тюрков – Алтаем. Имеются башкирские и татарские версии данного сказания. Относительно татарской версии «Алпамша» в свое время А. А. Валитова писала, что там «отсутствует географическая локализация событий, имеющихся в среднеазиатских версиях» [5, с. 181]. Она имела в виду местности Конырат, Байсын, Жидели Байсын, которые присутствуют в казахской версии сказания. Отдельные ученые пытались определить время появления представителей племени конырат на территории Средней Азии. Например, В. М. Жирмунский этот процесс связывал с монгольским нашествием [6, с. 46]. Если общность территории выступает как условие формирования героического эпоса, то принадлежность одного эпического сказания нескольким народам объясняется их генетическим родством. Эпические сказители могли блеснуть мастерством поэтического слова, но не более. Родословная тюрков запрещала сказителям вводить сведения этнического характера. Иначе говоря, они не могли изменять этническое происхождение того или иного героя эпоса. Отсюда племенной характер казахского эпоса.

Все эти проблемы требуют пристального изучения. Они должны быть изучены и введены в научный обиход в качестве дополнительного историко-этнического источника. В этом и заключается одна из главных проблем настоящей работы.

Результаты и обсуждения

Казахский «Алпамыс» – эпос племени конырат. На Всесоюзной научной конференции, состоявшейся в Ташкенте в 1956 г., был признан племенной характер сказания. Наличие нескольких версий, бытующих на территории Средней Азии, говорят об общности этнической истории этих тюркоязычных племен. Так, В. М. Жирмунский писал, что «по своему происхождению “Алпамыш” во всех трех дошедших до нас поэтических редакциях – племенной эпос конгратцев» [7, с. 69]. То же самое отмечали каракалпакские ученые-эпосоведы К. А. Айымбетов [8, с. 17] и И. Т. Сагитов [9, с. 178–186].

Подобные мысли были озвучены из уст казахстанских фольклористов. В этой связи Н. С. Смирнова писала, что «древним представляется сюжет “Алпамыса”. У всех трех соседей – казахов, каракалпаков и узбеков – события, описываемые в их версиях, связываются с племенем конырат» [10, с. 441]. Полистадиальный характер эпоса был подмечен известным фольклористом А. Коныратбаевым [11, с. 160–161].

Говоря об общности эпоса для казахов, узбеков и каракалпаков, Р. Б. Бердибаев пишет: «Ученые оценивают “Алпамыс” как эпос племени конырат в силу наличия исторических фактов. Самое интересное заключается в том, что в своих легендах представители казахских, узбекских и каракалпакских коныратов приводили сведения вплоть до определенной генеалогической ветви» [12, с. 3].

Наряду с такими жанрами фольклора, как легенда и сказка, сведения этнического характера встречаются и в генеалогических преданиях казахов. Не случайно, что историк Ж. О. Артыкбаев в разряд ценных исторических источников относит генеалогические предания, образцы исторического эпоса, включая жанр толгау [13]. В генеалогическом предании казахов, опубликованном известным этнографом С. Е. Толыбековым, имеются сведения о коныратах Монголии – *Котениши* и *Коктинулы*. Там же отмечается, что Алпамыс является потомком Божена – третьего сына Котенши [14, с. 75].

В одно время многие фольклористы считали, что эпос и предание разные по своей природе жанры. Но это не значит, что их нельзя использовать при определении генезиса эпического сказания. Генеалогическое предание – это исторический источник, который может быть использован в качестве дополнительного материала. Таковые сведения могут быть привлечены в сравнительно-сопоставительном аспекте, поскольку у казахского народа издавна наблюдается склонность к сохранению генеалогии. По убеждению казахского этнографа А. С. Сейдимбека, «генеалогия – не простая хронология или же оголенный список людей. Историческое значение казахской генеалогии заключается в стремлении анализировать кровно-родственные связи» [15, с. 39].

Сведения о племени конырат можно также встретить в «Сборнике летописей» Рашид ад-Дина, где речь идет о тюркских племенах, ранее именовавшихся монголами. Однако там сведения о генезисе племени конырат изложены несколько сумбурно. Рашид ад-Дин ограничивается делением монголов как нирун и дарлекин, относя первого к чистым, второго к общим монголам. Племя же конырат автор выводит из монголов дарлекин, выходцев из общего племени монгол, которые лишь затем стали именоваться тюрками. «Монгольские племена были одной из групп общей массы тюркских племен, и облик и речь сходны между собою» [16, с. 153], – утверждает Рашид ад-Дин.

Этническая связь между тюрко-монгольскими племенами прослеживается и в генеалогическом предании Кадыргали Жалайыри. Описывая годы жизни Чингисхана, автор утверждает, что монголы использовали тюркский календарь [17, с. 50].

Все эти сведения говорят о том, что в эпоху Чингисхана племя конырат занимало одно из ведущих мест. Его мать и старшая жена Борте были выходцами из племени конырат. Четвертая дочь Борте – Томулан также вышла замуж за Гургена – царевича из племени конырат. По Рашид ад-Дину коныраты и кияты состояли в родстве, были сватами.

Конечно, не все генеалогические предания содержат историко-познавательные сведения в наиболее полном объеме. Если в «Родословной туркмен» Абулгази-хана хивинского имеются сведения о племени конырат [18, с. 40–41], то в родословной Шакарима Кудайбердиева они представлены более скудно. В некоторых генеалогических преданиях история племени конырат начинается с древнего Отрара [19].

Известно и то, что не все генеалогические предания могут быть использованы в качестве исторического источника. Однако по достоверным историческим и генеалогическим источникам несложно проследить приход племени конырат из территории Монголии в Среднюю Азию. Это произошло в начале XIII в. Тогда как Отрар существовал задолго до монгольского нашествия. Анализируя письменные источники арабских историков, В. В. Бартольд отмечает, что в работе ат-Табари указывается город Отгарбенд, расположенный рядом с городищем Отрар [20, с. 248–450]. Первые сведения об Отраре археолог К. М. Байпаков относит к XIII в.

По тем же источникам несложно определить, что жизнь в Отраре стала оживляться после XIII в., т. е. после нашествия монголов. Если так, то с какого периода Отрара мы должны начинать историю племени конырат? Многие исследователи обходили этот вопрос молчанием. Между тем необходимо обратить внимание на следующие строки родословной: «Когда в Отраре произошло разделение ногайлинского иля, потомки Наганая откочевали в Жидели Байсин, Мекке, Мадину, Кулаб и др. местности» [21, с. 61]. Судя по этим сведениям можно полагать, что событие произошло после нашествия Джучи-хана.

Кем были коныраты? В энциклопедических изданиях Казахстана отмечается, что коныраты имеют непосредственное отношение к племени кият. Однако из сборника летописей Рашид ад-Дина мы знаем, что кияты и коныраты были не родственными племенами, а сватами. Известный историк М. Тынышпаев считает, что коныраты вышли из местности Кок Монгол. Автор как бы находит соответствие между родом Коктинулы и монгольским Кок Монгол. Таким образом, происхождение коныратов автор выводит из монгольского племени: «Предки наших коныратов оказались в числе 4000 чистых монголов, переданных сыновьям Джучы. По-видимому, коныраты были в уделе Шейбана (Синяя Орда), и поселились в низовьях Сыр-Дарьи» [22, с. 18].

В своей работе «Родословное казахов» Ч. Ч. Валиханов пишет: «Коныраты – монголы ... Кияты состоят в родственных отношениях с прадедами Чингисхана, оны были организаторами

политических союзов» [23, с. 109]. В комментариях книги отмечается, что кияты, несмотря на монгольское происхождение, в XIII в. пришли на территорию Средней Азии и вошли в состав казахского, узбекского и каракалпакского народов.

В некоторых источниках читаем, что термин «монгол» использовался по отношению к степным (сахара), «уйгур» – к городским племенам [24, с. 222]. Первый указывает на кочевой уклад, второй на оседлый образ жизни. Эти сведения говорят о том, что термин «монгол» можно понимать не только в этническом значении, но и в социальной и географической плоскости.

Происхождение племени коньрат Н. А. Аристов также считает монгольским. По его подсчетам в числе огромной армии Чингисхана были 5000 коньратов. В составе 4000 войск, выделенных Джучи, также преобладали представители племени коньрат. В этой связи историк пишет: «Все это делает понятным образование в уделе джучиевом, в кипчакской орде, союза местных тюркских родов с именем коньрат, полученным, конечно, вследствие возникновения его под главенством джучидских коньратов» [25, с. 96–97].

Весьма ценные сведения можно встретить в наиболее ранних генеалогических образцах казахского народа. Так, в летописи Сайдаккожа Жусипулы, по занесенной в Бухаре записи 1875 г., коньраты, проживавшие на побережье реки Ульба в Монголии, отмечаются как тюркоязычные племена. По этим данным они переселились в Среднюю Азию не в 1219–1220 гг., как указывает М. Т. Тынышбаев, а несколько ранее, в 1066 г. Если первые ветви коньратского племени – Коктинулы, Кок танри вошли в состав среднего джуза казахского народа задолго до нашествия монголов, то коньраты местности Жидели Байсин вошли в состав казахского улуса в конце XIII в.

Эти сведения летописи совпадают с утверждением В. М. Жирмунского о том, что коньраты впервые появляются в Средней Азии в эпоху монгольского завоевания [6, с. 46]. Подобные сведения, дошедшие до нас в рамках генеалогических летописей, сложно встретить в других исторических источниках.

«Коньрат» – автоэтноним племени, которое оказалась в водовороте тюрко-монгольского этнического процесса и эпической традиции. Его происхождение казахский фольклорист А. Х. Маргулан выводит из огузского племени. Однако этот вопрос в исторической науке до конца не исследован. Обратившись к «Сборнику летописей» Рашид ад-Дина, мы обнаруживаем следующие сведения: в давние времена монгольские племена, населявшие северные горы, были истреблены другими кочевниками. Остались в живых только двое: женщина по имени Нукуз и мужчина по имени Киян. Они спрятались в горах, куда не ступала нога человека, и долго жили в местности Ергенекун. Со временем, когда произошло увеличение соплеменников, они вышли на равнину, расплавив железные горы. Первыми из горного ущелья, как гласит предание, вышли представители племени коньрат.

Относительно родословной Чингисхана Рашид ад-Дин пишет следующее: «Так как Добун-Баян, который был мужем Алан Гоа, происходил из рода Кияна, а Алан Гоа из племени куралас, то родословная Чингисхана, как было изложено (выше) восходит к ним» [16, с. 154]. Далее утверждается, что Чингизхан происходит из племени кият: «Несмотря на то, что Чингисхан, его предки и братья принадлежат ... к племени кият, однако прозванием Есугей бахадура, который был отцом Чингисхана, стало Кият-Бурджигин; они – и кияты, и бурджирины» [16, с. 155].

Эти сведения Рашид ад-Дина не противоречат данным генеалогических преданий, в которых богатыри племени коньрат все время находятся рядом с Чингисханом. Караке Емилъ возглавляет небольшое войско, Дай-Нойан выступает как крупный полководец. В целом войска из племени коньрат составляли левое крыло чингизидов.

По данным эпоса «Алпамыс» коньраты и кияты также состоят в родстве, хотя это отвергается Рашид ад-Дином. Видимо это надо понимать как позднейшее наслоение, введенное эпической традицией. Например, если в XVII в., во время правления Абулгазы Бахадур-хана, кияты находились в составе хивинских коньратов, то в XIX–XX вв. кияты разделились на две этнические группы. В состав племени коньрат, по утверждению Л. С. Толстой, входили *кияты, ашамайлы, колдаулы, костамгалы, кандекли, балгалы, қарамойын, мюйтен, ыргаклы, баймаклы* и др. [26, с. 65]. В данном случае кияты – это микроэтнос в составе коньратского племени.

По этническим и генеалогическим источникам можно проследить исторический путь племени коньрат, перекочевавшего из горной вершины Бэйшаня в среднеазиатские степи.

К подобным фактам необходимо отнести сведения, дошедшие до нас в рамках эпической традиции. В среднеазиатских вариантах «Алпамыса» довольно часто встречаются сведения об этносах кият, конырат и кипчак. Надо понимать, что это связано с эпической традицией определенного периода, о котором писал еще Рашид ад-Дин [16, с. 162].

По данным других источников, кияты – выходцы из племени конырат. Выше мы говорили о взаимосвязи племени конырат с чингизидами. Н. Я. Бичурин же возводит происхождение этого племени к монголам и считает, что «кият родовое имя Чингисхановой фамилии».

Фольклористами среднеазиатского региона все еще не определена этимология термина «конырат». По мнению Х. Т. Зарифова, данный термин означает: *кон* (*кун*) – название племени, *гир* – быстрый, *ат* – конь [27, с. 8]. Этимологию указанного термина А. Семенов поясняет несколько иначе: *коныр* – коричневый, *ат* – множественное число [28, с. 44]. Казахский языковед А. Н. Нурмагамбетулы определяет семантику термина «конырат» как «ловкий, быстрый». Если Н. А. Аристов пишет, что «конгратский союз состоял из частей тюркских народов, а не монгольских» [25, с. 97], то каракалпакский ученый Ж. Х. Хошниязов считает, что по происхождению коныраты не монгольское, а тюркское племя. Все эти факты, отражающие взаимоотношение племени кият и конырат, должны быть изучены и сопоставлены с данными эпоса «Алпамыс».

Много суждений было сформулировано относительно исторической эпохи, отраженной в эпосе «Алпамыс». В. М. Жирмунский и Х. Т. Зарифов связывали эпос с эпохой огузов: «Древнейший, не дошедший до нас вариант кунгратского “Алпамыша” (“Праалпамыш”) сложился где-нибудь в непосредственном соседстве с огузами, в закаспийских и приаральских степях, откуда кургратцы и принесли его при Шейбани на новые места своих населений на Байсуне» [7, с. 76].

В 60-е гг. XX в. в результате сравнительно-типологического исследования коныратской, огузской, кипчакской, алтайской версий эпоса «Алпамыс» В. М. Жирмунский приходит к заключению, что сюжет прошел путь от героической сказки до классического образца героического эпоса. Освещая вопрос более широко, он приводит сюжетные параллели с античным эпосом «Одиссея» [6, с. 314–335]. Однако казахский фольклорист А. Коныратбаев, отклоняя теорию «миграции», выдвигает обратную версию – «вопрос о древнейших связях между античной и среднеазиатской культурой, точнее – о восточных влияниях на греческую культуру» [11, с. 335].

Выше мы отметили, что к трем среднеазиатским версиям эпоса «Алпамыс» В. М. Жирмунский добавляет и алтайскую. При этом автор больше затрагивает проблемы географического распространения эпоса. При описании различных версий, как нам кажется, В. М. Жирмунский упускает из виду стадиальные особенности эпоса: древне-огузский вариант эпоса ставит после коныратской версий, а кипчакский вариант считает наиболее древним – доалтайским.

Опираясь на историко-этнические процессы тюркоязычных племен, мы склонны считать, что первичным является алтайский вариант, а все остальные – коныратский, кипчакский – более поздними.

Исследователями героического эпоса неоднократно была озвучена гипотеза об общности эпического сказания «Алпамыс» с «Алып Манас». Были различные мнения: одни отмечали сходства, другие утверждали обратное. Ниже мы приводим для наглядности сравнительную таблицу антропонимов (табл. 1):

Таблица 1

«Алпамыс»	«Алып Манас»
Байбори	Байбарак
Аналык	Ермен Шешен
Алпамыс	Алып Манас
Карлыгаш	Ерке Кос
Гульбаршын	Күмүжек Ару
Каражан	Ерке Каракчи
Тайша хан	Ак Кобен
Тайшык хан	Кыргыз хан
	Ак хан

Как видим, при определении сходств антропонимов Байбори – Байбарак, Алпамыс – Алып Манас, встречающихся в алтайском и коныратском версиях эпоса, В. М. Жирмунский опирается не на этимологический анализ, а на созвучность терминов. Далее ограничивается лишь проблемами типологии. По этой причине отношение вышеприведенных антропонимов к эпосу «Алпамыс» осталось не раскрытым. К тому же при историко-типологическом освещении вопроса автор упускает из виду многочисленные сведения этнического и географического характера.

Если учесть богатую номенклатуру терминов ономастического порядка, то сюжет «Алып Манаса» окажется близким не к среднеазиатскому эпосу «Алпамыс», а к киргизской эпопее «Манас». На основе типологических сходств В. М. Жирмунский делает объемное по смыслу умозаключение: «С среднеазиатским сказанием об “Алпамыше” алтайский “Алып Манаш” совпадает в настолько существенных элементах, что нельзя не признать в нем другую (очевидно, более архаичную) версию того же сказания» [6, с. 145]. Несколько позднее, в своей очередной работе «Эпические сказание об Алпамыше и “Одиссея” Гомера», автор вводит некоторые коррективы: «... имена действующих лиц и географические названия в алтайском “Алып Манаше” имеют не исторический, а сказочный характер» [29, с. 322].

Наше замечание касается и кипчакской версии эпоса. Термин «кипчакский вариант» В. М. Жирмунский использует по отношению к башкирским, татарским и казахским версиям. Башкирские и татарские «Алпамша мен Барсын-Хылуу», «Алпамша» («Алпамша мен Сандугаш») ученый считает ранними, докыратскими образцами эпоса «Алпамыс». Но это может быть и отголоском героического эпоса, дошедшего до соседних народов в рамках этнической истории и эпической традиции. Разница между башкиро-татарско-кыратскими сюжетами заметна по их жанровым признакам. Если татарские и башкирские варианты представляют собой сказку, среднеазиатские – героический эпос. В данном случае мы видим, что В. М. Жирмунский делит эпос между этносами кипчак и кырат.

Основные сходства обнаруживаются в антропонимах Алпамыс, Баршын, Кылтап (Култан), Карлыгаш (Сандугаш). Поэтому попытки В. М. Жирмунского отыскать типологические сходства между сюжетами эпоса и сказки не совсем убедительны. Если героический эпос формируется под воздействием этнического сознания, то сказка представляет собой плод фантазии. Мы не имеем в виду разницу между героическим эпосом и героической сказкой.

Фольклористика не отрицает, что отдельные мотивы героического эпоса формируются на основе различных, более мелких жанров фольклора. Однако в этом вопросе необходимо учитывать их отношение к историко-этническому процессу. Именно здесь обнаруживается основное отличие сказки от героического эпоса.

Подобная гипотеза подтверждается суждениями отдельных ученых татарского народа. Так, анализируя татаро-башкирские версии «Алпамыс» А. А. Валитова пишет: «В татарской прозаической сказке “Алпамша”, как и в башкирской “Алпамыша и Баршын-хылуу”, отсутствует географическая локализация событий, имеющаяся в среднеазиатских версиях (местность Кун-грат-Байсун или Джидели-Байсун ...); гора Алатау, озера Кок-камыш, берега Аму-Дарьи, где находились летние кочевья Алпамыша» [5, с. 181].

Суждения В. М. Жирмунского относительно огузской версии эпоса «Алпамыс» также не отошли на задний план. Многие ученые в лице Х. Т. Зарифова, А. Х. Маргулана, А. Коныратбаева отмечали сюжетные сходства между средневековым письменным памятником «Книга моего деда Коркута» («Бамси-Байрак») и «Алпамыс». Х. Г. Короглы попытался углубить эту проблему в историко-географическом направлении. Однако все сходства ограничивались сюжетной канвой, лишь частично касаясь содержания собственных имен. Географическая среда формирования огузского эпоса весьма широка: от побережья Сырдарьи и Амударьи до Кавказа, тогда как эпос племени кырат привязан к местности Байсин (Жидели Байсын).

Если посмотреть на проблему в диахронном разрезе, то эпоха огузов и племени кырат представляют собой два различных этапа этнической истории. Несмотря на отдельные сходства сюжета эти сказания формировались в разной этнической среде. Следовательно, сходства должны быть освещены не только в сравнительном аспекте, но и на этническом уровне.

Конечно, впоследствии относительно башкирской и татарской версий эпоса появились весьма интересные работы известного фольклориста Ф. И. Урманчеева [30; 31], Р. Г. Ягафарова [32]

и др., в которых изучены различные версии тюркского эпоса, затронуты проблемы генезиса. К сожалению, в рамках одной статьи охватить все эти версии не представляется возможным. К тому же изучение других версий сказания в задачу данного исследования не входит.

С учетом исторического характера многих наименований – Коккесене, Баршынкент, Баршындария, Огузская впадина, отмеченных в трудах Абулгази Бахадур-хана, И. А. Кастанье, В. А. Каллаура, П. И. Лерха, В. В. Бартольда, В. М. Жирмунского, А. Коньратбаева, Х. Г. Короглы и др., среднеазиатскую версию «Алпамыса» можно локализовать вокруг государства кочевых узбеков. В таком случае формирование героического эпоса может оказаться в регионе средневекового городища Сыганак. Народное предание и некоторые письменные источники утверждают, что памятник Коккесене, расположенный близ Сыганак, был воздвигнут в честь невесты Алпамыса – Гульбаршын. Преобладание в этой местности представителей племени коньрат, вошедших в состав казахской народности, также говорит о многом. В генеалогическом предании Абулгази Коккесене отмечается как надгробное сооружение Гульбаршину.

По историческим сведениям на рубеже XV–XVI вв. эта территория находилась в составе государства кочевых узбеков, возглавляемого Абулхаир-ханом. А. Ю. Якубовский отмечает, что в Сыганаке было очень много надгробных сооружений узбекских ханов. Ч. Ч. Валиханов также утверждал, что останки узбека Абулхаир-хана покоятся в Сыганаке. Автор письменного памятника «Шейбани-намэ» Мухамед Салык пишет, что во время завоевания Мухамед Шейбани ханом Туркестана в составе его войск было много представителей из племени коньрат [28, с. 19].

С учетом этих сведений можно заключить, что эпос «Алпамыс» формировался в XIII–XVI вв. в регионе средневекового городища Сыганак. В таком случае В. М. Жирмунский прав, когда утверждает, что «с кочевыми узбеками Шейбани-хана (начало XVI в.) оно было перенесено в южный Узбекистан (Байсунское бекство – кунгратская версия)» [20, с. 323]. И тем не менее географическая локализация топонима Жидели Байсын требует уточнения.

Общность одного эпического сказания у различных этнических групп говорит об их этнической идентичности. Это и является доказательством того, что эпическая традиция формируется на фоне этнических процессов. В свою очередь каждый эпический сказитель – жырау или жырышы следит за достоверностью сведений, формировавшихся в рамках этнического сознания.

Несмотря на сходства антропонимов в среднеазиатских версиях эпоса, они также заметно различаются между собой (табл. 2):

Таблица 2

Узбекская версия	Каракалпакская версия	Казахская версия
Байбори	Байбори	Байбори
Байсары	Байсары	Сарыбай
Баршын	Баршын	Гульбаршын
Байшубар	Байшубар	Байшубар
Байсын	Байсын	Жидели Байсын

Узбекская и каракалпакская версии весьма схожи. Если в них сватом Байбори выступает Байсары, то в казахской версии – Сарыбай. Байсары – из местности Байсын, Сарыбай – из племени шекти: первый откочевывает на территории калмыков, другой на западные казахские земли.

Однокорневые слова *Каракоз, Каражан, Караман, Карабай, Каратау* встречаются во всех среднеазиатских вариантах эпоса «Алпамыс». Эти термины в одном случае имеют этническое, в другом – географическое, в третьем – социально-семантическое значение и говорят о мировоззрении тюркоязычных племен. Семантику подобных наименований А. Н. Кононов определял как *сильный, могучий* (Караман, Каражан), *большой, уважаемый* (Каратау) и т. д.

Следующие антропонимы – *Кокаман, Кокалдаш, Коккашка, Байкашка, Тойкашка, Каражан*, встречающиеся в узбекской версии «Алпамыша», также надо понимать в русле предыдущих. Все они термины тюркского происхождения. Этническое происхождение антропонимов

Кокеман (Гоклан) и Караман (Каражан) очевидны. Если «ман» у тюркоязычных народов означает человек, род, племя, у туркмен имеются субэтносы кокчим (коки) и кара. Таким образом получается, что эти два антропонима (Кокеман, Караман), означающие «люди туркменского племени», впоследствии были преобразованы в антропонимы. Чтобы подчеркнуть близость, в эпосе они представлены как родственники: старушка Кокелан – мать Карамана (Каражана). Между тем Караман, как Куртка из эпоса «Кобыланды», хорошо разбирается в лошадях.

Алпамыса и Каражана связывают крепкие узы дружбы. Этот факт также является показателем этнической взаимосвязи конырато-туркменских племен. Несмотря на то, что в сказании Каражан выступает на стороне калмыков, у него натянутые отношения с калмыкским Тайшик-ханом.

Кейкуат – сын старушки Кокелан, чабан Тайшик-хана, который на протяжении семи лет вскармливал Алпамыса, находившегося в глубоком зиндане. Судя по этим данным, эпическая традиция также выводит Кейкуата из племени туркмен.

О влиянии туркменского стихосложения на поэтический размер эпоса «Алпамыс» впервые писали А. К. Коныратбаев и М. Г. Габдуллин. Таким образом мы видим, что сведения относительно туркменских племен нашли отражение в эпической традиции огузов, коныратов и кипчаков. Войдя в сюжетную канву эпического сказания о Коркуте («Книга моего деда Коркута»), «Кобыланды» и «Алпамыс» вышеуказанные этнонимы, на широком фоне эпической традиции, также были преобразованы в антропонимы. Эти сведения позволяют говорить о том, что все среднеазиатские версии сказания формировались в единой географической среде на фоне единого этнического процесса.

Имеются сведения, которые подтверждают подобную научную гипотезу. Так, Г. П. Снесарева приводит перечень тюркоязычных племен – *кипчаков, коныратов, киятов и канлы*, населявших теорритории Хорезма [33, с. 79–80]. В этой же географической среде обитали туркменские племена – *гокланы, йомуты, емрели, игдыры и сакары* [34, с. 38]. Если так, то мы должны будем согласиться с утверждением А. Коныратбаева, оценившего эти сюжеты в качестве великого наследия огузо-кипчакской этнической общности: «Эпос рождается не в борьбе между империями, а в результате межэтнического конфликта. Сюжеты “Книги моего деда Коркута”, “Алпамыса” и “Кобыланды” формировались в такой среде. В них отражены войны периода распада огузского улуса в XI в., туркмено-печенежские, селджук-кипчакские межэтнические распри» [35, с. 144].

Судя по этим размышлениям можно заключить, что эпизод борьбы с калмыками в эпосе «Алпамыс» представляет собой более позднее наслоение. Здесь уместно вспомнить слова Х. Т. Зарифова о том, что «первоначально в “Алпамыше” калмыки вообще не фигурировали» [27, с. 7].

Под калмыками казахский эпос подразумевает ойратов, имеющих западно-монгольское происхождение. Исповедуя ламаизм, ойраты приняли будду в XIII в. [36, с. 34]. Что же касается термина «калмык», то это скорее аллоэтноним, созданный в рамках казахской эпической традиции. Калмыки же казахов именовали кыргызами [37, с. 325]. Они представляют собой термины аллоэтнонимного происхождения.

Несмотря на различие эпизодов о Тайши и Тайшик-хане они представляют собой титул и означают в одном случае верховного (Хунтайчи), в другом более низкого (Тайчи) правителя [38, с. 48]. Судя по мнению, что «Термез составлял юрт племени кунграт» [39, с. 42] узбекская версия «Алпамыса» имеет отношение к историческим событиям Самаркандского региона. Утверждение Х. Т. Зарифова о распространении «Алпамыса» на территории Дешт-и кипчака в домонгольский период нуждается в уточнении. На наш взгляд эпос охватывает события Дешт-и кипчака послемонгольского периода, т. е. исторические события до нашествия джунгар.

Одной из проблем эпосоведения является определение этимологии антропонима «Алпамыс». Довольно часто звучащие гипотезы относительно этого наименования – *Бамсы, Алып Бамыс, Алып Манас, Алпамыс* могут пролить свет на этапы становления и формирования термина. «Алып» означает отважный, батыр [40, с. 124]. К. Э. Босфорт считает, что слово «Алып» является характерным для туркменов [41, с. 167]. Подобные суждения вытекают из сопоставления образа Бамси-Бейрека с Алпамысом. Однако никто из ученых, выдвинувших подобную

версию, не пытался доказать преобразование антропонима Бамси в Алпамыс на историко-лингвистическом уровне.

А. Х. Маргулан, считавший «Алпамыс» одним из вариантов огузского эпоса, пишет: «По словам Абулгазы Мамаш (Бамыш, Бамыс, Бамсы, Алып Мамыш, Алпамыс) один из правителей огузов. Его жена красавица Баршын (Гульбаршын в эпосе “Алпамыс”) – одна из известных семи девиц огузского происхождения» [42, с. 180]. Затрагивая проблемы генезиса эпоса А. Кыратбаев отмечает: «“Алпамыс” является более древним сюжетом, общим для народов Средней Азии. Корни многих слов (Алпамыс, Манас, Алып Манас) весьма схожи и созвучны. Они должны быть исследованы более обстоятельно» [11, с. 173].

Конечно, созвучные термины и наименования можно встретить во многих средневековых письменных памятниках. Например, в «Сборнике летописей» Рашид ад-Дину встречается человек по имени Калмыш, который является выходцем из племени конырат [16, с. 162]. В одном случае он отец Коркута, в другом – дед Алпамыса [43, с. 78].

В «Родословной туркмен» Абулгазы слово «Алпамыс» связывается с именем Мамыш бека, выходца из племени конырат [43, с. 71]. Перед этим именем может быть использован характерный для тюрков эпитет Алып. Таким образом происходило преобразование термина Алып Бамыш в Алып Мамыш, который в конечном итоге привел к рождению антропонима Мамыш бек.

В исторических источниках мы встречаем человека по имени Мамаш. По данным книги Мирзы Мухамеда Хайдара «Тарих-и Рашиди», Мамаш – правитель казахского народа [44, с. 572]. К. К. Султанов считает его сыном Касым-хана [45, с. 116]. Однако приводить параллели между ними весьма сложно, они нуждаются в аргументации.

Первым исследователем, связавшим термин «Алпамыс» с именем Алып Бамсы, был Эttore Росси [6, с. 71]. Относительно этимологии этого термина Х. Т. Зарифов писал следующее: «Само имя Алпамыш состоит – алп + амыш. Алп – герой, богатырь, мамыш (памыш, манаш) – имя» [27, с. 11]. Однако подобные суждения, вытекающие из определения этимологии слова «Алпамыс», не всегда пригодны для объяснения его семантики. Поэтому мы хотим изложить свое видение проблемы.

«Алпамыс» – термин этнического происхождения. Мамаш – наименование туркменского племени. Огузские племена, откочевавшие на рубеже X–XI вв. из низовьев Сырдарьи на запад, вначале именовались туркманендами (тюркоподобный), лишь затем туркменами [43, с. 57, 98]. Опираясь на родословное Абулгазы и научные изыскания С. Агаджанова огузов, можно признать в качестве племенного объединения, но не как народность (туркмен). В таком случае термин «Мамаш» будет восприниматься не как туркмен, а как наименование тюркского племени: в одном случае этноним, в другом – эпоним. Настоящая гипотеза подтверждается сведениями М. Кашгари, Рашид ад-Дина, Абулгазы, К. Жалайри, а также суждениями известного огузоведа Г. И. Карпова [46, с. 132].

Все эти факты говорят о необходимости пересмотра этимологии слова «Алпамыс», которая выводилась из традиционного понятия Бамыш и Алып Манаш. Указанные антропонимы должны быть изучены в определенной фонетической последовательности как термины, формировавшиеся под влиянием этнического процесса: *Мамаш – Мамыш – Алып Мамыш – Алпамыс – Алпамыш* (узбекский вариант).

На основе всего сказанного можно полагать, что «Алпамыс» – антропоним этнического происхождения. Семантика слова Алып Манас – богатырь из тюркского племени. То же самое можно сказать о сыне Алпамыса: Ядыгер – этноним тюркского происхождения. И. Б. Молдобаев отмечает его в качестве общего для казахов и киргизов субэтноса [47, с. 18].

Заключение

На протяжении ряда лет автором настоящих строк разрабатывается проблема отражения этнической истории в эпическом наследии казахского народа [48]. В настоящей статье в порядке постановки вопроса освещены сведения, имеющие непосредственное отношение к генезису казахского эпоса «Алпамыс». На фоне этнической истории осуществлена попытка обоснования географического распространения сказания среди племени конырат. Немаловажную роль в этом процессе сыграло наименование прародины племени конырат – Байсин. Вот что пишет Грумм-Гржимайло по этому поводу: «Эпоха Чингисхана имела огромное влияние на

дальнейшую судьбу Бэйшаня. Увлеченные этим великим полководцем в его стремлении покорить весь мир волны кочевников уже не вернулись обратно. Бэйшань опустел» [49, с. 27].

Изучая этногеографическое движение племени конырат, можно обнаружить трансформацию данного наименования в следующей последовательности: Бэйшань – Байсин – Байсын – Жидели Байсын. В одном случае ороним, в другом – этноним, в третьем – этнотопоним, в четвертом – ландшафтный топоним.

Тюрко-монгольские источники позволяют определить семантику этого слова как белые или северные горы, многолюдное поселение [50]. Указанный топоним, по данным эпоса, сохранил свое наименование и на новой родине племени конырат. На основе сравнительно-типологического изучения установлено, что среднее течение Сырдарьи, где поселились коныраты в после-монгольский период, по сей день именуется как местность Жидели Байсын. Эпитет «Жидели» связан с ландшафтом новой местности, где по сей день живут представители этого племени, среди которых по прежнему функционирует музыкально-эпическая традиция.

Изучение этнического характера казахского героического эпоса позволяет утверждать, что среднеазиатские варианты «Алпамыса», в отличие от алтайских, башкирских и татарских версий, весьма близки. Наличие этнонимов, во многом совпадающих с генеалогическими преданиями, говорит о том, что эпос формировался под воздействием единого этнического процесса. В основе многих топонимов и антропонимов, отраженных в эпосе, несложно обнаружить следы этнического сознания. Это касается и термина «Алпамыс», который представляет собой антропоним этнического происхождения.

В заключении можно сказать, что по своему происхождению казахский «Алпамыс» является образцом племенного эпоса, в котором нашли отражение межплеменные распри между этническими коныратами и калмыками. В этом и заключается этнический характер сказания.

Литература

1. Этническая история и фольклор / отв. ред. Р. С. Липец. – Москва : Наука, 1977. – 260 с.
2. Налепин А. Л. Изучение проблем историзма в американской фольклористике (Краткий анализ) // Фольклор. Проблемы историзма / отв. ред. В. М. Гацак. – Москва : Наука, 1988. – С. 42–71.
3. Абаев В. И. Нартовский эпос // Известия Северо-Осетинского научно-исследовательского института. – 1945. – Т. 10. – Вып. 1. – С. 58–64.
4. Kongyratbay T., Kongyratbay K. Hermeneutical aspects of Kazakh heroic epic study // Middle East Journal of Scientific Research. – 2013. – № 18 (9). – Pp. 1330–1334. – DOI : 106 5829/idosi.mejsr. 2013.18.9.12373. (На англ. яз.)
5. Валитова А. А. Татарская версия эпического сказания «Алпамыш» // Тюрко-монгольское языкознание и фольклористика / авт.-сост. Г. Д. Санжеев, Р. А. Аганин. – Москва : Изд-во вост. лит-ры, 1960. – С. 173–209.
6. Жирмунский В. М. Сказание об Алпамыше и богатырская сказка. – Москва : Изд-во вост. лит-ры, 1960. – 334 с.
7. Жирмунский В. М., Зарифов Х. Т. Узбекский народный героический эпос. – Москва : ОГИЗ, 1947. – 570 с.
8. Айымбетов К. А. Каракалпакские народные сказители : автореф. дис. ... к. филол. н. – Ташкент, 1965. – 22 с.
9. Сагитов И. Т. Каракалпакские версии «Алпамыса» // Об эпосе «Алпамыш» : Материалы по обсуждению эпоса «Алпамыш» / отв. ред. В. И. Чичерин, Х. Т. Зарифов. – Ташкент : АН УзССР, 1959. – С. 178–186.
10. Смирнова Н. С., Сыдыков Т. О. О казахских версиях «Алпамыса» // Алпамыс батыр / отв. ред. М. С. Сильченко. – Алма-Ата : АН КазССР, 1961. – С. 429–487.
11. Коныратбаев А. К. История казахского фольклора. – Алматы : Ана тили, 1991. – 288 с. (На казахском яз.)
12. Бердибай Р. Б. Эпос мировой известности // Егемен Казахстан. – 1999. – № 136–137. – С. 3. (На казахском яз.)
13. Артыкбаев Ж. О. Источники казахской истории // История казахов. – 1997. – № 5. – С. 15–24. (На казахском яз.)

14. Толыбеков С. Летопись казахского народа. – Алматы : Казахстан, 1992. – 144 с. (На казахском яз.)
15. Таракты Акселеу. Устная история. – Алматы : Билим, 1994. – 264 с. (На казахском яз.)
16. Рашид ад-Дин. Сборник летописей. Т. 1. Кн. 1. – Москва ; Ленинград : Изд-во АН СССР, 1952. – 221 с.
17. Кадыргали Жалайри. Сборник летописей. – Алматы : Казахстан, 1997. – 128 с. (На казахском яз.)
18. Абулгазы. Родословная тюрков. – Алматы : Ана тили, 1992. – 208 с. (На казахском яз.)
19. Генеалогия племени конырат и рассказы / сост. М. Еримбетов. – Алматы : Жалын, 1993. – 136 с. (На казахском яз.)
20. Бартольд В. В. Сочинения. Т. 1. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. – Москва : Изд-во вост. лит-ры, 1963. – 759 с.
21. Абдраманулы А. Народный мудрец Сары би и летопись племени конырат. – Алматы : Рауан-Демеу, 1992. – 92 с. (На казахском яз.)
22. Тынышпаев М. Материалы к истории киргиз-казахского народа. – Ташкент : Вост. отд. кирг. гос. изд-ва, 1925. – 62 с.
23. Валиханов Ч. Ч. Избранные. 2-е изд. – Алматы : Жазушы, 1975. – 560 с.
24. Курбангали Халид. Тауарих хамса. – Алматы : Казахстан, 1992. – 304 б. (На казахском яз.)
25. Аристов Н. А. Заметки об этническом составе тюркских племен и народностей и сведения об их численности // Живая старина. – 1896. – Т. 6. – Вып. III–IV. – С. 277–456.
26. Толстова Л. С. Исторические предания южного Приаралья. – Москва : Наука, 1984. – 246 с.
27. Зарифов Х. Т. Основные мотивы эпоса «Алпамыш» // Об эпосе «Алпамыш» : Материалы по обсуждению эпоса «Алпамыш» / отв. ред. В. И. Чичерин, Х. Т. Зарифов. – Ташкент : АН УзССР, 1959. – С. 6–25.
28. Шейбаниада. История монголо-тюрков на джагатайском диалекте с пер., примеч. и прилож., изд. И. Березиным. – Казань : Унив. тип., 1849. – 80 с.
29. Жирмунский В. М. Сравнительное литературоведение. Восток и Запад. – Ленинград : Наука, 1979. – С. 314–335.
30. Урманчеев Ф. И. Древнейшие истоки узбекского героического эпоса «Алпамыш» // Эпос «Алпамыш» и эпическое творчество народов мира : материалы Международной конференции. – Термиз : Фан, 1999. – С. 126.
31. Урманче Ф. И. Тюркский героический эпос. Сравнительно-исторические очерки. – Казань : ИЯЛИ, 2015. – 448 с.
32. Ягафаров Р. Г. Башкирский народный эпос «Алпамша и Барсынхлу» : генезис, специфика, поэтика : автореф. дис. ... к. филол. н. – Казань, 2007. – 27 с.
33. Снесарев Г. П. Объяснительная записка к «Карте расселения узбеков на территории Хорезмской области (конец XIX – начало XX вв.)» // Хозяйственно-культурные традиции народов Средней Азии и Казахстана. – Москва : Наука, 1975. – С. 75–94.
34. Васильева Г. П. Преобразование быта и этнические процессы в Северном Туркменистане. – Москва : Наука, 1969. – 390 с.
35. Коныратбаев А. Казахский эпос и тюркология. – Алматы : Наука, 1987. – 387 с. (На казахском яз.)
36. Моисеев В. А. Джунгарское ханство и казахи XVII–XVIII вв. – Алматы : Гылым, 1991. – 238 с.
37. Казахи. Историко-этнографические очерки / отв. ред. С. П. Толстов. – Ленинград : АН СССР, 1930. – 334 с.
38. Бартольд В. В. История турецко-монгольских народов. Конспект лекции, читанных студентам Казахского Высшего педагогического института в 1926–1927 учебном году. – Ташкент : Изд-во Каз. Выс. пед. института, 1928. – 35 с.
39. Тревер К. В., Якубовский А. Ю., Воронец М. Э. История народов Узбекистана. Т. 2. – Ташкент : АН УзССР, 1947. – 517 с.
40. Гафуров А. Имя и история. Об именах арабов, персов, таджиков и тюрков. Словарь. – Москва : Наука, 1987. – 221 с.
41. Босфорт К. Э. Мусульманские династии. – Москва : Наука, 1971. – 324 с.
42. Маргулан А. Х. Древние сказания и легенды. – Алматы : Жазушы, 1985. – 368 с. (На казахском яз.)
43. Кононов А. Н. Родословная туркмен, сочинение Абул-гази хана хивинского. – Москва ; Ленинград : Изд-во АН СССР, 1958. – 190 с.
44. Мухамед Хайдар Дулати. Тарих-и Рашиди. – Алматы : Санат, 1999. – 656 с. (На казахском яз.)

45. Султанов Т. И. Кочевые племена Приаралья в XV–XVII в. (Вопросы этнической и социальной истории). – Москва : Наука, 1982. – 133 с.
46. Карпов Г. И. Племенной и родовой состав туркмен. Территория и население Бухары и Хорезма. Ч. 1. – Ташкент : Изд-во ТуркГУ, 1926. – 304 с.
47. Молдобаев И. Б. Эпос «Манас» как историко-этнографический источник // Советская тюркология. – 1989. – № 3. – С. 17–23.
48. Конаратбай Т. А. К методологии изучения этнического характера героического эпоса (историографические аспекты) // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова : Серия Эпосоведение. – 2020. – № 1. – С. 5–22. – DOI : 10.25587/SVFU.2020.17.58362.
49. Грумм-Гржимайло Г. Е. Историческое прошлое Бэйшаня в связи с историей Средней Азии. – Санкт-Петербург : Киршбаум, 1898. – 127 с.
50. Малявкин А. Г. Танские хроники о государствах Центральной Азии. Тексты и исследования. – Новосибирск : Наука, 1989. – 431 с.

References

1. Ethnic history and folklore. Ed. R. S. Lipets. Moscow, Nauka Publ., 1977, 260 p. (In Russ.)
2. Nalepin A. L. Studying the problems of historicism in American folklore studies (A brief analysis). In: Folklore. Problems of historicism. Ed. V. M. Gatsak. Moscow, Nauka Publ., 1988, pp. 42–71. (In Russ.)
3. Abaev V. I. Narts epic. *Izvestiya Severo-Osetinskogo nauchno-issledovatel'skogo instituta*. 1945, vol. 10, iss. 1, pp. 58–64. (In Russ.)
4. Kongyratbay T., Kongyratbay K. Hermeneutical aspects of Kazakh heroic epic study. *Middle East Journal of Scientific Research*. 2013, no. 18 (9), pp. 1330–1334. DOI: 106 5829/idosi.mejsr. 2013.18.9.12373.
5. Valitova A. A. Tatar version of the epic tales of *Alpamysh*. In: Turkic-Mongolian linguistics and folklore. Comp. G. D. Sanzheev, R. A. Aganin. Moscow, Publ. House of the East. lit., 1960, pp. 173–209. (In Russ.)
6. Zhirmunsky V. M. The legend of Alpamysh and the Heroic Tale. Moscow, Publ. House of the East. lit., 1960, 334 p. (In Russ.)
7. Zhirmunsky V. M., Zarifov H. T. Uzbek national heroic epic. Moscow, OGIZ Publ., 1947, 570 p. (In Russ.)
8. Aiyembetov K. A. Karakalpak folk storytellers. Abstract of the dissertation of Candidate of Philological Sciences. Tashkent, 1965, 22 p. (In Russ.)
9. Sagitov I. T. Karakalpak versions of “Alpamys”. In: About the epic “Alpamysh”: Materials for the discussion of the epic “Alpamysh”. Ed. V. I. Chicherin, H. T. Zarifov. Tashkent, AN UzSSR Publ., 1959, pp. 178–186. (In Russ.)
10. Smirnova N. S., Sydykov T. O. On the Kazakh versions of “Alpamys”. In: Alpamys batyr. Ed. M. S. Silchenko. Almaty, AN KazSSR Publ., 1961, pp. 429–487. (In Russ.)
11. Konyratbayev A. History of Kazakh folklore. Almaty, Ana tili Publ., 1991, 288 p. (In Kazakh)
12. Berdibay R. B. Epic of world fame. *Egemen Kazakhstan*. 1999, no. 136–137, p. 3. (In Kazakh)
13. Artykbayev Zh. O. Sources of Kazakh history. *History of the Kazakhs*. 1997, no. 5, pp. 15–24. (In Kazakh)
14. Tolybekov S. Chronicle of the Kazakh people. Almaty, Kazakhstan Publ., 1992, 144 p. (In Kazakh)
15. Tarakty Akseleu. Oral history. Almaty, Bilim Publ., 1994, 264 p. (In Kazakh)
16. Rashid al-Din. Collection of chronicles. Vol. 1, book 1. Moscow, Leningrad, Publ. House of the USSR Academy of Sciences, 1952, 221 p. (In Russ.)
17. Kadyrgali Zhalairi. Collection of chronicles. Almaty, Kazakhstan Publ., 1997, 128 p. (In Kazakh)
18. Abulgazy. Genealogy of the Turks. Almaty, Ana tili Publ., 1992, 208 p. (In Kazakh)
19. Genealogy of the Konyrat tribe and stories. Comp. M. Erimbetov. Almaty, Zhalyn Publ., 1993, 136 p. (In Kazakh)
20. Barthold V. V. Essays. Vol. 1. Turkestan in the era of the Mongol invasion. Moscow, Publ. House of the East. lit., 1963, 759 p. (In Russ.)
21. Abdramanuly A. The people’s wiseman of Sary bi and the chronicle of the Konyrat tribe. Almaty, Rauan-Demeu Publ., 1992, 92 p. (In Kazakh)
22. Tynyshpaev M. Materials for the history of the Kyrgyz-Kazakh people. Tashkent, East department of Kirg. State Publ. House, 1925, 62 p. (In Russ.)
23. Valikhanov Ch. Ch. Selected. 2nd ed. Almaty, Zhazushy Publ., 1975, 560 p. (In Russ.)

24. Kurbangali Khalid. Tauarih hamsa. Almaty, Kazakhstan Publ., 1992, 304 p. (In Kazakh)
25. Aristov N. A. Notes on the ethnic composition of the Turkic tribes and nationalities and information about their numbers. *Zhivaya starina*. 1896, vol. 6, iss. III-IV, pp. 277–456. (In Russ.)
26. Tolstova L. S. Historical legends of the southern Aral Sea region. Moscow, Nauka Publ., 1984, 246 p. (In Russ.)
27. Zarifov Kh. T. The main motifs of the epic “Alpamysh”. In: About the epic “Alpamysh”: Materials for the discussion of the epic “Alpamysh”. Ed. V. I. Chicherin, Kh. T. Zarifov. Tashkent, AN UzSSR Publ., 1959, pp. 6–25. (In Russ.)
28. Shebaniada. The History of the Mongol-Turks in the Jagatai dialect with transl., note and appl., ed. by I. Berezin. Kazan, University typography, 1849, 80 p. (In Russ.)
29. Zhirmunsky V. M. Comparative literature studies. East and West. Leningrad, Nauka Publ., 1979, pp. 314–335. (In Russ.)
30. Urmancheev F. I. Ancient origins of the Uzbek heroic epic “Alpamysh”. In: The epic “Alpamysh” and the epic creativity of the peoples of the world: materials of the International Conference. Termiz, Fan Publ., 1999, 126 p. (In Russ.)
31. Urmanche F. I. The Turkic heroic epic. Comparative-historical essays. Kazan, IYALI Publ., 2015, 448 p. (In Russ.)
32. Yagafarov R. G. Bashkir folk epic “Alpamsha and Barsynkhlu”: genesis, specificity, poetics. Abstract of the dissertation of Candidate of Philological Sciences. Kazan, 2007, 27 p. (In Russ.)
33. Snesarev G. P. Explanatory note to the “Map of the settlement of Uzbeks in the territory of the Khorezm region (late XIX – early XX centuries)”. In: Economic and cultural traditions of the peoples of Central Asia and Kazakhstan. Moscow, Nauka Publ., 1975, pp. 75–94. (In Russ.)
34. Vasilyeva G. P. Transformation of everyday life and ethnic processes in Northern Turkmenistan. Moscow, Nauka Publ., 1969, 390 p. (In Russ.)
35. Konyratbayev A. Kazakh epic and Turkology. Almaty, Nauka Publ., 1987, 387 p. (In Russ.)
36. Moiseev V. A. Dzungarian Khanate and Kazakhs of the XVII–XVIII centuries. Almaty, Gylm Publ., 1991, 238 p. (In Russ.)
37. Kazakhs. Historical and ethnographic essays. Ed. S. P. Tolstov. Leningrad, USSR Academy of Sciences Publ., 1930, 334 p. (In Russ.)
38. Barthold V. V. History of the Turkic-Mongolian peoples. Summary of lectures given to students of the Kazakh Higher Pedagogical Institute in the 1926–1927 academic year. Tashkent, Publ. House of Kaz. High. ped. institute, 1928, 35 p. (In Russ.)
39. Trever K. V., Yakubovsky A. Yu., Voronets M. E. History of the peoples of Uzbekistan. Vol. 2. Tashkent, AN UzSSR Publ., 1947, 517 p. (In Russ.)
40. Gafurov A. Name and history. About the names of the Arabs, Persians, Tajiks and Turks. Dictionary. Moscow, Nauka Publ., 1987, 221 p. (In Russ.)
41. Bosworth K. E. Muslim dynasties. Moscow, Nauka Publ., 1971, 324 p. (In Russ.)
42. Margulan A. H. Ancient tales and legends. Almaty, Zhazushy Publ., 1985, 368 p. (In Kazakh)
43. Kononov A. N. Genealogy of Turkmens, the work of Abul-gazi Khan of Khiva. Moscow, Leningrad, Publ. House of the USSR Academy of Sciences, 1958, 190 p. (In Russ.)
44. Mohammed Haidar Dulati. Tarikh-i Rashidi. Almaty, Sanat Publ., 1999, 656 p. (In Kazakh)
45. Sultanov T. I. Nomadic tribes of the Aral Sea region in the XV–XVIII century. (Questions of ethnic and social history). Moscow, Nauka Publ., 1982, 133 p. (In Russ.)
46. Karpov G. I. Tribal and ancestral composition of Turkmens. The territory and population of Bukhara and Khorezm. Part 1. Tashkent, TurkSU Publ. House, 1926, 304 p. (In Russ.)
47. Moldobaev I. B. The epic “Manas” as a historical and ethnographic source. *Soviet Turkology*. 1989, no. 3, pp. 17–23. (In Russ.)
48. Kongyrtbay T. A. On the methodology of studying the ethnic character of the heroic epic (historiographical aspects). *Vestnik of North-Eastern Federal University. Series Epic studies*. 2020, no. 1, pp. 5–22. DOI: 10.25587 / SVFU. 2020. 17. 58362. (In Russ.)
49. Grumm-Grzhimailo G. E. The historical past of Beishan in connection with the history of Central Asia. Saint Petersburg, Kirshbaum Publ., 1898, 127 p. (In Russ.)
50. Malyavkin A. G. Tang chronicles about the states of Central Asia. Texts and studies. Novosibirsk, Nauka Publ., 1989, 431 p. (In Russ.)

УДК 398.2(=512.212)
DOI 10.25587/r9112-8634-9008-c

А. Н. Варламов

Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН

ОСВОЕНИЕ ОЛЕНЕВОДСТВА В ЭПИЧЕСКИХ И МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИХ ТРАДИЦИЯХ ЭВЕНКОВ

Аннотация. В междисциплинарном исследовании, основанном на эпических традициях эвенков, рассматривается проблема проникновения домашнего оленеводства в культурный комплекс северных тунгусов. Для решения задачи исследования используются методологические основы эпического историзма, подкрепляемые мировоззренческими традициями эвенков, а также результатами исследований по археологии и этнографии. До настоящего времени наиболее распространенная гипотеза о возникновении домашнего оленеводства складывалась из предположений В. А. Туголукова, Г. М. Василевич, Е. Н. Широкогоровой, согласно которым северные тунгусы приручили оленя в первых вв. н. э. Вместе с тем, фольклорные традиции эвенков свидетельствуют о более раннем историческом времени доместификации оленя предками современных эвенков и эвенов. В эпосе эвенков распространены два сюжета о приручении оленя. Согласно первому, оленя приручает первопредок-женщина. Второй, наиболее распространенный сюжет, свидетельствует о вхождении оленеводства в культурный комплекс эвенков в тесной связи с этногенетическими контактами к востоку от Байкала. Мифология и мировоззренческие традиции указывают на взаимосвязь культа оленеводства с культом медведя-предка, а также сохраняют культурные параллели с неолитическими традициями древних тунгусов-глазковцев. Содержание мировоззренческих и шаманских традиций эвенков также свидетельствуют о культурной взаимосвязи с содержанием писаниц Приамурья, которые по мнению А. П. Окладникова и А. И. Мазина, являются воплощением мировоззренческих традиций прямых предков современных эвенков-орочонов. В результате исследования, выдвигается предположение о том, что эпические, мифологические, ритуальные и этнографические традиции эвенков сопоставимы с результатами археологических исследований и свидетельствуют о высокой вероятности возникновения эвенкийского оленеводства в Приамурье во II тыс. до н. э. Работа представляет интерес для специалистов по фольклору, истории и этнографии, в круг научных интересов которых входят традиции устного народного творчества и история тунгусо-маньчжурских народов.

Ключевые слова: эпос эвенков; нимгакан; история эвенков; приручение оленя; эвенкийское оленеводство; мифология эвенков; культ медведя; обряд Сэвэкэн; писаницы Олекмы; писаницы Алдана.

А. N. Varlamov

Acquisition of reindeer husbandry in the epic and worldview traditions of the Evenki

Abstract. The problem of domestic reindeer husbandry's entry into the cultural complex of the northern Tungus is examined in the interdisciplinary research based on the epic traditions of the Evenki. The methodological basis of epic historicism is used for solving research problem, it is reinforced with worldview traditions of the Evenki and also with the results of research in archeology and ethnography.

To date the most frequent hypothesis about emergence of reindeer husbandry consists of the assumptions of V. A. Tugolukov, G. M. Vasilevich, E. N. Shirokogorova according to which the northern Tungus tamed a deer in the 1st centuries AD. At the same time folklore traditions of the Evenki demonstrate the earlier historical time of reindeer's taming by the ancestors of the modern Evenki and Evens. In the epic of the Evenki, two plots about

ВАРЛАМОВ Александр Николаевич – д. филол. н., с. н. с. отдела Северной филологии Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН, Якутск, Россия.

E-mail: ataki2006@yandex.ru

VARLAMOV Alexandr Nikolaevich – Doctor of Philological Sciences, Senior Researcher of North Philology Department, Institute of Humanities Research and Indigenous Studies of the North, Russian Academy of Sciences, Siberian Branch, Yakutsk, Russia.

E-mail: ataki2006@yandex.ru

the taming of the reindeer are widespread. According to the first, the reindeer is tamed by the female ancestor. The second, the most common plot, demonstrates the entry of reindeer husbandry into the cultural complex of the Evenki in connection with ethnogenetic contacts to the east of Lake Baikal. Mythology and ideological traditions point out the relationship between the cult of reindeer husbandry and the cult of the ancestor bear, and also maintain cultural parallels with the Neolithic traditions of the ancient Tungus-Glazkovites. The content of the worldview and shamanic traditions of the Evenki indicates a cultural relationship with the content of the Amur region writings, which according to A. P. Okladnikov and A. I. Mazin, are the embodiment of the worldview traditions of the direct ancestors of the modern Orochon Evenki.

As a result, the author makes an assumption that the epic, mythological, ritual and ethnographic traditions of the Evenki are comparable with the results of archaeological research and indicate a high probability of the emergence of Evenki reindeer husbandry in the Amur region in the 2nd millennium BC. The work is of interest to the specialists in folklore, history and ethnography, whose scientific interests include the traditions of folklore and the history of the Tungus-Manchu peoples.

Keywords: Evenki epic; Nimngakan; Evenki history; reindeer taming; Evenki reindeer husbandry; Evenki mythology; bear cult; Seveken ritual; Olyokma petroglyphs; Aldan petroglyphs.

Введение

На сегодняшний день проблема происхождения эвенкийского оленеводства остается недостаточно изученной. В научной литературе в большей степени распространено мнение о сравнительно позднем освоении эвенками культуры оленеводства. Опираясь на документальные источники китайской истории, исследователи обозначают как историческое время освоения оленеводства эвенками вторую половину I тыс. н. э. В. А. Туголуков, не уточняя время возникновения оленеводства у эвенков, предполагал взаимосвязь этого исторического процесса с историей оленных племен *увань* [1, с. 6, 39]. Г. М. Василевич выдвинула в своих работах предположение о возникновении оленеводства на основе ранее приобретенных традиций коневодства. По мнению известного тунгусоведа, эвенки познакомились с оленеводством после переселения пеших тунгусов от исторической прародины на обширную территорию, соответствующую примерному распространению современной эвенкийской культуры [2]. Е. Н. Широкогова предположила, что оленеводство вошло в этнографические традиции эвенков ранее коневодства, отмечая характерные несоответствия в коневодстве амурских эвенков [3, с. 30].

В рамках настоящего исследования попытаемся внести свой вклад в разрешение проблемы тунгусского оленеводства, опираясь на эпические и мировоззренческие традиции эвенков, а также существующие результаты этнографических и археологических исследований. Ранее мы, соглашаясь с точкой зрения Г. М. Василевич, предполагали, что коневодство было освоено эвенками ранее оленеводства [4, с. 119, 126–127]. Однако, более глубокое изучение проблемы возникновения тунгусского оленеводства заставляет нас кардинально изменить первоначальную точку зрения.

Первый домашний олень в эпических традициях эвенков

В эвенкийских эпических традициях распространены два основных сюжета об освоении оленеводства. Согласно первому сюжету (наименее распространенному), решающая роль в освоении эвенками оленеводческой культуры принадлежит женщине. Так, в сказании о Хуругучоне первых оленей приручила мать героя – одинокая старушка Нюнгурмок:

«Когда земля [размером] с коврик под седло была, когда небо берестяным коробом [еще] охвачено было, на средней земле жила старуха Нюнгурмок...

Живет она и живет на большой реке. Вот она стала обладательницей двух оленей. Кто их послал ей – она не знала. Об этом она думала: “Во сне, что ли я (их) поймала?”. Так и жила старуха с двумя оленями-важенками около проруби на озерке у большой реки. [Важенки] паслись в траве. Назывались они оленухами с раздваивающимися рогами. “Воспитаю-ка из них себе товарищей”, – думая [так], ловила их» [5, с. 234–235]. Старушка приручает оленей, учится их доить и вскармливает оленьим молоком посланного ей волшебным образом мальчика [5, с. 235].

Старушка Нюнгурмок представлена в эпосе эвенков прародительницей человеческого рода, воспитателем первого человека-эвенка [6, с. 25–26]. Сюжет об одиноком первопредке в женском обличье является весьма древним, т. к. отсылает слушателя к далекой эпохе творения мира и

матриархата. Во всех вариантах сказания о Нюнгурмок героиня предстает в образе первопредка и демиурга – делает мальчику лук, учит его охотиться и воспитывает. Нюнгурмок в сказаниях называется духом-хозяйкой средней земли [7, с. 73]. Оставив свою мать (в других вариантах бабушку-воспитательницу), эпический герой отправляется на восток, где совершает богатырские подвиги, находит себе невесту и становится основателем рода. Исходя из характеристик образа и деяний первопредка – старушки Нюнгурмок, приручившей первых оленей, гипотетически можно предположить, что предки эвенков могли приручить оленя самостоятельно в достаточно раннее историческое время. Однако, следует уточнить, что в большинстве эвенкийских нимнгаканов территория приобретения оленеводства не соотносится с местом рождения богатыря (исторической прародиной), а располагается восточнее.

В большинстве сказаний (второй сюжет) повествуется об обладании героя оленями в результате заключения брака с девушкой восточного родственного племени. В сказании о Кодакчоне, записанном от хабаровских эвенков, главные герои – пеший охотник и его сестра, живут в мифологически далекое время «когда земля только становилась». Кодакчон и Секак не имеют ни оленя, ни собаки и не знают ничего о своем происхождении [5, с. 178–179]. В поиске себе подобных эвенков-уранкаев брат по совету сестры отправляется на восток (на край кидан-земли), где после многочисленных приключений и сражений находит себе невесту из племени, обладающего большим числом оленей: «И вот отправился он на восход солнца... Когда шел вниз по реке, в одном месте кто-то пробежал. Наш парень погнался. Гнался-гнался, вот-вот нагонит. Когда он стал нагонять – (это), оказывается, (домашний) олень. Тот задохнувшись (от бега), вывалил язык. Вот наш парень бежал, стараясь поймать. Пытаясь поймать, он дошел до одного дома. Дом был деревянный... На лабазе девица расчесывает волосы серебряным гребнем, сидя на серебряной скамье» [5, с. 180, 184]. Далее, богатырь побеждает врага, спасая девушку, и предлагает стать его женой. В благодарность за свое спасение девушка соглашается [5, с. 185].

На освоение эвенками оленеводства на восточных территориях, указывают локальные эпические традиции эвенков. Так, в одном из вариантов сказаний о Торгане – герое эпоса забайкальских эвенков, повествуется о том, как богатырь-охотник отправляется на восток, где находит и приручает оленя, после чего начинает охотиться верхом: «Отправился Торганэй в сторону восхода солнца... На противоположном берегу третьей реки он увидел следы зверей. Торганэй потихоньку стал выслеживать их. Звери почуяли его. Увидев его, они убежали. Торганэй погнался за ними. Гнался, гнался, догнал.

Догнав, нашел [среди них] оленя с серебряным седлом и с серебряным недоуздом. Схватив его за оба рога, Торганэй [вскочил на него]... Три дня держался [на олене], пять дней отдыхал. Устав, взмолился:

– Олень с серебряным недоуздом! Устали мои сухожилия, задохнулись мои легкие. Ведь все равно тебе не одолеть меня!

Вот так он приручил оленя; Торганэй получил верхового оленя. На этом олене охотился на зверей» [5, с. 264–265].

В соответствии с содержанием эвенкийских сказаний, можно предположить, что оленеводство, как и коневодство, вошло в культуру эвенков на территориях, расположенных к востоку от Байкала. Учитывая обозначенное в эпосе место основного действия (окраину кидан-земли), можно допустить, что ареалом освоения оленеводства предками эвенков могли стать районы восточного Забайкалья и Приамурья. На восточные территории, связанные с освоением оленеводства указывает Г. М. Василевич. Анализируя происхождение этнонима *орочон/орочен* исследователь отмечает, что «пешие охотники горной тайги – эвенки и эвенки-уранкаи – в районе восточнее р. Онон встречаются с начинающими оленеводами, от которых берут себе жен» [8, с. 72].

Для определения предполагаемой этнической принадлежности первых оленеводческих племен, от которых домашнее оленеводство могло войти в хозяйственные традиции эвенков, вновь обратимся к текстам нимнгаканов. В соответствии с эпическими традициями эвенков, этнические характеристики образов достаточно точно сохраняются в описаниях и содержании заповней слов героев. Для героинь оленеводческих племен характерны запевы «Кемонин», «Кимэнин».

Запев девушки Монгукчон из сказания о Кодакчоне:

«Кемонин! Кемонин!
Если о моем звучном
Имени ты спросишь,
Скажу: мое имя
Монгукчон-девица» [5, с. 21–180].

Этот запев наиболее характерен для большинства героинь дружественных оленеводческих племен, например, в вариантах сказаний о Нюнгурмок:

«Кимо, кимо, кимонин! –
Отец наш, Геван-старик,
Добрый привет прими!
Мы прошли все места,
О которых мечтали, и вернулись.
Мы видели бабушку по имени Нюнгурмок,
Хозяйку средней земли,
Видели парнишку – сына ее.
Очень хороший парень остался
У себя на родине» [7, с. 73].

Лингвистический анализ позволяет утверждать, что слова, которые можно использовать в интерпретации запева, встречаются только в эвенкийском и эвенском языках: эвенк. *кимэ* – олень белой масти, *кимэрин* – блестящая шерсть [9, с. 394]; эвенск. *кеми* – олень светло-коричневой масти; эвенк. *кемака* – колечко, кольцо в подпруге, пряжка на ремне седла [9, с. 388]. Символичным в данном случае является то, что все обнаруженные слова так или иначе связаны с лексикой оленеводства. На наш взгляд, этот запев является своеобразным эпическим маркером, обозначающим девушек из племени восточных оленеводов. Обладатели запевов *Кемонин*, *Кимэнин* живут к востоку от родины эвенкийского богатыря-охотника. Судя по всему, именно на востоке развивались исторические контакты предков пеших охотников-эвенков с племенами оленеводов, либо происходил исторический процесс освоения оленеводства северными тунгусами. Этнонимы, сходные с запевами эпических героинь, обнаруживаются в названиях эвенкийских (Кима) и удэгейских (Кимонко) родов. Г. М. Василевич указывала на наличие этого этнонима у чжурчжэньского клана Ваньян [5, с. 345]. Однако, эти этнонимы не позволяют определить какую-либо прямую взаимосвязь их носителей с культурой оленеводства, а, в большей степени, свидетельствуют об общности тунгусских групп на каком-то этапе исторического развития.

В эпосе эвенков девушки, которых берут в жены эвенкийские богатыри, обозначаются общим именем *киливли*. Это же слово означает, собственно, «девушка» на некоторых наречиях восточных эвенков и языке негидальцев. Схожим этнонимом *килен/киле/кили* во всех тунгусо-маньчжурских языках, кроме маньчжурского, обозначаются эвенки. Кроме этого, у эвенков, эвенов, нанайцев существовали одноименные рода: у эвенков – *килер*, *килет*, *килагир*; у эвенов *келяр*, *килар*, *киленкан*; у нанайцев *килэ наини* [9, с. 393]. Эвенки родов *килер*, *килет*, *килагир* жили в XVII в. по рр. Охота, Тауй, Мая, Тугур, Хонтайка, оз. Ессей, устье Шилки. *Киларский* род эвенков в начале XX в. кочевал в верховьях Май и бассейне Аллах-Юня совместно с эвенскими родами Уяган, Годникан, Горбикан и эвенкийскими родами Бута, а также 1-м и 2-м Эжанскими [10]. По преданию, записанному в конце XIX в. П. П. Шимкевичем, оленные эвенки-килены кочевали на среднем Амуре вокруг оседлых нанайских родов Удинка и, пришедшего позже, рода Юкомзал. При этом все эти рода в средние века находились под маньчжурским подданством и объединялись общим названием *килэн* [11, с. 17]. По мнению С. М. Широкогорова, этноним «килин» имеет китайское, либо маньчжурское происхождение. Исследователь предполагал, что с этим этнонимом связано происхождение названия р. Гирин и одноименной провинции [12, с. 550]. Схожей точки зрения придерживался Л. И. Шренк, считавший, что этноним *кили* является общетунгусским названием [13, с. 34–35]. Л. Я. Штернберг внес уточнение, что нарицательным этнонимом *киленг*, распространенным в Приамурье, обозначаются все тунгусы-олeneводы [14, с. 62].

Таким образом, эпические традиции эвенков указывают на то, что, оленеводство было приобретено тунгусами на территориях, расположенных к востоку от Байкала. По нашему мнению, оленеводство не вошло в хозяйственный комплекс тунгусов извне, а осваивалось внутри тунгусо-маньчжурской группы этносов, а если точнее, именно в среде северных тунгусов – предков современных эвенков и эвенов. Сведения о приобретении оленеводства в жанре преданий не зафиксированы, что может свидетельствовать о том, что данные хозяйственно-культурные традиции пополнили этнографический комплекс эвенков гораздо ранее, чем в средние века. В попытке определения примерных временных границ начала развития эвенкийского оленеводства, обратимся к мифологическим и мировоззренческим традициям этноса.

Домашний олень в мировоззренческих традициях эвенков

Согласно мифологии, олени появляются у эвенков во взаимосвязи с образом медведя, либо от древнего племени, обитавшего в горной тайге до эвенков. Один из мифов, записанный в 1936 г. Л. Е. Элиасовым в Иркутской области, повествует о том, что к эвенкам олени попадают от людей-первопредков: «В тех новых лесах тогда водилось много оленей. Люди придумали их приручать и приручили. О том услышали другие народы и тоже прикочевали к тем дикийным людям. Вскоре от тех людей, которые сюда первыми пришли, почти никого не осталось. Оленей, которых они приручили, взяли тунгусы, они стали жить во всей этой тайге. Год от года они все больше и больше били зверей. А оленей не трогали, размножали их, берегли. Прежде оленей бить за грех считалось, вот и расплодилось их столько, что тунгусам надо было каждый день искать для них в тайге новые места с кормом» [15, с. 221–222].

В 30-х гг. XX в. Г. М. Василевич записала от эвенков Ангары и Енисея несколько текстов мифа о предке-*уамэндри*. Анализируя варианты этого мифа, исследователь характеризует образ предка-*уамэндри* как символа древней племенной формации, а также предка-медведя, от которого эвенки получают домашних оленей [16, с. 26]. Г. М. Василевич правомерно выделяет еще два распространенных эвенкийских названия образа медведя-первопредка – *Мауи* и *Торгандри* (*Торганди*), зафиксированных в фольклоре эвенков Забайкалья, Приамурья и на Охотском побережье (в т. ч. в среде эвенских групп). Как было сказано выше, эпические традиции, описывающие процесс освоения оленеводства эвенками, убедительно ориентируют нас на восточные территории. По мнению Г. М. Василевич, эпический сюжет о Торгане был занесен амурскими эвенками в южное Прибайкалье и в верховья р. Лена [16, с. 33]. Следовательно, возможный ареал приобретения оленеводства тунгусами на основе мифологии однозначно не определяется. В то же время, взаимосвязь с культом медведя проступает вполне отчетливо. Вероятно, мифологический сюжет о предках, давших эвенкам домашнее оленеводство, связан, в первую очередь, непосредственно с культом медведя, а мотив освоения оленеводства оказался поздним наслоением в фольклоре ангарских эвенков.

На основе обозначенной взаимосвязи с культом медведя попытаемся определить приблизительные временные границы возникновения оленеводства в среде тунгусов. По одному из известных мифологических сюжетов, лиса и медведь при встрече обсуждают – кто из них чего боится больше всего. Оказывается, что лиса боится человека, медведь – внезапно взлетающих рябчиков. Они договариваются избавить друг друга от причины страха. Медведь находит человека, чтобы убить, но получается наоборот – человек из ружья стреляет в медведя и убивает. Затем он сдирает с него шкуру и совершает обряд захоронения, в процессе которого высыпает в сухую яму шерсть медведя, из которой появляются олени [17, с. 16]. В одном из вариантов мифа о Хеладан медведь, завещая части своего тела, просит героиню убить его и совершить обряд захоронения. Когда героиня выполняет все, о чем просит медведь, из его шерсти появляются олени. Чудесным образом так же появляются уздечки для оленей из тонких кишок медведя [17, с. 38–40]. Отметим, что и в данном варианте мифа присутствует обряд, в ходе которого по завещанию медведя девушке надлежит выполнить последовательные ритуальные действия: «(Медведь) Меня убей, освежуй, сердце мое положи спать с собой, почки на священное место в юрте. Двенадцатиперстную кишку, прямую кишку напротив, шерсть высыпи в сухую ямку, тонкие кишки повесь на сухое свалившееся дерево, голову положи спать за священным местом в юрте...». Хеладан сделала всё, как сказал Медведь. Утром она проснулась

и увидела – напротив спят старик со старухой, на священном месте двое детей играют, снаружи бродят олени. Ямка полна оленей» [17, с. 40].

Образ медведя, завещающего свою шерсть для появления оленей, с одной стороны, может служить определенным временным ориентиром, т. е. в данном случае можно с достаточной уверенностью предполагать, что культ медведя возник у эвенков до возникновения оленеводства, на что указывает Г. М. Василевич [18, с. 165]. В ритуальных традициях байкальских глазковцев обнаруживается культурное сходство с приведенными выше мифологическими сюжетами: «Анализ археологически фиксируемых признаков позволил реконструировать действия, совершенные древними людьми на Фофановском могильнике. Они вырыли яму, на дно которой поместили череп медведя, сориентировав его на ЮВ (доминирующая ориентировка костяков в раннеэнеолитических погребениях). Около медвежьего черепа была вырыта небольшая ямка, которую заполнили охрой. После того как яма с черепом медведя была зарыта, сверху положили небольшой камень и мелкие раздробленные кости (следы жертвоприношения?). Ритуал с черепом медведя на Фофановском могильнике был завершен очищением огнём» [19, с. 144].

Ориентировка черепа медведя в Фофановском могильнике сходится с положением черепа в эвенкийском мифе – на юго-восток. Внесем пояснение: священное место *малу* располагается в жилище эвенков у задней стенки напротив входа, вход в жилище находится в направлении к восходу солнца (северо-восток – летом, юго-восток – зимой, восток – весной и осенью). Исходя из предположения археологов, возраст медведя, череп которого был использован в ритуале составлял 1 год [19, с. 143]. Известно, что рождение медвежат происходит в берлоге в зимнее время, следовательно, ритуал мог быть совершен глазковцами в зимнее время, либо ранней весной. В это время восход солнца располагается на юго-востоке. В эвенкийских ритуальных традициях, связанных с медведем, захоронение-чуки принято располагать в направлении к солнцу: «Голову и кости медведя сложи в том порядке, как было (в живом), и заложи за ветку в направлении к солнцу; если устроишь чуки [похороны на дереве], дух-хозяина верхнего мира потом до самой старости будет посылать зверя (давать мясо)» [7, с. 307, 313].

Как видим, культурное сходство рассмотренных ритуальных традиций эвенков и неолитических глазковцев, связанных с медведем, весьма ощутимо. Взаимосвязь, либо сходство с культом медведя, мы можем наблюдать в обрядовых традициях эвенков по отношению к домашнему оленю. Домашний олень у большинства групп эвенков был не только средством транспорта, но и сопровождал душу умершего человека, поэтому существовал запрет на продажу оленей, их можно было только обменивать или дарить. Орочны забивали домашнего оленя исключительно в случае крайней нужды или для обрядовых действий [20, с. 220]. В своде эвенкийских запретов *Одёл* домашнему оленю отводится ряд обязательных правил и требований [7, с. 316].

Части домашнего оленя требовали к себе особого отношения. При забое домашнего оленя, как и при охоте на медведя, следовало выполнить ряд схожих действий: голова и копыта вывешивались на ствол дерева или жердь, надлежало бережно относиться к шерсти, запрещалось есть глаза. Особенно детально эти традиции соблюдались при проведении обряда *Сэвэкэн* – табуирование оленя, когда приносился в жертву другой олень из стада. У некоторых групп эвенков этот обряд сопровождался вывешиванием шкуры жертвенного оленя на специальный ритуальный столб. В некоторых случаях шкура заменялась символами – отрезами материи и подшейным волосом оленя [21, с. 171–175]. Отношение к *Сэвэку* (табуированному оленю) было особенное. На нем запрещалось ездить, нельзя было ничего перевозить, за исключением семейных реликвий. В редких случаях, если вычюных оленей было недостаточно, можно было возить печь (вместилище духа огня) или семейные (родовые) реликвии, обереги. *Сэвэк* умирал своей смертью, после чего его тело целиком укладывалось на специальный лабаз, либо его раздвигали по суставам, не разрубая костей. При этом голова насаживалась на дерево или жердь [21, с. 181].

Бережное отношение к шерсти, подшейному волосу домашнего оленя – устойчивая традиция, сохраняющаяся в среде эвенков до настоящего времени. У большинства хозяев домашнего стада существует свой замшевый, меховой или матерчатый мешочек, в котором хранятся пучки подшейного волоса домашних оленей как символ оленьих душ. Л. Я. Штернберг, рассматривая культ животных в искусстве народов мира, отмечает особое отношение тунгусов к подшейному

волосу оленя и лося [14, с. 423]. Шаманы при выполнении обрядов, направленных на увеличение поголовья, приносят из верхнего мира души оленей – шерстинки. По поверьям эвенков, души всех животных в виде шерстинок хранит в своем мешочке-*чемпули* Энекан Буга [22, с. 12].

Фольклорные сюжеты о появлении оленеводства, связанных с образом медведя, встречаются в эпическом жанре эвенков. Например, в сказании «На бок ни разу не упавший богатырь Бочок» медведь выступает помощником главного героя – отвозит его на своей спине в далекую восточную страну, помогает там наладить контакты с родственными племенами. По сюжету сказания в восточной стране герой находит своих родителей и, женившись, получает оленей [23, с. 21–27].

Письмена предков

Предполагаемая взаимосвязь культа медведя и традиций оленеводства обращает наше внимание к гипотезе А. П. Окладникова и А. И. Мазина о непосредственной связи содержания писаниц бассейна рек Олёкма и Алдан с историей эвенков-орочононов и их прямых предков, освоивших оленеводство: «Наскальные рисунки Верхнего Приамурья подтверждают выводы Г. М. Василевич и уточняют время появления оленеводства, относя его ко второй половине II тыс. до н. э. Древними художниками рассмотренных нами наскальных рисунков являются, по-видимому, предки орочононов-эвенков... О связи писаниц с эвенками свидетельствует и сравнительное совпадение сюжетов рисунков с поверьями, сказаниями и обрядами эвенков. На многих плоскостях с рисунками можно видеть изображение обрядов охотничьей магии: шинкэлэвун, гиркумки и икэнипкэ, а также оленеводческие обряды: сэвэнипкэ, итыкинипкэ, особое отношение к тугутенку-уроду; сказания о небесном лосе, олене, о солнце, месяце, звездах и священных скалах-бугады» [24, с. 116–117].

На наш взгляд, мнение известных исследователей А. П. Окладникова и А. И. Мазина о действительном историческом процессе освоения тунгусами культуры оленеводства является правомерным, потому что практически каждая сцена, изображенная на писаницах бассейна рек Алдан и Олёкма, датированных II тыс. до н. э. и позднее, демонстрирует отчетливое сюжетное сходство с мировоззренческими традициями эвенков. По нашему мнению, многие наскальные изображения представляют собой сюжеты шаманских обрядов-камланий, большинство из которых направлено на привлечение удачи и исproшение благополучия для рода.

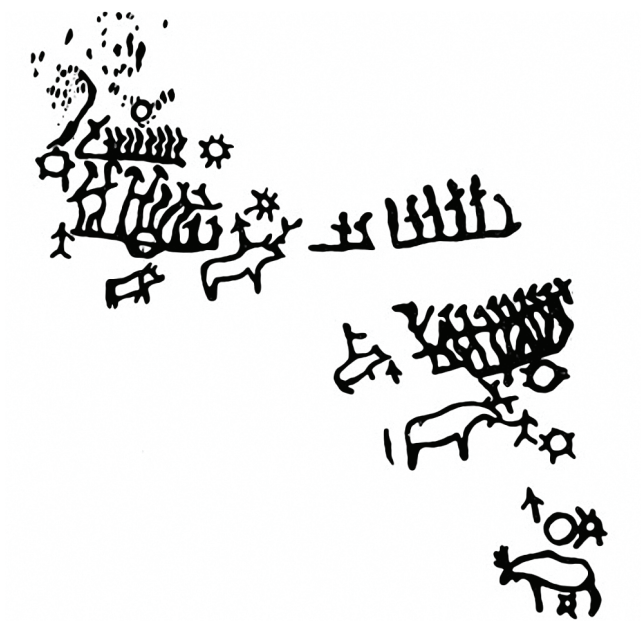


Рис. 1. Писаница на р. Олёкма¹.

¹ Расположена в 18 км. вниз от п. Усть-Нюкжа. Подробное описание археологического памятника представлено в монографии А. П. Окладникова, А. И. Мазина «Писаницы реки Олёкмы и Верхнего Приамурья» [24, с. 134].

Примечание: По нашему мнению, писаница является графической иллюстрацией одного из вариантов эвенкийского обряда табуирования оленя *Сэвэкэн*. Сюжет писаницы отражает структуру камлания: шаман проникает в верхний мир через *Буга Сауарин* (Полярная Звезда) и преодолевает ярусы верхнего мира при помощи своих духов-помощников. Достигнув владений верховного божества, шаман обращается с просьбой о покровительстве и получает от него души домашних оленей. По мнению Г. М. Василевич космогонические представления тунгусов о Млечном Пути, Большой Медведице, Полярной звезде возникли в неолите не позднее II тыс. до н. э. [29, с. 146]. На наш взгляд, действительно, космогонические представления о лосе как небесном объекте возникли в мировоззрении древних тунгусов в процессе развития кочевой охотничьей культуры на лося.

Рассмотрим кратко данный тезис на одном из примеров, связанном по содержанию с оленеводческими традициями эвенков, для чего представим авторскую реконструкцию сюжета археологического памятника. Писаница, расположенная на р. Олёкма (рис. 1), датируемая II тыс. до н. э., представляет собой подробный картинный пересказ шаманского камлания, весьма схожего с обрядом посвящения оленя. Для верного восприятия композицию следует последовательно рассматривать снизу вверх. В самой нижней части композиции расположен лось, под животом которого находится символ небесного объекта. По нашему мнению, эти два изображения символизируют созвездие *Хэглэн* – Большую Медведицу, а соединенные рисунки «круга» и «звезды» являются единым символом, обозначающим Полярную Звезду, *Буга Сауарин* – вход в Верхний мир [20, с. 210; 22, с. 7]. Над входом в Верхний мир изображен «человек, который держит за повод оленя». По нашему мнению, изображенный олень является домашним животным, предназначенным для табуирования. Об этом свидетельствует «ритуальный столб» – вертикальная черта, расположенная на одном уровне с оленем. По сведениям Г. М. Василевич, катангские, алданские, амурские, урмийские, учурские эвенки в обряде *Сэвэкэн* использовали ритуальный столб, жердь, или дерево, символизирующее «лестницу», путь шамана в верхний мир. На определенной стадии обряда к этому ритуальному столбу-*сэргэ* призывался олень-*сэвэк* [21, с. 177–179].

Выше располагается сложная композиция, которую А. П. Окладников и А. И. Мазин охарактеризовали как лодку, в которой расположены антропоморфные существа со стилизованными звериными головами [24, с. 36]. Предполагаем, что композиция из девяти зооантропоморфных фигур представляет собой изображение духов-помощников шамана. При этом, исходя из общего сюжета, для каждого из достигаемых шаманом небесных ярусов помощниками выступают разные духи, либо они приобретают несколько отличающиеся черты в каждом из достигаемых вместе с шаманом ярусов. Отметим, что число духов-помощников на каждом из ярусов остается одинаковым (9), что является характерным для эвенкийских шаманов, обладающих «большой силой». По сведениям известной шаманки Матрены Петровны Кульбертиновой, она имела 9 духов-помощников женского рода [25, с. 63–64]. На одном уровне с помощниками первого яруса изображено «животное с сидящим на нем человеком» [24, с. 36]. Т. Ю. Сем обоснованно предположила в изображенном животном медведя [26, с. 66]. На наш взгляд, образ медведя, в данном случае, символизирует духа-помощника, на котором шаман достигает очередного яруса. Весьма схожий по стилю символ медведя изображен на бубне, описанном А. И. Мазиным [22, с. 145, 197].

На рисунках следующего уровня изображены духи-помощники шамана и сам шаман, но уже верхом на олене. Следует пояснить, что шаманы в своих путешествиях могли перевоплощаться в разные образы, среди которых весьма распространенными являлись лось, олень, медведь. Изображение человека, сидящего верхом на медведе и олене, является символом этого зооантропоморфного образа – «шаманского двойника». Верхняя часть композиции, по нашему мнению, представляет собой сцену приобретения шаманом душ домашнего скота (оленей), что и является главной целью ритуала *Сэвэкэн*. Души домашних оленей, в данном случае, символически изображены многочисленными штрихами и точками, расположенными в самой верхней части композиции писаницы. Схожее изображение «душ», которыми в виде шерстинок одаривает шамана *Энекан Буга*, представлено на Нюкжинской писанице [24, с. 132].

Как видим, отчетливое сюжетное сходство писаниц II тыс. до н. э. с шаманскими обрядами эвенков представляется очевидным, что позволяет предполагать о возникновении тунгусского оленеводства в Приамурье уже во II тыс. до н. э. А. П. Окладников и А. И. Мазин отмечают культурное сходство материала жертвенников верхнеамурских и олёмкинских писаниц с позд-неолитическими памятниками Якутии (ымыяхтахская культура), Прибайкалья (глазковская культура) и Забайкалья (Шилкинская пещера) [24, с. 95]. Определяя этническую принадлежность писаниц, А. П. Окладников и А. И. Мазин предполагают последовательную взаимосвязь наскальных изображений разных эпох и их непосредственную принадлежность предкам эвенков-олeneводо-в [24, с. 117].



Рис. 2. Оленеводческие сюжеты на писаницах бассейна рр. Олёкма и Алдан.

Слева: Писаница на р. Олёкма, II тыс. до н. э. [24, с. 135].

Справа: Писаница в устье р. Укан (левый приток р. Амга), I тыс. до н. э. [24, с. 76, 121].

Культурная взаимосвязь традиций древних оленеводов и их потомков – оленных эвенков-орочонов отмечается в археологических памятниках бассейна Алдана. Отчетливые аналогии с этнографическим комплексом, мировоззрением эвенков обнаруживаются в стиле и смысловом содержании писаниц, а также в артефактах и символике культовых мест. Так, по р. Амга на писаницах изображены схожие образы и ритуальные сюжеты – антропоморфные фигуры верхом на олене (рис. 2). Жертвенные места имеют артефакты, характерные для обрядовой культуры эвенков (фигурки оленей, вырезанные из бересты и др.), а также оформлены эвенкийскими шаманскими декорациями – «идолами-шингкэнами» [27, с. 73; 28, с. 9, 12, 89, 90, 121]. А. П. Окладников и А. И. Мазин, анализируя смысловое содержание писаниц и материал культурных слоев жертвенников, расположенных в бассейнах рек Олёкма и Алдан, правомерно указывают на отчетливое культурное сходство с обрядовыми традициями эвенков [28, с. 76]. Сцены изображений писаниц «иллюстрируют» процесс приручения оленя и освоения верхового оленеводства (рис. 1, 2), а стиль артефактов, обнаруженных археологами в жертвенниках писаниц имеет отчетливое сходство с символами ритуальных традиций эвенков (рис. 3).

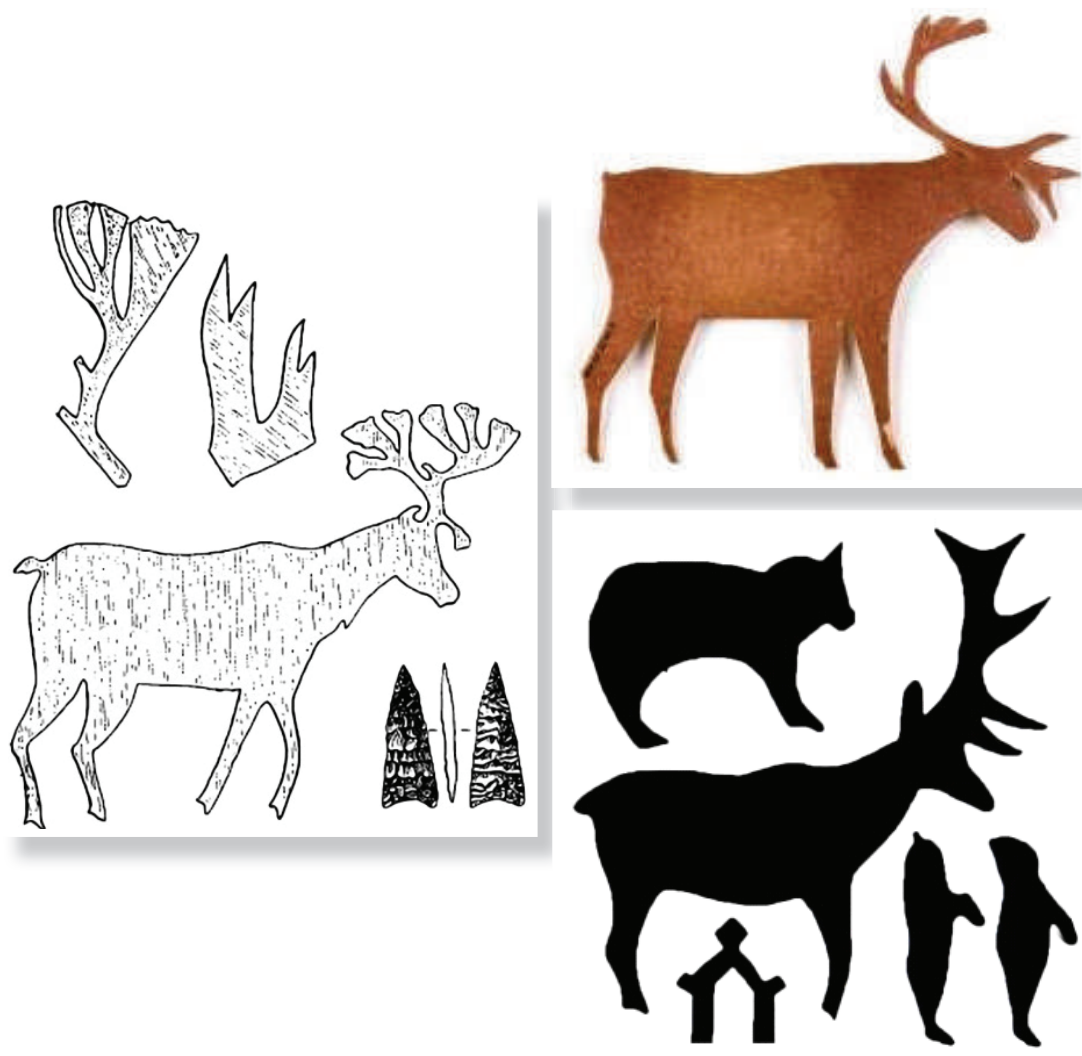


Рис. 3. Эвенкийские силуэтные изображения оленей из бересты.

Слева: Силуэтное изображение оленя, фрагменты рогов и наконечники стрел из жертвенника Суон-Титской писаницы, датируемой II–I тыс. до н. э. [28, с. 72, 90].

Справа наверху: силуэтное изображение оленя из бересты, выполненное М. А. Дьячковой, 1990 г., с. Аим, Аяно-Майский р-н, Хабаровский край (фонд Хабаровского краевого музея им. Н. И. Гродекова, экспонат КП 9740/4).

Справа внизу: Изображение оленя и других образов духов на бубне ороchonского (эвенкийского) шамана из Амурской обл. А. И. Ростолова [22, с. 171, 172].

Заключение

Как видим, результаты археологических исследований и реконструкций позволяют с уверенностью предполагать, что оленеводство возникло в среде северных тунгусов в достаточно раннее историческое время. Об исторической давности традиций тунгусского оленеводства свидетельствуют максимальная приспособленность оленеводческой культуры в кочевом быте эвенков и наибольшая степень одомашнивания оленя эвенками. На древность оленеводческих традиций эвенков указывает чрезвычайно богатая лексика, в которой отражены множественные половозрастные, функциональные, экстерьерные, мировоззренческие и индивидуальные характеристики оленя.

Таким образом, эпические, мифологические, ритуальные и этнографические традиции эвенков сопоставимы с результатами археологических исследований и свидетельствуют о высокой вероятности возникновения эвенкийского оленеводства в Приамурье уже во II тыс. до н. э. Считаем, что именно отсюда – из бассейнов рек Олёкма и Алдан оленеводство постепенно распространилось в среде других тунгусских групп.

Литература

1. Туголуков В. А. Идущие поперек хребтов. – Красноярск : Сибирские промыслы, 2016. – 160 с.
2. Василевич Г. М. Типы оленеводства у тунгусоязычных народов (в связи с проблемой расселения по Сибири). – Москва : Наука, 1964. – 11 с.
3. Широкогорова Е. Н. Северо-Западная Манджурия (географический очерк по данным маршрутных наблюдений). – Владивосток : Тип. Обл. зем. управы, 1919. – 47 с.
4. Варламов А. Н. Специфика историзма в фольклоре эвенков. – Санкт-Петербург : Лань, 2018. – 308 с.
5. Исторический фольклор эвенков. Сказания и предания / сост. Г. М. Василевич. – Ленинград : Наука, 1966. – 400 с.
6. Варламов А. Н. Исторические образы в эвенкийском фольклоре. – Новосибирск : Наука, 2009. – 95 с.
7. Фольклор эвенков Якутии / сост. А. В. Романова, А. Н. Мыреева. – Ленинград : Наука, 1971. – 330 с.
8. Василевич Г. М. Самоназвание орочон, его происхождение и распространение // Известия Сибирского отделения Академии наук. – 1963, Отдельный оттиск. – С. 71–73.
9. Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. Т. 1 / отв. ред. В. И. Цинциус. – Ленинград : Наука, 1975. – 672 с.
10. Васильев В. Н. Расселение и численность, физический и духовный тип (Начало главы труда «Тунгусы Алдано-Майского и Аяно-Охотского районов») // Архив Российской Академии наук. – Ф. 47. – Оп. 2. – Д. 40. – Л. 14–16.
11. Шимкевич П. П. Материалы для изучения шаманства у гольдов. Записки Приамурского отдела Русского географического общества. Вып. 2. – Хабаровск : Типография канцелярии Приамурского генерал-губернатора, 1896. – 94 с.
12. Широкогоров С. М. Социальная организация северных тунгусов (с вводными главами о географии расселения и истории этих групп). – Москва : Наука – Вост. лит-ра, 2017. – 710 с.
13. Шренк Л. И. Об инородцах Амурского края. Т. I. – Санкт-Петербург : Типография Императорской Академии наук, 1883. – 323 с.
14. Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Исследования, статьи, лекции. – Ленинград : Ин-т народов Севера, 1936. – 572 с.
15. Элиасов Л. Е. Русский фольклор Восточной Сибири. Часть II. Народные предания. – Улан-Удэ : Тип. Министерства культуры БАССР, 1960. – 480 с.
16. Василевич Г. М. Этнонимы в фольклоре // Фольклор и этнография. – Ленинград : Наука, 1970. – С. 25–35.
17. Материалы по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору / сост. Г. М. Василевич. – Ленинград : Изд-во ин-та народов Севера ЦИК СССР им. П. Г. Смидовича, 1936. – 290 с.
18. Василевич Г. М. О культе медведя у эвенков // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX века (Сборник Музея антропологии и этнографии, Т. XXVII). – 1971. – С. 150–169.
19. Жамбалтарова Е. Д. Культ медведя у древнего населения Юго-Восточного Прибайкалья : интерпретация раннеэолитического объекта с черепом медведя Фофановского могильника // Россия и АТР. – 2013. – № 3 (81). – С. 142–151.
20. Василевич Г. М. Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII – начало XX в.). – Ленинград : Наука, 1969. – 304 с.
21. Василевич Г. М. Древнейшие охотничьи и оленеводческие обряды эвенков // Сборник Музея антропологии и этнографии (МАЭ). Т. 17. – Ленинград : Наука, 1957. – С. 151–186.
22. Мазин А. И. Традиционные верования и обряды эвенков-орочонов (конец XIX – начало XX в.). – Новосибирск : Наука, 1984. – 201 с.
23. Кэптукэ Г. И. Двуногий да поперечноглазый, черноголовый человек-эвенк и его земля Дулин Буга. – Якутск : Якутское кн. изд-во, 1991. – 52 с.

24. Окладников А. П., Мазин А. И. Писаницы реки Олёкмы и Верхнего Приамурья. – Новосибирск : Наука, 1976. – 189 с.
25. Николаева Н. Н. Песенное творчество М. П. Кульбертиновой. – Новосибирск : Наука, 2006. – 96 с.
26. Сем Т. Ю. Из истории шаманства : образы шаманских духов-помощников на петроглифах Верхнего Амура и Алдана (статья вторая) // Религиоведение. – 2019. – № 4. – С. 65–72.
27. Археологические памятники Якутии. Бассейны Алдана и Олёкмы / сост. Ю. А. Мочанов, С. А. Федосеева, А. Н. Алексеев и др. – Новосибирск : Наука, 1983. – 392 с.
28. Окладников А. П., Мазин А. И. Писаницы бассейна р. Алдан. – Новосибирск : Наука, 1979. – 152 с.
29. Василевич Г. М. Эвенки (к проблеме этногенеза тунгусов и этнических процессов у эвенков) : доклад по опубликованным работам, представленный на соискание учёной степени д-ра ист. наук / АН СССР, Ин-т этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. – Ленинград, 1968. – 72 с.

References

1. Tugolukov V. A. Walking across the ridges. Krasnoyarsk, Siberian trades Publ., 2016, 160 p. (In Russ.)
2. Vasilevich G. M. Types of reindeer husbandry among the Tungus-speaking peoples (in connection with the problem of settling in Siberia). Moscow, Nauka Publ., 1964, 11 p. (In Russ.)
3. Shirokogorova E. N. Northwestern Manjuria (geographic outline based on route observations). Vladivostok, The Regional Land Administration Publ., 1919, 47 p. (In Russ.)
4. Varlamov A. N. The specificity of historicism in the Evenki folklore. Saint Petersburg, Lan' Publ., 2018, 308 p. (In Russ.)
5. Historical folklore of the Evenki. Legends and traditions. Comp. G. M. Vasilevich. Leningrad, Nauka Publ., 1966, 400 p. (In Evenki and Russ.)
6. Varlamov A. N. Historical images in the Evenki folklore. Novosibirsk, Nauka Publ., 2009, 95 p. (In Russ.)
7. Folklore of the Evenki of Yakutia. Comp. A. V. Romanova, A. N. Myreeva. Leningrad, Nauka Publ., 1971, 330 p. (In Evenki and Russ.)
8. Vasilevich G. M. Self-name Orochon, its origin and distribution. *Proceedings of the Siberian Branch of the Academy of Sciences*. 1963, Separate print, pp. 71–73. (In Russ.)
9. Comparative dictionary of the Tungus-Manchu languages. Ed. V. I. Tsintsius. Vol. 1. Leningrad, Nauka Publ., 1975, 672 p. (In Russ.)
10. Vasiliev V. N. Settlement and number, physical and spiritual type (Beginning of the chapter of the work “Tunguses of the Aldan-Maisky and Ayano-Okhotsk regions”). In: Archive of the Russian Academy of Sciences. Fund 47, inv. 2, doc. 40, sh. 14, 15, 16. (In Russ.)
11. Shimkevich P. P. Materials for studying shamanism among the Golds. Notes of the Amur Department of the Russian Geographical Society. Iss. 2. Khabarovsk, Printing house of the Chancellery of the Amur Governor-General, 1896, 94 p. (In Russ.)
12. Shirokogorov S. M. Social organization of the northern Tungus (with introductory chapters on the geography of settlement and the history of these groups). Moscow, Nauka Publ., 2017, 710 p. (In Russ.)
13. Shrenk L. I. About foreigners of the Amur region. Vol. 1. Saint Petersburg, Printing house of the Imperial Academy of Sciences, 1883, 323 p. (In Russ.)
14. Sternberg L. Ya. Primitive religion in the light of ethnography. Research, articles, lectures. Leningrad, Institute of the Peoples of the North, 1936, 572 p. (In Russ.)
15. Eliasov L. E. Russian folklore of Eastern Siberia. Vol. 2. Folk legends. Ulan-Ude, Printing house of the Ministry of Culture of the BASSR, 1960, 480 p. (In Russ.)
16. Vasilevich G. M. Ethnonyms in folklore. In: Folklore and Ethnography. Leningrad, Nauka Publ., 1970, pp. 25–35. (In Russ.)
17. Materials on the Evenki (Tungus) folklore. Comp. G. M. Vasilevich. Leningrad, Publ. house of the P. G. Smidovich Institute of the Peoples of the North of the Central Executive Committee of the USSR, 1936, 290 p. (In Evenki and Russ.)
18. Vasilevich G. M. About the cult of the bear among the Evenki. In: Religious ideas and rituals of the peoples of Siberia in the 19th–early 20th centuries (Collection of the Museum of Anthropology and Ethnography, Vol. XXVII). 1971, pp. 150–169. (In Russ.)

19. Zhambaltarova E. D. Bear cult among the ancient population of the Southeastern Baikal region: interpretation of an early Neolithic object with a bear skull from the Fofanovsky burial ground. *Russia and the Asia-Pacific Region*. 2013, no. 3 (81), pp. 142–151. (In Russ.)
20. Vasilevich G. M. Evenki. Historical and ethnographic essays (XVIII – early XX century). Leningrad, Nauka Publ., 1969, 304 p. (In Russ.)
21. Vasilevich G. M. The most ancient hunting and reindeer-breeding rites of the Evenki. *Collection of the Museum of Anthropology and Ethnography (MAE)*. Leningrad, Nauka Publ., 1957, vol. 17, pp. 151–186. (In Russ.)
22. Mazin A. I. Traditional beliefs and rituals of the Orochon Evenki (late 19th – early 20th centuries). Novosibirsk, Nauka Publ., 1984, 201 p. (In Russ.)
23. Kaptuke G. I. The two-legged and cross-eyed, black-headed Evenki man and his land Dulin Buga. Yakutsk, Yakut Book Publ. House, 1991, 52 p. (In Russ.)
24. Okladnikov A. P., Mazin A. I. Petroglyphs of the Olekma River and the Upper Amur Region. Novosibirsk, Nauka Publ., 1976, 189 p. (In Russ.)
25. Nikolaeva N. N. Song creativity of M. P. Culbertinova. Novosibirsk, Nauka Publ., 2006, 96 p. (In Russ.)
26. Sem T. Yu. From the history of shamanism: images of shamanic spirits-helpers on the petroglyphs of the Upper Amur and Aldan (second article). *Religious Studies*. 2019, no. 4, pp. 65–72. (In Russ.)
27. Archaeological monuments of Yakutia. Pools of Aldan and Olekma. Comp. Yu. A. Mochanov, S. A. Fedoseeva, A. N. Alekseev and others. Novosibirsk, Nauka Publ., 1983, 392 p. (In Russ.)
28. Okladnikov A. P., Mazin A. I. Petroglyphs of the river Aldan. Novosibirsk, Nauka Publ., 1979, 152 p. (In Russ.)
29. Vasilevich G. M. Evenki (on the problem of the ethnogenesis of the Tungus and ethnic processes among the Evenki). Leningrad, Academy of Sciences of the USSR, Institute of Ethnography of N. N. Mikloukho-Maclay, 1968, 72 p. (In Russ.)

УДК 398.22(=582.3)
DOI 10.25587/u1013-4099-4794-x

Qu Yongxian

Chinese Academy of Social Sciences

DAI EPICS UNDER THE INFLUENCE OF DUALISTIC RELIGION

Abstract. This paper is a result of the Projects for Young Scholars Fund by Chinese Academy of Social Sciences from 2017–2019. It is both based on the field data and epic text analysis. Fieldworks were carried out mainly in Dehong and Xishuangbanna, two major Dai inhabited areas; through interviews with villagers and follow-up ceremonies to obtain effective information and folk tales, it is found that there are similar narratives spread in different Dai regions, and the content of these narratives reflect the different attitudes towards Buddhism and the primitive religions. Meanwhile, during the three years of study, the author transcribed, translated and annotated two creation epics; one is *Pengshangluo*, an oral version of *Batamaga Pengshangluo* performed by two Zhang Ha (Dai singer) in the ceremony; and the other one is *Chuangshiji*, published in Dehong Dai language. There are some differences between two epics in length, content, structure, way of narration and context of inheritance.

Dai people claim to have hundreds of epics, and most of them are related to Theravada Buddhism. They usually perform these epics in some religious activities, either oral narration by epic singers or hand-held repetition of the text by the chief of Buddhism believers. The author carried out the research from the internal perspective; and through the fieldworks and detailed text analysis, this paper aims to understand the formation, development and inheritance of Dai epics in the context of dualistic belief.

This paper has a certain structure of discussion. It firstly introduces the dualistic religion of Dai ethnic group; Theravada Buddhism, which came from Thailand, Laos, or Burma, has influenced Dai literature broadly. At the same time, Dai people adhere to the primitive religion, which is deeply rooted in the native culture. This paper then analyzes the epics in details, by contrasting the narratives and structures of several epics, including the creation epics *Batamaga Pengshangluo* and *Chuangshiji*, and the unique Aluang epics. At last, this paper explores the relationship between religious tradition and Dai epics.

Based on the analysis above, it can be found that Dai ancestors translated Buddhist stories into poetries in Dai script based on their rhythm; meanwhile, they incorporated locale narratives, and compiled them into manuscripts imitating the sutras, which are called “Beiye Jing” (palm-leaf manuscripts) in Chinese, and are called “Lik” or “Tham” in Dai language. They are kinds of Dai-style sutras, which contain the Dai epics, and are the symbol of the Dai culture. Except for the Buddhist narratives, many myths, folk tales, legends, and other knowledge are also recorded in these sutras. As the result, Dai epics are characteristic of duality: on the one hand, they contain the native narrations that reflect the ancestor worship and animism belief of Dai ethnic group; on the other hand, they carry the Buddhist stories and reflect Buddhist thought. As the Dai epics have the inextricable connection with Theravada Buddhism, in the future work, the author will continue to focus on the Dai epics and make some comparative studies on them with the epics of Southeast Asia and India.

Keywords: Dai epic; Creation epic; Oral tradition; Theravada Buddhism; Dai ethnic group; Epic performance; Epic singer; Palm-leaf manuscript; Primitive religion; Aluang epic.

Acknowledgement: Project for Young Scholars Fund by the Chinese Academy of Social Sciences (CASS).

Цюй Юнсянь

Эпосы Дай под влиянием дуалистических религий

Аннотация. Эта статья является результатом исследования, поддержанного Фондом проектов молодых ученых Китайской академии социальных наук за 2017–2019 гг. В исследовании использованы по-

QU YONGXIAN – Doctor, Associate Researcher, Institute of Ethnic Literature, Chinese Academy of Social Sciences (CASS), Beijing, China.

E-mail: quyongxian@126.com

ЦЮЙ ЮНСЯНЬ – доктор, младший научный сотрудник, Институт этнической литературы Китайской академии социальных наук (CASS), Пекин, Китай.

E-mail: quyongxian@126.com

левые материалы и данные, полученные при анализе эпического текста. Полевые работы проводились в основном в двух основных населенных пунктах Дай – в Дэхун и Сишуанбаньна. В ходе интервью с сельскими жителями, наблюдения церемоний для получения эффективной информации и народных сказок выяснилось, что схожие нарративы распространяются в разных регионах Дай, и содержание этих повествований отражает различное отношение к буддизму и примитивным религиям. За три года обучения автор переписал, перевел и аннотировал два эпических произведения: один из них – «Пэншанлуо», устная версия «Батамага Пэншанлуо» в исполнении двух певцов Дай на церемонии; а другой – «Чуангшиджи», изданный на языке дехонгдай. Есть некоторые различия между двумя эпосами по объему, содержанию, структуре, способу повествования и передачи.

Дайцы утверждают, что у них есть сотни эпосов, и большинство из них связаны с буддизмом Тхеравады. Обычно они исполняют эти эпосы в неких религиозных мероприятиях: либо эпические певцы исполняют устно, либо глава верующих буддизма переписывает текст. Автор провел исследование, находясь внутри среды бытования эпоса. Благодаря полевым исследованиям и подробному текстологическому анализу, эта статья освещает вопросы формирования, развития и наследования эпоса Дай в контексте дуалистической веры.

Статья имеет определенную структуру изложения. Во-первых, рассматривается дуалистическая религия этнической группы Дай: буддизм Тхеравады, пришедший из Таиланда, Лаоса или Бирмы, оказал большое влияние на литературу Дай; в то же время люди Дай придерживаются примитивной религии, глубоко укоренившейся в местной культуре. Затем эпосы детально анализируются, сопоставляются характеры повествования и структуры нескольких эпосов, включая эпические произведения «Батамага Пэншанлуо», «Чуангшиджи» и уникальные эпосы Алуанга. И наконец, исследуется взаимосвязь религиозной традиции и эпоса Дай.

Проведенный анализ установил, что предки Дай переводили буддийские рассказы в стиховую форму письмом Дай, исходя из своего ритма. Между тем, они включили местные повествования и скомпоновали их в рукописи, имитирующие сутры, которые называются на китайском языке «Бэйе Цзин» (рукописи из пальмовых листьев), на языке Дай – «Лик» или «Тхам». Это разновидности сутр в стиле Дай, которые содержат эпосы Дай и являются символом дайской культуры. Помимо буддийских повествований, в этих сутрах также записано множество мифов, народных сказок, легенд и других знаний. Таким образом, эпосы Дай характеризуются двойственностью: с одной стороны, они содержат местные повествования, отражающие поклонение предкам и верования в анимизм этнической группы Дай; с другой стороны, они несут буддийские истории и отражают буддийскую мысль. Поскольку эпосы Дай имеют неразрывную связь с буддизмом Тхеравады, в дальнейшем автор намерен продолжить изучение эпосов Дай и проводить их сравнительные исследования с эпосами Юго-Восточной Азии и Индии.

Ключевые слова: эпос Дай; эпосы о сотворении; устная традиция; буддизм Тхеравады; этническая группа Дай; исполнение эпоса; эпический сказитель; рукопись на пальмовом листе; первобытная религия; Алуангский эпос.

Благодарности: Исследование проведено в рамках проекта Фонда молодых ученых Китайской академии социальных наук (CASS).

Introduction

Dai is one of the 56 minorities in China, mainly living in Yunnan Province. They can be distinguished as three main groups from the linguistic perspective, namely Xishuangbanna Dai dialect group (mainly live in Southern Yunnan), Dehong Dai dialect group (mainly in Northwest Yunnan), and Hong-Jin Dai dialect group (living along the Honghe River, Yuanjiang River, and in Jinping County). The first two groups both believe in Theravada Buddhism, while the primitive religion is always the underlying belief. However, the Hong-Jin Dai dialect group is uninfluenced by Theravada Buddhism, they principally keep only the primitive religion.

Therefore, there is dualistic religion in Dai society, primitive religion and Theravada Buddhism. "The faith of Dai ethnic group is mainly composed of two different belief systems of Buddhism and Animism. In Dai language, the rites 'Dan' (almsgiving) and 'Long' (ancestral worshiping) have been done respectively for Buddha and ancestral gods" [1, p. 102]. In the process of accepting Theravada Buddhism, cultural clashes are the inevitable results, also some compromised with each other, and at last they serve Dai society in an integrated way. "In Dai history, Theravada Buddhism and the primitive religion have coexisted at least 700 years" [2, p. 79]. Dai epics are the results of the fusion of Dai traditional culture and Buddhist culture, the content of these epics, in turn, reflect the dualistic religion.

In order to understand the relationships between Dai epics and the dualistic beliefs, two methods are adopted in this study, namely field study and text analysis. On one hand, the field study is a practical approach to collect effective information from the villagers, which is very necessary to understand the present situation of Dai epics, the tradition of Dai's dualistic belief, and the context of epic performance; on the other hand, by analyzing the text, we can understand the pattern and characteristics of Dai epics, analyze the plots and characters, all of them reflect the beliefs of Dai people.

Many senior scholars, such as Wang Song, Wang Guoxiang, Zhu Depu, Dao Chenghua, Hu Yuefang etc., have pointed out that Dai people practice a kind of dualistic belief. For example, the Buddhism and primitive religion of Dai people can be understood through the works of Dao Chenghua, *The History of Dai Culture* and *The Study on the Life Ritual of Dai Ethnic Group in Dehong Prefecture*. Some fine scholars, such as Zhang Gongjin, Li Zixian, Gao Dengzhi, Zheng Xiaoyun, Li Jiang, etc., have acknowledged that the Dai epics were greatly influenced by the Theravada Buddhism; they also discussed the creation and innovation of Dai people based on the inheritance of Buddhist literature. For example, Zhang Gongjin wrote *Dai Culture*, *Dai Culture Research* and *Dai Nationality in China*, all of which focus on Dai folk ballads, epics, and other narrative poetries. However, they are less likely to associate dualistic belief with Dai epics; in addition, most of them tend to study popular titles such as *Langga Xihe*, *Zhao Shutun*, etc., but relatively few focus on the creation epics and Aluang epics.

The following paragraphs will firstly introduce the two religions tradition in Dai society, and then analyze in detail the epics influenced by these dual religions, focusing on the Creation epics, as well as the unique Aluang epics, which mainly derived from Buddhist stories. Through the detailed analysis, this paper aims to understand the formation, development and inheritance of the Dai epics in the context of dualistic belief.

1. The Primitive Religion Rooted in Dai Society

The primitive religion of Dai ethnic group is mainly embodied in two aspects: ancestor worship and animism. Ancestor worship is mainly manifested in “Sheman” [sə³¹man³¹] (village gods) and “Shemeng” [sə³¹məŋ⁵⁵] (district gods). When the man/ woman who founded the village died, his/her souls were honored as “Sheman”, and their direct descendants were the priests. In the same way, the tribal heroes are probably honored as the “Shemeng” after their deaths. Shangmudi [saŋ³⁵mu³¹ti⁵⁵], for example, recorded in the creation epic *Batamaga Pengshangluo*, is the most famous tribal hero in Dai history. As for animism, Dai people believe that all things in nature have their souls or spirits, such as ox spirit, tree spirit, mountain spirit, etc. Among them, the worship of the rice spirit is the most common. There are mythologies about the grain origin written down in the creation epics, the story about the competition between “Ya Huanhao” [ja³³xən³⁵xau³¹] (rice goddess) or “Bu Huanhao” [pu¹¹xən³⁵xau³¹] (rice gods) and Buddha was also recorded down in manuscript and spreads broadly.

The worship of ancestors is doubtlessly the strongest part of Dai's primitive religion. In Dai villages, the most important community activities associated with the primitive religion are the “Ling Sheman” [leŋ⁵³sə³¹man³¹] (offering sacrifice to the village gods) and the “Ling Zhaiman” [leŋ⁵³tsai³³man³¹] (offering sacrifice to the village cornerstone). The former is highly exclusive and Buddhist monks cannot participate in any activities. All male villagers, led by priests, gather and offer sacrifices to the “Sheman” and ask for blessing with peace and prosperity. At that time, the priests would narrate the legend of their ancestors and trace the history of village. It is a special occasion to differ the “insider” from the “outsider”.

The latter is more inclusive, monks can come to chant and pray for the village with other Buddhist believers when other men go to the holy mountain to accomplish other tasks. It is a phenomenon of the coexistence of two beliefs in Dai society. Specifically, Dai people consider the village as a form of life, which has heart, head, and foot; so that the village would be weak and sick as well as human. As the result, people believe that it is necessary to sacrifice the cornerstone every year to recover its vitality. Both the primitive religion side and the Theravada Buddhism side work in cooperation during the ceremony “Ling Zaiman”. As a Dai-study scholar, Zhang Gongjin once pointed out that, “The procedure of sacrifice to the cornerstone is similar to that of the ancestor gods...the difference between them is that monks can participate in the activities about the cornerstone, chanting for blessing the peace and prosperity of the village. It reflects the infiltration of Buddhism into primitive religion, as well as the tolerance of primitive religion to Buddhism” [3, p. 80].

Dai people always need to keep the primitive religion, for one thing, it is a way to identify the village members, and people get a sense of belonging by participating in this activity. For another thing, it is also a way to unite “insider” members and distinguish the “outsiders”. As “it is a kind of spiritual activity and manual labor to sacrifice to ancestor gods, with which lofty and mysterious appeal, aim to unite all villagers together... therefore, it is the spiritual core to unify villager by the sacrifice of gods, and it is also a means to coordinate interpersonal relations. The cohesion of all members from one community is completed by the worship of ancestor gods” [3, p. 82].

2. Dai People Accept Theravada Buddhism

According to Chinese historians, Theravada Buddhism was gradually introduced into Dai regions during the 3rd and 15th centuries [4, p. 390]. After several times of infiltration, it became more and more popular and finally embedded in Dai areas. Nowadays, we can find thousands of temples and pagodas in Dai villages. Dai people also formed the custom of “Dan” [tan⁵⁵], which means to offer something to a temple as a way to pray for peace and happiness. Dai people usually spend three months each year practicing their beliefs, by that time they gather in the hall of the temple, perform the formulary procedures, kowtowing Buddha and monks, chanting, listening to preaching, and so on. Almost these believers are over 50 years old and most of them are female.

Most Dai festivals are related to Buddhism, such as the Water-Splashing Festival (Songkran Festival), Boi Danta (worship pagoda activity), and other kinds of “Boi” [poi⁵⁵] (community celebrations). All of them are opportunities for Buddhists to express their beliefs; people aim to obtain merit by worshipping Buddha and almsgiving during these activities. “Theravada Buddhism advocates self-liberation and self-salvation, and mainly focuses on giving or doing good works to achieve Nirvana, that is reaching the ideal beyond the joys and sorrows of the life and death realm. ‘Boi’ is an important form of Dai Buddhist practice, and has a significant impact on Dai culture” [5, p. 219].

It was incompatible with the primitive religion at the beginning of Buddhism’s introduction, and some stories reflect this period of struggle. For example, the tale about the competition between Phaya Man and Pha Zhao, which was recorded in manuscript: a long time ago, a monk arrived in Meng Baranasi (it is said that the kingdom is located in Xishuangbanna), people called him Pha Zhao. He recited sutras all day long and detested all folk songs. One singer, who was called Phaya Man, said to Pha Zhao: “You chant, I sing, then we will see Dai people prefer your chanting or my songs”. Phaya Man’s song was so amazing that innumerable birds fell around him to listen, and all villagers adored him so much, they couldn’t help surrounding him trying to see his face. He was so shy that he covered the face with a fan; so all the singers “Zhang Ha” [tsan³³xap⁵⁵] (epic singer in Dai language) coverer their faces with fans as they sing today. Phaya Man won the game as the result. Pha Zhao had to acknowledge the Zhang Ha culture of Dai people, but he maliciously decreed that the singer could only sing folk songs every year after the Buddhist Summer Settlement Festival; furthermore, he persuaded people not to learn singing with Phaya Man, and he even sent out the wicked curse: “all singers will be punished, they have to sing laboriously day and night throughout their lives” [6, p. 87]. Nowadays, it is commonplace for Zhang Ha to sing all night; they usually perform all night after dinner until three or four o’clock in the early morning.

The name Pha Zhao actually refers to Buddha, and Phaya Man means the chief of one village, in ancient times the chief was usually a priest. It’s not hard to surmise that “Pha Zhao” represents the Theravada Buddhism side, and the “Phaya Man” is the primitive religion side. As the ruling class adopted Theravada Buddhism as its main religion, the epic singer Zhang Ha, who originally served the ruling constitution, became a propaganda tool for Theravada Buddhism.

Theravada Buddhism has then compromised with the primitive religion during its spreading, and then gradually became popular in Dai community. “Theravada Buddhism has strongly broken in and occupied almost all areas of Dai culture, however, the primitive religion has tenaciously retained in the corn field of Dai culture. This kind of dualistic religion embodies Dai culture more characteristics” [3, p. 84]. The primitive religion and Theravada Buddhism seem to live in harmony with each other, and they both play important roles in the development of Dai literature.

3. The Dualistic Religion in Dai Culture

Based on the field works, it is easy to find that there is dualistic religion in Dai communities. On the surface, Theravada Buddhism displays more powerful than the primitive religion in Xishuangbanna

Prefecture, while in Dehong, the its influence is slightly weaker, where we can find everywhere the shrines of ancestor gods, the kitchen gods, and so on, which are rarely seen in Xishuangbanna. It is common to find that the priest and monk appear in the same place and worship for the same goal. “Dai villagers gather in Buddhist temples during the praying season, they worship not only the Buddha but also other gods, who do not belong to the Theravada Buddhism originally; nowadays, they appear in temples, and enjoy the offerings in a dignified manner” [7, p. 27].

It is widely known that Theravada Buddhism has been always flexible while spreading in a new culture. For its survival in Dai society, Buddhism has come to terms with the primitive religion, no longer interfering with people’s worship of the native gods. Some folk tales reflect the compromises, and one of them is “Bu Huanhao Ran Away”. The following version was narrated by Yue Pinli, an 80-year’s villager from Yingjiang County, Dehong Prefecture, in October 2015: a long time ago, both Buddha and Bu Huanhao enjoyed the new rice offerings together. One day, people celebrated the harvest festival as usual, they committed the fresh rice to Buddha firstly, and secondly to Bu Huanhao, who blessed the crop throughout the year and deserved the first reward, he was so angry that he ran away to the Dark World, taking all rice spirits away with him. As the result, people suffered famine because they couldn’t plant rice in the world anymore. More and more people went to the temple and complained a lot, looking for Bu Huanhao back. Buddha decided to bring Bu Huanhao home and found him at the end of the Dark World. However, Bu Huanhao refused and gave him some rice seeds. When Buddha was on the way home, he heard the sound of river, he was so thirsty that he opened his cassock on the ground to wrap the rice seeds, and then he went to drink some water. When Buddha came back and found the rice seeds had already flown away; some hid in the grass, some flew into the woods, and some drilled into the river. That is why nowadays people raise rice seedlings in the paddy field, with weeds always growing among them; people need to cook rice with water and burn the woods for heating rice. Dai people believe that they will get strength only if eating the rice with its spirit in this way. Except for this version, almost all other Dai groups share kinds of rice myths. “Although no two texts have the same content, they share the same thinking in terms of plot, theme, and main content, that is, they all emphasize the benefits of rice to mankind” [8, p. 16]. These narratives reflect a fact that Theravada Buddhism has acknowledged the first status of the rice gods.

After a long history of competition, Theravada Buddhism has taken root in Dai society. At the same time, the primitive religion lost its dominant role, became relatively weaker, although Dai people adhere to ancestor worship and animism. As the result, Dai people have been practicing a kind of dualistic religion for hundreds of years.

Based on the Dai tradition and Theravada Buddhism, Dai people created a special Palm-leaf Culture. “Theravada Buddhism adapted to Dai culture and formed a complete set of Buddhist cultural system, which was more in line with the characteristics of Dai culture at that time, thus integrating Theravada Buddhism with Dai culture” [9, p. 314]. Nowadays, there are two camps of deities in Dai culture; one camp contains ancestor gods and other spirits of animism, and another camp covers Buddha and other foreign deities, who probably came from Indian and Southeast Asia. Most of the deities and their narratives were recorded and preserved in palm-leaf scriptures.

4. The Creation Epics Influenced by the Dualistic Religion

The history of competition and compromise between the two religions is also the process of cultural integration between Buddhism and Dai traditional culture. To translate Buddhist sutras, Dai people created their writing system based on the Brahmi scripts. As a result, a large number of Buddhist scriptures have been translated into Dai epics, narrated by singers, as so to enlighten the public; meanwhile, some Dai oral tradition such as myth, folk tales, ballads, have been recorded and absorbed into manuscripts, usually written in cotton-paper transcripts, even though they reflect the primitive religion fundamentally.

In the context of Dualistic religion, Dai people have created many epics. “Buddhism brought a large number of Indian stories and other motifs into Dai culture so that Dai literature has been affected by Buddhism for a long time; through selection, absorption, and restructuring, Dai people had created a prosperous world of epics based on the original tradition – there was a peak of Dai literature, and that was the prosperity period of Dai epics” [3, p. 69]. Among them, the creation epics are typical examples.

There are two Dai creation epics published so far, one is *Batamaga Pengshangluo* [10], a Chinese translation, published in 1989. The title in Dai words is ၵၵၵၵ ၵၵၵၵၵၵၵၵ [pa⁵⁵tha⁵⁵ma³³kap⁵⁵phum⁵¹saŋ¹³lok⁵¹], ၵၵၵၵ means “the first time” and ၵၵၵၵၵၵၵၵၵၵ means “gods created the world”. This epic is mainly circulated in the Xishuangbanna Dai dialect groups. Nowadays, there are still many manuscripts mainly kept in temples; meanwhile the singers Zhang Ha usually perform it orally in traditional ceremonies. For instance, when people celebrate a new house, worship the Zhaiman (village cornerstone), celebrate the Water-Sprinkling Festival, and so on. The second creation epic is *Chuangshiji* [11], which mainly spreads in Dehong Dai dialect groups, the Dai language text was published in 2012. The title *Chuangshiji* means Genesis, is the paraphrase of Dai words “ၵၵၵ ၵၵၵ ၵၵၵ ၵၵၵ” [taŋ³¹te¹¹kam¹¹pha¹¹]. There are also manuscripts kept in temples or treasured by collectors; there is no singer performing epic poems in Dehong today.

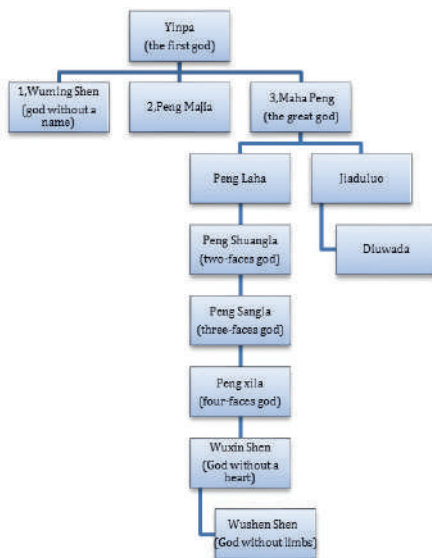
4.1 The Creation Epic *Batamaga Pengshangluo*

Batamaga Pengshangluo has more or less 13,000 lines. There are fourteen chapters that cover the origins of the world, the human beings, the animals and plants, the Dai customs, the astronomical calendar, and so on. The details are as follow:

In the original chaotic universe, the clouds and wind rolled into a big ball, and the first giant god Yinpa was born there. After one hundred thousand years later, he created a huge phoenix with the dirt on his body so that he could soar through the universe. Underneath, there was the ancient sea and an ancient god fish living there. After another one hundred thousand years later, Yinpa kneaded the dirt on his body into a ball and threw it on the sea. The dirt-ball grew gradually as the Earth, and Yinpa named it Luo Zongbu. To make the Earth stable, Yinpa created a huge elephant Yuelangwan, and inserted a column into its back; the column then separated the sky and the earth. The sky was like a canopy, the earth was like a fruit, and the column was like tree trunk, which supported the sky and the earth. Then Yinpa divided the land into four parts as east, south, west, and north. One hundred thousand years later, he made three mountains out of dirt and put them on the elephant’s back, making them the highest stone peaks in the universe, named it Ban Lugang. Yinpa’s nails fell off and became the edge of sky and earth; his sweat drips into lakes and seas, and then branched out into countless rivers. Yinpa then created other gods out of his dirt, and they imitated him to make more offspring out of their own dirt, forming a series of gods and goddesses, such as Maha Peng, Peng Laha, Jiaduluo, Peng Xila, Diuwada, Phaya Ying, etc. Judging from the pronunciation of their names, they are probably foreign deities introduced with Theravada Buddhism. Dai people rarely worship them in real life. These deities can be seen in the diagram 1:

Diagram 1

The foreign deities introduced with Buddhism



There are four stages in the origin of human described in *Batamaga Pengshangluo*. The first generation of human was the offspring of two guarders in god's orchard. Diuwada, a bad god, transformed himself into a green snake, and lured them to eat the "immortal mango". Then they became man and woman, married, and gave birth to a pair of siblings. The brother Guliman and the sister Gulima left in search of food and were separated for a long time. Their parents made thirty couples of mud-men and mud-women, to search for Guliman and Gulima. At last, the brother and sister met again and married as the other thirty couples did. As the first generations were descended from gods so that they would never die, and they could continue their lives by shedding skins like a snake. However, the population growth has caused a lot of chaos and filth; the god Diuwada (green snake) cheated them again to eat the "disease fruit", which would lead to death from then on. Finally, the god Yinpa decided to clean the Earth, and made a big fire destroying the first generation of humans.

The second generation of human is also descended from gods. The Earth was burned by the big fire, and the smell of the charred earth wafted into the heaven, and eight gods could not resist the temptation to fly down to eat it. After eating the fragrant earth, they lost their power and never flew back. Then four of them became women and married another four men. Their descendants are the second generation of humans. They lived in Zongbu (Jambudvipa) and ate the earth every day, made the land thinner and thinner. The god Yinpa was angry again and wiped them out with the disease-rain.

Bu Sanggaxi and Ya Sanggasai, the husband and wife gods made the third generation of humans. Assigned by the god Yinpa, they flew down and mended the broken world. After that, they cut open the gourd they brought from heaven and spread the seeds of all things hidden in it all over the earth. Then they returned to heaven and found the "human fruit", ground it like a jam to make a pair of children; the brother was named Noa and sister Salipeng. When they grew up they got married and bred human offspring. However, among these offspring, someone appeared ugly with vertical-eyes, thick-skinned, someone was incest between father and daughter, which caused the outrage of the god. Finally, Yinpa destroyed the third generation human by the big floods.

The fourth and the last generation of humans are the siblings of the brother and sister, who survived the floods by hiding in a huge gourd. To keep the human race going, the god Yinpa selected a pair of babies hidden in the gourd. They floated in the floods for ten thousand years and finally reached the foot of Mount Tianzhu (similar to Mount Sumru). The floods were dried up by the hurricane and the land has recovered when the gourd was mature and the baby boy and girl came out, whose name were Wanna and Yuexiang. Later, they got married after proving it was the will of God, by the ways of "flying thread into needle" and "rolling the stone mill". Because they came out of the gourd, so the offspring were called "gourd-human".

As described above, the world went through three disasters, namely the fire, the floods, and the wind, and then the world was mend and recovered. Yinpa was the first-generation creation god, and the couple-gods Sanggaxi and SangGasai were the second-generation creation gods. The gods created all things, or they brought the seeds kept in the gourd. For example, the god granted human rice seeds, and they were large at the beginning, then encountered a strong wind during flying down to the earth, and was blown into small particles and fell to the ground. Sparrows and mice eaten these rice seeds, and then pulled out excrement. As the result, wild rice grew nearby the river and was eventually discovered by humans. Therefore, when people grow rice and store grain nowadays, sparrows and mice that claim to have brought the seeds always steal them.

The first nine chapters of *Patamaga Pengshangluo* are mainly myths, with many references from Buddhism, such as the series of deities, and the destruction of the world by three catastrophes; meanwhile the last five chapters are mostly legends and folk tales about the activities and production of Dai society, mainly focused on Sangmudi, a tribal leader who led the people to settle down, divided the land for rice growing, created the bamboo house, taught people to raise livestock, invent pottery and other tools, and so on. He was a typical hero in Dai history.

4.2 The creation epic *Chuangshiji*

Another Dai creation epic, *Chuangshiji*, mainly spreads in Dehong Dai dialect area, has a more or less similar structure to the *Batamaga Pengshangluo*. The editor divided the epic into six chapters, and the first five chapters are about the origins of the world, human beings and all other species; the sixth chapter contains eighteen sections, mainly cover the contents on social production, cultural customs

and local history of Dai Epic. According to the epic, the story about the creation and destruction of the world, the origins of human and all things, were all recorded in Buddhist scriptures, stored in the Seven Sutra Depository, which were destroyed by a big fire; so that the whole epic is narrated in the name of Buddha, whom is considered a prophet and a wise man. The details are as follows:

At the beginning of the primordial times, the first five gods were born out of the huge clouds, and they created the world together. Then the world went through three disasters, namely fire, floods, and wind. As the world was destroyed, the ancestor gods came down to repair the world, which is called “Sang Guofa La Guolin” [saŋ³⁵ko¹¹fa⁵³la⁵³ko¹¹lin³³] in Dai language, spreading widely among the people. Later, a giant was sent down to plow the land to be flat; but he was halfway done, leaving the rest became mountains and gullies. The land, at last was divided into nineteen continents, with countless rivers crisscrossing the land.

There are also four stages of human origins narrated in *Chuanshiji*. The first generation human was the descendant of gods who came out of the saint eggs; the second generation came out of the gourd-egg, which was born by a saint cow; the third generation was the offspring of eight gods who lost their power and were left on the land after eating the scorched earth. The last generation was the descendant of one couple of brother and sister, who survived by hiding in gourd during the floods. To keep the world flourishing, the gods created everything that human need, including kinds of minerals, animals, plants, grains, and so on. Of these myths, the most famous is “Fangun Die Nandao” [fan⁵⁵kon⁵⁵te¹¹nam⁵³tau³¹] in Dai language; it means humanity was born in the gourd.

The last chapter mainly narrates the legends of Dai ancestors, describing the development from group marriage to monogamy, from the cave living to village settlement, from hunter-gatherer to farming, and so on. Among them, paddy production and pottery technology are described emphatically. Ancient Dai accumulated knowledge gradually in productive activity. For example, they learned to preserve fire, summarized and created the lunar calendar, elected the representatives to be “Zhaoman” [tsau³¹man³¹] (chief of village) and “Zhaomeng” [tsau³¹məŋ⁵⁵] (chief of the district) to manage the public affairs, and so on. Because of population growth, wars ensued, people fought for lands and other resources. Later on, Buddhism was introduced and Dai people were converted to Buddhism. A set of religious culture rules is formed so that everyone complied with and finally achieved social stability.

4.3 The Duality of Creation Epics

These two creation epics were formed under the background of dualistic religion, Dai’s Primitive belief and Theravada Buddhism, and so that the contents of the creation epics reflect a kind of duality.

On the one hand, due to the influence of Theravada Buddhism, there are foreign gods and related narratives in the epics. For example, there is the story of “King Suddhodana” (Buddha’s father) in *Chuangshiji*, called ၵုၼ် ၵုၼ် ၵုၼ် ၵုၼ် [suk⁵³tho¹¹ta¹¹la⁵³] in Dai language; he was depicted as a highly respected king, under whose rule the people lived in peace and contentment. Besides, there are many exotic motifs. For instance, in *Patamaga Pengshangluo*, the green snake lured two guarders to eat the mangoes, and then they became man and woman and married to reproduce the human being. This narrative is so similar to the story of *Adam and Eve* in the Bible. It seems that Dai people was influenced by Christian neighboring peoples. Also, there are plenty of Buddhist words and knowledge in the text, except for the foreign gods Maha Peng (the great god), Peng Xila (four-faces god) etc., the spatial unit ၵုၼ် ၵုၼ် ၵုၼ် [ju⁵³tsa¹¹la¹¹], probably derived from the Sanskrit word Yojana; In *Batamaga Pengshangluo*, the land was divided into four parts, Purvavideha in the east, Aparagodaniya in the west, Uttarakuru in the north, and Jambudvipa in the south: these spatial divisions are influenced by Buddhism.

On the other hand, the creation epics reflect ancestor worship and animism. First of all, it was the ancestral gods who were responsible for repairing the world after it was destroyed. Whether “Bu Sanggaxi Ya Sanggasai” in *Batamaga Pengshangluo* or “Sangguofa Laguolin” in *Chuangshiji*, they are Dai’s “Bu-Ya”, namely grandfather and grandmother. Secondly, according to these narratives of human origin, the last generation humans were usually descendants of the couples of brother and sister who had Dai names, rather than those foreign deities. Thirdly, the heroes who led humans to settle down, grow rice, build houses, and invent other tools were often tribal chiefs.

The above stories and legends have been widely spread among Dai areas before Theravada

Buddhism arrived here. Hundreds of narrative poetries are related to the primitive religion. For example, the legend of “Shangmudi” was incorporated into *Batamaga Pengshangluo*. Many animal friends helped him in the process of creating the bamboo house; each animal contributes something of itself. The myth “Jiulong Wang” [4, p. 115] (Jiulong king) was also incorporated into *Chuangshiji*; nine evil dragons endanger the world, and Jiulong’s father went to kill the dragons and was killed, and then the other eight brothers went revenge also failed one by one. Jiulong, the youngest one, he swore to kill the dragons. An old fairy man gave him nine precious stones, and he melted them into nine magic arrows, and then he finally killed the nine evil dragons. This ancient myth widely spreads, and reflects the snake totem of Dai people, who have been a rice-growing ethnic group for thousands of years. Besides, the motifs about rice in the epics reflect Dai people’s strong belief in the grain gods Bu Huanhao or Ya Huanhao. The motifs about gourd reflect Dai people’s totem worship of fertility because there are many seeds inside. There are many other examples, which cannot be described in detail here. In a word, the Dai creation epics contain both Buddhist knowledge and local narratives, respectively reflecting Buddhism and primitive religion.

5. Dai People Created Diverse of Epics

Theravada Buddhism brought plenty of material to Dai culture; Dai people could understand the outside world through Buddhist scripture, in particular, Indian, and Southeast Asia culture. It triggered the prosperity of Dai literature, and the topics of Dai epics have been broadened.

First of all, some ancient myths were recorded and adapted in the form of poetry; for example, *Nan Wonong* [4, p. 104–105], means the daughter of a saint caw. A woman got pregnant after eating a pineapple dropped by a cow; when her daughter grew up, she goes to forest to look for her cow father and finally got the rice seeds. Another similar example is *Luoying Zhang* [4, p. 101–102] means the daughter of a saint elephant. Both of them reflect the totem worship of Dai people. In short, with the use of writing system, the ancient Dai people could not only record oral traditions into written ones, and they can created more epics based on the native narratives and the material of foreign culture. Therefore, the Dai epics are very rich and diverse in content; “There are works that continue to reflect the primitive religious consciousness, such as *Xiupi Xiugun* (a ghost and a man make friends); there are works extolling Buddhism, such as *Pazhao Daolo* (the tours of Buddha); and there are recreations based on Indian epics, such as *Langa Xihe* (the twelve-heads devil king), which derived from *Ramayana*” [12, p. 11]. Besides, there are also works extracted from the secular world, especially those tragic epics that emerged after the 17th century. For example, *Obing Sangluo* (a tragic lovers story between Obing and Sangluo), *Yehanzuo Maonongyang* (a tragic lovers story between Yehanzuo and Maonongyang), *Wanna Pali* (a tragic lovers story between Wanna and Pali), and so on. “These tragic poems inherited the original ancient ballads, they have the characteristics of folk songs, that is, keep the simple language, with a strong public intonation. At the same time, people were inspired by the Buddhist sutras and imitated the compilation mode of the sutras. Therefore, these epics usually have a complete narrative structure, create characters with strong personalities, and also expresses people’s aspirations” [13, p. 35].

There is no exactly a word referring to epic in Dai language; Dai people generally use the word “Lik” [lik⁵³] or “Tham” [tham⁵⁵] to refer to all palm-leaf scriptures. There are some differences between the two words: “Tham” refers to the absolute Buddhist scriptures, which contain a lot of Balinese vocabularies, that the common people cannot understand, and usually in prose form; while “Lik” generally refers to all rhythmic form manuscripts, interpreted in Dai language. Here are two examples; one from *Batamaga Pengshangluo* and the other from *Chuangshiji*, and the underlined words are the rhymes:

Example 1:¹

᠋᠋᠋᠋ ᠋᠋᠋ ᠋᠋᠋ ᠋᠋᠋ ᠋᠋᠋ ᠋᠋᠋ ᠋᠋᠋ ᠋᠋᠋
ta:n³³ko:¹¹sai⁵⁵tin⁵⁵tau¹³phoŋ⁵¹lum⁵¹?a:⁵¹ka:t³⁵

God Yinpa soared in the wind,

¹ This is an episode of *Batamaga Pengshangluo* performed by two Zhang Ha (singer), female singer is Yu Wangjiao and the male singer is Ai La, they sung in Manmedai Village, Mengzhe County, Xishuangbanna Prefecture, October 2, 2014. Recorded and translated by the author.

၁၅၅ နှစ် ပါး၌ ဘုရား ခွဲ၍ ဝှံး,
 ʔan⁵⁵ni³³pin⁵⁵tsa:³³həŋ¹³puən⁵¹kau¹¹
 In the ancient times,

ဘုရား ဘ ဂဏသု ခွဲ၍ ဘုရား ပါး၌ ဘုရား ခွဲ၍ ဝှံး,
 ʔin⁵⁵pha³³jep³³tsau¹³ko:³⁵pin⁵⁵ta:⁵⁵nin⁵¹həŋ¹¹mai⁵⁵xam⁵¹fan⁵¹thi:³⁵
 This is how the Yinpa god was born, please listen to my song.

တစ်ရာ နှစ် ဖြစ်၍ မှာ၍ ဂဏသု ပါး၌ ဘုရား ခွဲ၍ ဝှံး,
 taŋ¹³te:³⁵nan¹¹muən⁵¹ma:k³³sen⁵⁵pi:⁵⁵ki:¹³mi:⁵¹ma:⁵¹hok³⁵muən³⁵
 A hundred thousand and sixty thousand years passed away.

Example 2 [11, p. 65]:

အလက ပါး၌ အလ ပါး၌ အလ ပါး၌ အလ ပါး၌,
 la:³⁵sa:³⁵la:⁵³tsam⁵⁵tau³¹xəŋ⁵⁵ka:³³ta:⁵⁵tin³³
 man⁵⁵tsam⁵⁵ju¹¹tau³¹ko¹¹lan³⁵lin³³həŋ⁵⁵məŋ⁵⁵
 The goddess flew to the Earth, she tried to mend the land;

ပု၍ ပု၍ ပု၍ ပု၍ ပု၍ ပု၍ ပု၍,
 pa:³³tsot¹¹ha:⁵³la:³¹fa:⁵³po⁵⁵sut³⁵
 son³⁵pa:³³son³⁵ma:⁵⁵het¹¹lan³⁵xut³⁵tsa:¹¹ku³³
 She mended every corner of the Earth, back and forth, no corners left;

တစ်ရာ တစ်ရာ မပါး၍ တစ်ရာ တစ်ရာ မပါး၍,
 tsəŋ¹¹tak³⁵tsat³⁵me⁵⁵haw³¹tseu⁵⁵li:³³lan¹¹tsau³³
 jaŋ³³haw³¹tsa:⁵³haw³¹pəŋ³³phun³⁵ja:¹¹mən³⁵ʔən³³
 She repaired the Earth until she was satisfied, restore its original state without damage;

အလက ပါး၌ အလ ပါး၌ အလ ပါး၌ အလ ပါး၌,
 lai³⁵tsam⁵⁵tsəŋ¹¹va:³³sa:³⁵ko¹¹fa:⁵³la:⁵³ko¹¹lin³³pa:³³sun⁵⁵
 ko¹¹pen³³lan³³lin³³sa:¹¹məŋ⁵⁵kon⁵⁵fa:⁵³kan³¹te:⁵³ja:⁵³
 This is the saying Shangguofa Laguolin, they created a home for human.

From the poems above, we can see the basic form of Dai poetry rhythm as following, and this form of rhythm is called “၁၅၅” [xap⁵⁵] in Dai language. It’s called “waist and foot rhyme” in Chinese, which means that the word at the end of the first line rhymes, and there is a word at the waist of the second line rhymes with it, and so on. This rhythm pattern can be seen as following:

Line1 : OOOOOOA
 Line2 : OOOAOOB
 Line3 : OOOBOOC
 Line4 : OOOOODD

Furthermore, most of the “lik” (epic manuscripts) have a similar structure. First of all, the texts usually begin with “As I heard, the Buddha was saying ...” and then begin to narrate stories; Secondly, the content of the stories basically revolves around the Buddhist doctrine. The protagonists in the stories (either people or animals) are basically related to Buddha; Thirdly, there are always some lines to praise Buddha at the end of the stories, and through these stories, Buddha’s authority are shown to the public; Fourthly, There is usually no exact record of the date and author of Dai epics. For one thing, these works are regarded as the wisdom of the Buddha and are naturally not marked with

individual names; besides, when a singer or an intellectual creates a song or a narrative text for the event organizer, their works can be copied by others as they have been paid. Nowadays, these “Tham” and “Lik” are mainly kept in temples, and are part of cultural heritage. All the members of community can borrow them to recite, perform, and transcribe for new copies. Generally speaking, these “Tham” and “Lik” copies, which have been presented to Buddhist temples, cannot be resold.

All these scriptures not only contain Buddhism thoughts but also contain traditional knowledge of Dai ethnic group. In the process of the cultures melting, Dai folk singer Zhang Ha and sutras chanter Bo Zhan play an important promotional role, and all of them are inextricably linked to Buddhism. Buddhist temples have cultivated a large number of Dai monks, who understand the traditional culture, after they left temples and returned to secular life, they became Dai intellectuals, who can not only transcribe and recite Buddhist sutras, but also understand traditional knowledge well. Some of them become singer, transcriber, and poet; they have been recorded down much of oral tradition, and kept creating epics until today. Some of them become chanter, the leader of Buddhist believers, conducting daily ceremonies and reciting scriptures for the public. Therefore, during the process of cultural integration, for one thing Theravada Buddhism has been widely promoted, for another thing the Dai traditional culture has been inherited well through the palm-leaf scriptures, especially kinds of Dai epic have got the opportunity to flourish.

All in all, it is a process of two-way interaction. On the one hand, Dai's ancestors transformed the Buddhist scriptures into Dai poetries; on the other hand, they composed native narratives into the palm-leaf scriptures, namely the “Tham” and “Lik” in Dai language. Dai epics appeared unprecedented prosperity; “There are 84,000 Buddhist sutras written in Dai language, and a large number of them are from Dai myths, legends, epics, and stories, which have been restructured and processed into the scriptures” [4, p. 70].

Most Dai epics have been inherited in the living form. In particular, the creation epics are usually circulated in the form of independent section, and different section is performed in a different context. For example, “Bu Sangxaxi Ya Sanggasai” is the main section of chapter six in *Batamag Pengshangluo*, and it is usually performed at the wedding ceremony; “Sangmudi” is one section of chapter thirteen, and it is mainly narrated in the celebration for new house; while the “Ho Zhang” is the twelfth chapter and is usually performed in Water-Sprinkling Festival. Besides, many other epics can be recited at Buddhist activities, especially those related to Buddhist stories, which are called “Lik Aluang”, a special epic of Dai ethnic group.

6. The Special Aluang Epics

Dai people claim to have 550 Aluang epics, more or less 150 of them have been collected now, and dozens of them have been published. The Dai word “Aluang” [a³³lɔŋ⁵⁵] means hero in general; Aluang always gets prompt aid from fairy old men or magic animal during their romantic adventure. Actually, most of Aluang epics are related to Jātaka, and many Aluangs are the incarnations of Buddha.

The epic *Hai Gahan Haluo* [4, p. 408] (the five eggs of saint crows) introduces the origin of Aluang: a long time ago, in the ancient forest Guogongguo, there was a crow's nest in a big banyan tree, and in the nest were five glittering eggs, like precious stones. One day, when the dark clouds were rolling, the lightning hit the tree. These five eggs were blown off and scattered to different places. The first egg fell to the chicken kingdom and was hatched by a hen, and there was the first Buddha, who was named Zhua Gashan; the second egg fell to the buffalo kingdom, hatched by a cow, and there was the second Buddha, who was named Gu Lagong; the third egg fell into the dragon kingdom and was hatched by a dragon. There was the third Buddha, who was named Ga Saba; the fourth egg fell to the elephant kingdom, drifting to a river, and a mother elephant picked it up and took it home. There was the fourth Buddha named Guodama (Siddhattha Gautama). According to the text, it is said that Guodama has to reincarnate for 550 generations as flowers, trees, birds, animals, and all classes of people before he become Buddha. These incarnations of Guodama are all Aluangs, and the experiences and adventures of the various incarnations are Aluang stories, circulating both as oral tradition and written tradition (Aluang epics).

Based on the Jātaka and the Dai folk tales, Dai people have been creating lots of Aluang epics, which can be classified into three types: “the Buddha's type, the mythological type, and the heroic type” [4, p. 407]. The scholar on Dai literature Wang Guoxiang once claimed that most Dai epics, such

as *Songpamin Gasina*, *Zhao Shutun* (Prince Shutun), *Qianban Lianhua* (thousand-petals lotus), *Sike Mianguihua* (four Burmese osmanthus tree), and *Qitou Qiwei Xiang* (elephant with seven heads and seven tails), are derived respectively from these scriptures *Sompamin Sutra*, *Shutun Sutra*, *Thousand Petals Sutra*, *Four Eaves and Portuguese Sutra*, and *Alikta Sutra* [15, p. 113].

Weixiandala is a representative of the Buddha's type, which is derived from the 547th story of the *Bunsen Sutra*, *Prince Vishontra*. It is about the prince Weixiandala who followed Buddha and gradually practiced through lots of almsgiving, to free himself from samsara and reach the highest state of Nirvana. Another example is *Aluang Nihan* [4, p. 416], means golden antelope Aluang, which is very popular among Dai people, tells such a story: a long time ago, five hundred antelopes were living in a wonderful forest; the chief male and female antelopes were a loving couple. One day, the female antelope accidentally fell into a trap set by a hunter, and she was so thirsty that she asked the male antelope to bring some water for her. Unluckily, the male antelope fell into another trap on the way to the river. She thought she had been abandoned by her husband, she was so sad and angry that she swore: "all males in the world are heartless. If I were born a human next life, I would kill all the men in the world!" She was reborn as a princess in the Lajiazuo Kingdom at last, and the male antelope was also born as a boy (Aluang) in a poor family. When the princess was 16 years old, she recalled memory about the past and her curse; then she took a knife and went out with full of grudge, and she killed whomever male she met. Aluang also recalled his memory, so he went to a temple and painted their previous story on the wall. He explained that the male antelope had never run away, but he failed to return to her. She forgave everyone after understanding that she had not been abandoned. As a result, she immediately put down the knife and knelt confessing to Buddha that she would never kill anyone or anything again. It is clear that this Aluang epic has Buddhist ideas of reincarnation and karma; Dai people keen to copy this scripture, believing it could drive out hate or remove misunderstandings.

The *Bai Bengke Aluang* [4, p. 418–419] (White Calm Aluang) is a representative of the mythological type. It's about: one princess gave birth to a baby clam, which was regarded as an omen of disaster, and then was abandoned on a bamboo raft. The raft drifted along a river to the demon kingdom, and a woman rescued the baby clam. A few days later, the clam cracked and a handsome boy was born. He was raised well by the demon mother, and he learned some magic techniques there. When he grew up and finally found out that he was a mankind, not the same as demon, then he decided to say farewell to his demon mother, and find his own mother. He came to Meng Zhanba (a Dai kingdom) and happened to meet the king selecting a son-in-law by cap throwing, and he was chosen. He defeated his enemies with magic power and successfully became the new king. At last, he went back to his hometown and found his birth parents.

In this epic, Aluang experienced different identities: clam, orphan, hero, new king, and the son. Just like many other Aluang stories, their status often shift from animal to human, from the poor to the rich, from the common man to the noble, and so on. These Aluang have many similarities, most of them are same with the 31 functional items of the magic stories. For example, they are born as freak, they make the adventure to the demon kingdom, they have magic power, and they win the wars and marry a princess at last. There are many similar epics, such as *the Frog Aluang*, *the Four-legged Snake Aluang*, *the White Tiger Aluang*, and so on. Most of them are fairy tales, widely spreading in Dai society. All the Aluangs can overcome their opponents with Palaxi's help, who refers to the ascetic monk, standing for Buddhism.

There is also much heroic type of Aluang epics; for instance, *the Aluang Gongxiang* (the Aluang with a bow), which is influenced by Ramayana, *the Aluang Sangda* (three-eyes Aluang), *the Aluang Xiangmeng* (the Aluang as the jewel of the nation), etc. These epics are closely related to the ancient battles for resources such as women, slaves, lands, and other private property.

All of Aluang epics reflect the dualistic religion of Dai people. First of all, the Aluang epics of the Buddha's type have the purpose of propagating Buddhism, they embody a lot of Buddhist ideas, such as Karma, Samsara, Nirvana, and so on. Secondly, although many Aluang epics derived from Buddhist scriptures, they have also absorbed native narratives, most of which share the traditional thoughts of Dai ethnic group. For example, these epics encourage people to against the evil forces, to pay attention to this life but future life, and to pursue true love and happiness courageously, and so on. The animals in the stories, such as parakeet, clam, golden crab, snake, and ox, are all deified animals from ancient

mythology and embody the totem worship of Dai people. The plots of epics, such as antiphonal singing love song, riverside trysts, three challenges for wedding with princess, and so on, are all reflections of secular life in Dai society, some of them are contrary to the Buddhist doctrine. Some stories had already been spread in the folk before the introduction of Theravada Buddhism. Although there was some propaganda of Buddhism at the beginning or at the end, which is to conform to the textual pattern of the palm-leaf scriptures, these narratives still retain the characteristics of folk stories.

Thirdly, during the Aluang's growth and adventure, Palaxi or Hun Xijia would help him. Palaxi is a Buddhist monk who usually practices in the forest, and he has a strong ability to summon wind and rain and understands well of the world. Meanwhile, Hun Xijia is considered one of the creation gods in Dehong Dai area, and is similar to the Jade Emperor in Han mythology. Whenever Aluang is in trouble, one of them would immediately appear to help him out of danger. Besides, Mong Pipai, means the demon world, which is a common motif in Aluang epics, is often the place where one Aluang grows up, studies, and secures support; actually it refers to the place where the original religion ruled. While Aluang is the reincarnation of Buddha, the Buddhist hero, the "Pipai" [phi³⁵phai⁵⁵] (demon) is a Buddhist derogatory term for those who still practice the primitive religion, and so that Pipai is a representative of the primitive religion. "This episode maybe convey that the Buddha grow up in the demon's place, was helped by the demon, and should love each other rather than fight with each other" [4, p. 420]. Aluang is protected both by the figures representing Buddhism and the deities representing the primitive religion, why? This is a manifestation of cultural integration, of the harmony between Theravada Buddhism and the primitive religion; it is also the reflection of the dualistic belief in Dai epics.

Conclusion

To sum up, Dai people have been practiced a kind of dualistic religion, the primitive religion and Theravada Buddhism; both of them play significant roles in Dai culture. Theravada Buddhism is relatively the dominant one nowadays, there are a large number of Buddhist scriptures kept well in temples. Besides, generations of Dai monks have been reciting and transcribing the scriptures, propagating the Dharma of Buddha. On the contrary, the primitive religion is the recessive one, relying mainly on traditional customs and some sacrificial occasions, and the related narratives has been handed down generation by generation on oral tradition. Nevertheless the comprehensive influence of Theravada Buddhism for hundreds of years, Dai people still cling to the primitive religion as the bottom of their faith.

The religious tradition is of great importance to Dai epics, especially on content and performance. On the one hand, some oral traditions have been absorbed and transcribed into hundreds of "Tham" or "Lik", namely Dai's palm-leaf scriptures. On the other hand, Buddhism sutras have also been localized. Generations of well-educated Dai monks and intellectuals have done this job, adapting and reorganizing Buddhist stories into poetries according to the Dai's rhythm. Furthermore, in the process of literary creation, singers or poets will make bold innovations in the plot of characters and the ending of the story according to the moral concept, psychological quality and literary tradition of Dai ethnic group.

All in all, Theravada Buddhism had injected new blood into Dai culture and brought about the vigorous development of Dai epics, including the creation epics, Aluang epics, tragedy epics, and so on. Literature is the echo of the secular world; Dai people practice the primitive religion and Theravada Buddhism in their society, and thus create the unique Dai epics, which reflect the tradition of dualistic religion in turn.

Literature

1. Shen Haimei. A Middle Ground: the Gender, Ethnicity and Identity in Southwestern China. Beijing, The Commercial Press, 2012, 466 p. (In Chinese)
2. Zhu Depu. An Analysis of the Relationship between Dai Buddhism and the Primitive Religion: The Reasons for the Long-term Coexistence of them. In: *Thinking*. 1992, no. 3, pp. 74–80. (In Chinese)
3. Zhang Gongjin. Agricultural Sacrifice and Village Culture of Dai Ethnic Group. In: *Guangxi Ethnic Studies*. 1991, no. 3, pp. 79–84. (In Chinese)
4. The history of Dai literature. Ed. Ai Feng, Wang Song, Dao Baoyao. Kunming, Yunnan Minorities Press, 1995, 824 p. (In Chinese)

5. The Colorful Minorities' Culture. Ed. Meng Fanyun. Wuhan, Huazhong University of Science and Technology Press, 2019, 300 p. (In Chinese)
6. Wang Song. Dai Epic and the Singer Zhang Ha. In: *Thinking*. 1980, no. 6, pp. 85–89. (In Chinese)
7. Zhang Zhenwei. Belief and Politics: the Formation and Development of the Dual-Religious System of the Dai Nationality in Xishuangbanna. In: *Thinking*. 2014, no. 1, pp. 23–27. (In Chinese)
8. Hilaben Natalang. Rice Myth in the Belief of Dai and Thai Ethnic Groups. In: *Journal Of Yangtze University (Social Sciences Edition)*. 2018, vol. 41, no. 2, pp. 1–10, 16. (In Chinese and Thai)
9. Basic Geography Course. Ed. Yan Qingwu. Xuzhou, China University of Mining and Technology Press, 2017, 326 p. (In Chinese)
10. Batamaga Pengshangluo. Transl. by Ai Wenbian. Kunming, Yunnan People's Publishing House, 1989, 507 p. (In Chinese)
11. Chuang Shiji. Ed. Meng Shangxian. Mangshi, Dehong Ethnic Publishing House, 2012, 298 p. (In Thai)
12. The Academic Collections of Ai Feng. Ed. Zheng Xiaoyun. Kunming, Yunnan Minorities Press, 2007, 381 p. (In Chinese)
13. Hu Bameng. The Theory on Dai Poetry. Transl. by Ai Wenbian. Beijing, China Folk Literature and Art Publishing House, 1981, 130 p. (In Chinese)
14. Li Zixian. The Prosperity of Dai Narrative Poetry and Theravada Buddhism. In: *Journal of Yunnan Normal University*. 1992, no. 1, pp. 69–75. (In Chinese)
15. Multicultural Culture and Ethnic Literature: A Comparative Study of Ethnic Literature in Southwest China. Ed. Li Zixian. Kunming, Yunnan Education Press, 2001, 444 p. (In Chinese)

Литература

1. Шэнь Хаймэй. Золотая середина : пол, этническая принадлежность и идентичность в Юго-Западном Китае. – Пекин : Коммерческая пресса, 2012. – 466 с. (На китайском яз.)
2. Чжу Депу. Анализ взаимосвязи между буддизмом Дай и первобытной религией : причины их длительного сосуществования // Мышление. – 1992. – № 3. – С. 74–80. (На китайском яз.)
3. Чжан Гунцинъ. Сельскохозяйственные жертвоприношения и деревенская культура этнической группы Дай // Этнические исследования Гуанси. – 1991. – № 3. – С. 79–84. (На китайском яз.)
4. Ай Фэн. История дайской литературы. – Куньмин : Yunnan Minorities Press, 1995. – 824 с. (На китайском яз.)
5. Культура красочных меньшинств / ред. Мэн Фаньюнь. – Ухань : Huazhong University of Science and Technology Press, 2019. – 300 с. (На китайском яз.)
6. Ван Сун. Эпос Дай и певица Чжан Ха // Мышление. – 1980. – № 6. – С. 85–89. (На китайском яз.)
7. Чжан Чжэньвэй. Вера и политика : формирование и развитие дуалистической религиозной системы народности Дай в Сишунбаньяна // Мышление. – 2014. – № 1. – С. 23–27. (На китайском яз.)
8. Хилабен Наталанг. Миф о рисе в верованиях даи и тайских этнических групп // Журнал Университета Янцзы (издание по общественным наукам). – 2018. – Т. 41. – № 2. – С. 1–10, 16. (На китайском и тайском яз.)
9. Базовый курс географии / ред. Ян Циньву. – Сюйчжоу : China University of Mining and Technology Press, 2017. – 326 с. (На китайском яз.)
10. Batamaga Pengshangluo / пер. Ai Wenbian. – Куньмин : Народное издательство Юньнани, 1989. – 507 с. (На китайском яз.)
11. Чуанг Шиджи / ред. Мэн Шансянь. – Mangshi : Dehong Ethnic Publishing House, 2012. – 298 с. (На тайском яз.)
12. Академические коллекции Ай Фэна / ред. Чжэн Сяюнь. – Куньмин : Yunnan Minorities Press, 2007. – 381 с. (На китайском яз.)
13. Ху Баменг. Теория поэзии Дай / пер. Ai Wenbian. – Пекин : Китайское издательство народной литературы и искусства, 1981. – 130 с. (На китайском яз.)
14. Ли Цзысянь. Процветание нарративной поэзии Дай и буддизма Тхеравады // Журнал Педагогического университета Юньнани. – 1992. – № 1. – С. 69–75. (На китайском яз.)
15. Мультикультурная культура и этническая литература : сравнительное исследование этнической литературы в Юго-Западном Китае / ред. Ли Цзысянь. – Куньмин : Yunnan Education Press, 2001. – 444 с. (На китайском яз.)

УДК 398.2(=512.151)
DOI 10.25587/t7874-3744-3510-s

Н. Р. Ойноткинова
Институт филологии СО РАН

ЗОЛОТО В ПОЭТИКЕ АЛТАЙСКОГО ФОЛЬКЛОРА (на материале мифов, легенд, сказаний, сказок и загадок)

Аннотация. В статье впервые на материале алтайского фольклора рассматривается мифопоэтическая символика золота как важного элемента металлического кода языка и культуры алтайцев. Актуальность исследования обусловлена неизученностью мифопоэтической символики наименований металлов в алтайской лингвокультуре. Целью статьи является выявление символики золота в фольклоре алтайцев. Материалом исследования послужили разножанровые тексты алтайского фольклора: сказания, сказки, мифы, легенды, загадки, пословицы. Анализ показал, что лексема *алтын* 'золотой' используется для обозначения признаков строений, различных предметов быта, утвари, конского и воинского снаряжения, одежды и украшений, необычных, духовных животных, птиц, человека, географических объектов, а также употребляется в составе личных имен. Автор приходит к выводу, что, благодаря своей материальной и эстетической ценности, образ золота получает широкое символическое значение в алтайской мифологии. С применением структурно-семантического метода на основе контекстуального анализа выявлены 3 основные мифологемы, вокруг которых группируются символические употребления лексемы *алтын* 'золотой': «золото как символ Верхнего мира», «золото как признак сверхъестественных предметов и существ» и «золото как символ богатства». Признак 'золотой' выступает атрибутом небесных светил, мира светлых божеств. Золото соответствует дневному светилу, т. е. солнцу, серебро – ночному, т. е. луне. Золото в большей степени мужской металл, а серебро – женский. Составляя бинарную оппозицию с железом, золото соотносится с символами Верхнего мира, а железо – с символами Нижнего мира. Золото выступает и признаком предметов волшебства и мифических существ Нижнего мира. Волшебные предметы, сделанные из золота, обладают магической и целительской силой. Золото является эквивалентом денег, мерилом силы, власти, богатства, и с ним связаны представления о достоинстве, превосходстве, величии, совершенстве. Исследование символики других наименований металлов представляется перспективным для понимания металлического кода алтайской лингвокультуры.

Ключевые слова: эпос; мифопоэтика; мифологема; алтайцы; мифы и легенды; сказания; сказки алтайцев; металлы; символика золота; металлический код.

Благодарности: Исследование проведено в рамках проекта РФФИ «Мифологическая лексика алтайцев: лексикографическое описание и исследование», № 20-012-00265 А.

N. R. Oinotkinova

Gold in the poetics of Altai folklore (the case of myths, legends, tales and fairy tales and riddles)

Abstract. For the first time, the article considers the mythological and poetic symbolism of gold as an important element of the metal code of language and culture using the material of the Altai folklore. The relevance of the study is due to the lack of study of the mythopoetic symbolism of the names of metals in the linguistic culture of the Altaians. The purpose of the article is to identify the symbolism of gold in the folklore of the Altaians. The material for the study was the texts of different genres of Altai folklore: legends, fairy tales, myths, legends, riddles, and proverbs. The analysis showed that the lexeme *altyn* 'golden' is used to designate the signs

ОЙНОТКИНОВА Надежда Романовна – д. филол. н., в. н. с. сектора фольклора народов Сибири, Институт филологии СО РАН, Новосибирск, Россия.

E-mail: sibfolklore@mail.ru

OINOTKINOVA Nadezhda Romanovna – Doctor of Philological Sciences, Leading Researcher, Department of Folklore, Institute of Philology of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Russia.

E-mail: sibfolklore@mail.ru

of buildings, various household items, utensils, horse and military equipment, clothing and jewelry, unusual, spiritual animals, birds, humans, geographical objects, and is also used in personal names. The author comes to the conclusion that due to its material and aesthetic value, the image of gold acquires a wide symbolic meaning in the Altai mythology. Using the structural-semantic method, based on contextual analysis, 3 main mythologemes were identified around which the symbolic uses of the lexeme *alтын* 'golden' are grouped: "gold as a symbol of the Upper World", "gold as a sign of supernatural objects and entities" and "gold as a symbol of wealth". The 'gold' sign is an attribute of the heavenly bodies, the world of light deities. Gold corresponds to the daylight, that is, the Sun, silver – to the night, that is, the Moon. Gold is more of a male metal, while silver is a female one. Composing a binary opposition with iron, gold correlates with the symbols of the Upper World, and iron – with the symbols of the Under World. Gold is also a sign of objects of magic and mythical entities of the Under World. Magical items made of gold have magical and healing powers. Gold is the equivalent of money, a measure of strength, power, wealth, and ideas about dignity, superiority, greatness, perfection are associated with it. The study of the symbolism of other names of metals seems promising for understanding the metal code of the Altai linguistic culture.

Keywords: epic; mythopoetics; mythologeme; Altaians; myths and legends; legends; tales of Altaians; metals; symbols of gold; metal code.

Введение

С древнейших времен металлы имеют особое значение в человеческом обществе. С началом их обработки и активного использования произошел скачок в развитии материальной культуры, так возникли новые представления, в т. ч. и мифологические, в мировосприятии людей. Использование символики металла и его отдельных видов в языке и культуре имеет многотысячелетнюю историю.

Цель данной статьи заключается в выявлении символики золота в мифопоэтической картине мира алтайцев. Выяснение культурной семантики этого драгоценного металла важно для понимания символической функции металлов в языке и фольклоре алтайцев. Наряду с другими металлами золото образует особый «металлический» код, который соотносится с соответствующими единицами других мифопоэтических кодов – цветового, астрального, временного, божественного (пантеон) [1]. Код культуры представляет собой «совокупность знаков (символов), смыслов (и их комбинаций), которые заключены в любом предмете материальной и духовной деятельности человека» [2, с. 190–191].

Поставленная в нашей работе цель обусловлена изучением универсалий в мифологии и культуре алтайцев как часть их менталитета и определением их этнокультурного своеобразия. Это соответствует задачам этнолингвистики, ориентирующей исследователя «на рассмотрение соотношения и связи языка и духовной культуры, языка и народного менталитета, языка и народного творчества, их взаимозависимости и разных видов их корреспонденции» [3, с. 19]. Как одно из антропоцентрических направлений лингвистики – этнолингвистика изучает то, как человек познает мир через осознание себя, своей идеальной и материальной деятельности в нем. Мир воспринимается нами сквозь призму культурных установок, мифологем, концептов. Золото как концепт языковой мифопоэтической картины мира рассмотрено в статьях исследователей: Т. А. Агапкиной, Л. Н. Виноградовой [4], А. М. Петрова [5], Е. А. Пятовой [6], И. И. Шеяновой [7], М. Равшанова [8] и др. В нашей работе лексема *алтын* 'золото, золотой' рассматривается как элемент мифопоэтической картины мира алтайцев.

Материалом нашего исследования является выборка примеров из опубликованных фольклорных текстов на алтайском языке, указанных в списке литературы [9–22]. В изучении материала применяются контекстуальный анализ и структурно-семантический метод.

Сфера употребления лексемы *алтын* 'золото, золотой' в фольклорных текстах довольно широкая. В эпических произведениях алтайцев эпитет *алтын* 'золотой' используется для обозначения признаков строений (*алтын ѳргѳѳ* 'золотой дворец', *алтын бозого* 'золотой порог', *алтын чакы* 'золотая коновязь'), различных предметов быта, утвари (*алтын тажуур* 'золотой сосуд', *алтын чѳѳчѳй* 'золотая чашка с вином', *алтын тепиш* 'золотое блюдо', *алтын стол* 'золотой стол', *алтын ширее* 'золотой престол', *алтын кебис* 'золотой ковер', *алтын кайырчак* 'золотой ящик, сундук'), конского снаряжения (*алтын ээр* 'золотое седло', *алтын ѳйген*

‘золотая узда’, *алтын казык* ‘золотой кол’), воинского снаряжения (*алтын-болот үлдү* ‘золотисто-стальной меч’), одежды и украшений (*алтын өдүк* ‘золотые сапоги’, *алтын тонду* (*алыптар*) ‘в золотых шубах (богатыри)’, *алтын топчы* ‘золотая пуговица’, *алтын сырга* ‘золотая серьга’, *алтын кур* ‘золотой пояс’), необычных признаков животных, птиц (*ат бажынча алтын күүк* ‘золотая кукушка с конскую голову’), признаков человека (*алтын сынду* ‘золотым станом’, *алтын сөөк* ‘золотые кости’, *алтын тын* ‘золотая душа’), географических объектов (*алтын туу* ‘золотая гора’, *алтын ташту бий тайга* ‘с золотыми камнями господин-гора’, *алтын сынду Кин Алтай* ‘с золотыми хребтами Кин Алтай’), денег (*алтын акча* ‘золотая монета’). Эпитет ‘золотой’ входит в состав личных имен: Алтын-Топчы, Алтын-Тана – букв. ‘Золотая Пуговица’, Алтын Тарга, Алтын-Санар, Алтын-Јүстүк – букв. ‘Золотое Кольцо’, Алтын-Эргек ‘Большой Палец’ и т. д. Чаще всего эта лексема употребляется в функции эпитета и относится к классу признаковой лексики. С. М. Толстая, размышляя о категории признака в символическом языке культуры, отмечала: «Хотя реальные объекты окружающего человека мира обладают бесчисленным множеством самых разнообразных свойств, лишь очень немногие из них получают осмысление и обозначение в языке. Столь же или еще более избирателен язык культуры, закрепляющий за тем или иным объектом (предметом, лицом, растением, действием и т. п.) функцию носителя того или иного признака» [23, с. 125–126]. В языке предметы материального и духовного мира по содержанию переосмысливаются с точки зрения их ценности и значимости в культуре. Помимо своего прямого значения *алтын* ‘золотой’ в фольклорных текстах широко употребляется для обозначения символических признаков мифических и сказочных объектов. Рассмотрим их.

Золото как символ Верхнего мира

Золото олицетворяет свет, поскольку его цвет схож с солнцем, и поэтому многие народы золото связывают именно с солнцем, например, в Египте с богом Ра. В алтайских загадках золотой образ солнца отождествляется с образом золотисто-рыжего коня: *Алтын-сары ат барадат, / Ак-жарыкты ол жарыдат (Күн)*. ‘Идет золотисто-рыжий конь, / Освещает весь белый свет (Солнце)’; *Туудан тууга алтын учук, / Учы-бажына онын жетпес (Күннинг чогы)*. ‘Через горы тянется золотая нить, / Конца-края ее не найдешь’ (Лучи солнца) [14, с. 17]. Золото и серебро часто ассоциируются с солнцем и луной, светилами, излучающими теплый и холодный свет. Эти символические образы используются в фольклорных текстах для выражения семантической оппозиции теплый – холодный (свет). *Айылдын үстінде алтын күрек жадыры (Ай)* ‘Над аилом лежит золотая лопата’ (Луна) [14, с. 18]. Исходящий от небесных светил свет, дневного и ночного, сравнивался с блеском золота и серебра (*Алтын тайагы жалт этти, / Алтай јер силкине берди* (Жалкын ла күкүрт) ‘Сверкнул золотой посох, / Встрепенулся весь Алтай’ (Молния и гром) [14, с. 21]).

При создании рифмы в некоторых поэтических текстах, например, в эпосе, создаются парные сочетания: *ай* ‘луна’ – *алтын* ‘золото’, *күн* ‘солнце’ – *күмүш* ‘серебро’. Так, данная бинарная оппозиция характерна для описания внешнего облика героя, а также качества предмета: *Ай кеберлү бу чырайы / Айга бербес алтын кептү, / Күн жалтагы бу чырайы / Күнге бербес күмүш кептү. / Бүдүн килин бу кабакту, / Кызыл-барал бу чырайлу / Атту-чуулу алып-ий-күлүк Алтай сыртын от отурды*. ‘Круглое, как луна, лицо / Подобно золоту было, что ярче луны, / Светлое, как солнце, лицо / Подобно серебру было, что ярче солнца. / С бархатными бровями, / С красным, как маральник, лицом / Знаменитый могучий богатырь / По Алтаю скачет’ [18, с. 128; 314]. В следующем примере *алтын* ‘золотой’ содержит признак «очень ценный»: *Айдан алган алтын эмле, / Күннен алган күмүш эмле, / Ырелген сөөкти тудуштырып, / Ызүлген этти кабыштырып, / Катан-Мергенди эмдеп ийди* [9, с. 57]. ‘Золотым лекарством, взятым у месяца, / Серебряным лекарством, взятым у солнца, / Испорченные кости соединила, / Оборванное мясо прицепила, / Катан-Мергена исцелила’ [пер. наш].

В тюркских языках *алтын* участвует в словообразовании космонима Алтын Казык – букв. ‘Золотой Кол’ – Полярная Звезда. Представление алтайцев о Золотом Коле обусловлено представлением о том, что небесная сфера светлых божеств должна быть золотой. Наименование **altyn qazıq* ‘золотой кол’ зафиксировано в северо-восточном ареале и в некоторых древнетюркских памятниках: каз. диал., кирг., алт., ср.-уйг., узб. лит. В других тюркских языках

зафиксировано другое обозначение этой звезды – **temir qazyq* ‘железный кол’. Наименование **temir qazyq* ‘железный кол’ сохранилось в древнетюркских памятниках и северо-западной группе языков, например, в турк., тур., калп., ног., каз., кирг., тат. [24, с. 342].

Входящие в созвездие Малой Медведицы звезды, в т. ч. Алтын Казык, образуют форму ковша, неподвижно расположенного на северной стороне неба – так считали древние тюрки и сравнивали Полярную звезду с колом. Согласно мифологии алтайцев, это центральная звезда на небе, вокруг которой «кружатся» другие звезды. К Полярной звезде привязан аркан, на другом ее конце привязаны две соловьи лошади (*ики сары ат*), а в середине есть узел (*колбого*). Если нацелить ружьё на какую-либо звезду, она сойдёт с места, Алтын-Казык – никогда. К ней богатырь Канджигей привязал своего коня на выстойку [20, с. 217].

С золотом ассоциировалось солнце и в других древних культурах, оно являлось атрибутом Бога (Кудай, Ульген, Юч-Курбустан). В древности желтый металл ассоциировался с божественной силой и властью. Золотыми атрибутами обладает божество Верхнего мира – Ульген, тогда как божество и духи Нижнего мира имеют атрибуты медные или железные. Так, мифологическое представление о подземных кузнецах в металлических одеяниях присутствует в шаманских камланиях алтайцев о медной горе, воплощающей идею источника магической силы. Такие металлы, как железо, медь, бронза, рассматривались в качестве символов подземного мира. В мифах алтайцев престол светлого божества Ульгена находится на Золотой Горе – Алтын Туу, находящейся в Верхнем мире. Во все дни творения мира божество пребывало на Золотой Горе, «на которой сияют солнце и луна». «Сотворив таким образом семь человек и не отходя от места творения, Ульген обратился к восточной стороне, где находится золотая гора (Алтын-ту), создал еще одного мужчину и одно дерево и поставил на золотой горе лицом на запад» [17, с. 114]. После того, как Ульген сотворил семерых мужчин, он создал из ребра мужчины женщину, затем вернулся на Алтын Туу. Дворец и коновязь божества Ульгена описываются также золотыми, там каждая гора, озеро, река и скала имеют золотые ворота. Вместе с Ульгеном там живут его помощники, в т. ч. и Майдере (Май-Тере). Души умерших людей находятся до общего суда у Алтын Туу (Золотой Горы). Когда Эрлик был заточен в подземный мир, выйдя оттуда, он хотел забрать души сотворенных Ульгеном людей [17, с. 118].

В шаманской мифологии небесное божество живёт в золотом дворце: *Јаргы јерге томулуп, / Күлөр эр салынар ба? / Күмүш үйген сугулар ба? / Он Куруй мее! / Алтын чеденге пиригер бе? / Ак өргөй табыжар ба? / Ак казыкка чалынар ба?* ‘На судном месте томясь, / Бронзовое седло положат ли? / Серебряную узду наденут ли? / Оп-Куруй мне! / К золотой городьбе присоединится ли? / Белый дворец найдёт ли? / К белому колу привяжут ли?’ [16, с. 72]. Представление о небесном золотом дворце божества Ульгена отразилось в сказке «Алтын Кучкаш». Поднявшись на небо, золотая птица видит золотой дворец, у дверей которого стоит золотой тополь – *алтын терек*, имеющий нежелтеющие листья. На том тополе сидит золотая кукушка – *алтын күүк*, кукует [20, с. 192].

Дворец и коновязь божества Ульгена описываются также золотыми. Вокруг этого божественного дворца имеются золотые ворота и изгородь: *[Мал] алтын чеденге табышкан ба? / Ак казыкка чабынган ба?* [16, с. 77]. ‘Достигло ли [жертвенное животное] золотой изгороди? / Привязалось ли к белому колу?’ [пер. наш]. Золотая изгородь напоминает золотые врата (на небо) – образ, характерный для китайско-буддийской традиции.

В шаманской мифологии существует представление об Алтае как центре земли, имеющей пуп. Согласно этому представлению, в центре горы, соединяющей все три мира – Нижний, Средний и Верхний, возвышается пуп земли и неба (*Јер тенгери киндиги*), откуда произрастает тополь с золотыми ветвями и широкими листьями (*Алтын бүрлү бай терек*), вершины которого переходят в небесную область. *Адабий полгон Кан-Алтайы, / Эки јашту тужунда / Энедий полгон кин Алтай* ‘Кан-Алтай как отца почитали, / С двух лет они / Пуповину-землю как мать почитали’ [13, с. 86–87].

Согласно алтайской легенде «Сотворение земли четырьмя братьями», заимствованной из буддийского фольклора, однажды состязались между собой четыре брата: у кого в чашке вырастет золотой цветок – тому быть творцом. Три младших брата похитили золотой цветок у старшего, т. к. цветок вырос только в его чашке. Они стали Юч-Курбустанами, старший брат

– Эрлик-абы ушёл под землю [19, с. 409]. В легенде «Потоп» отмечается, что «Ульген, взяв синий цветок, положив его в золотую чашу, сотворил человека. Старший брат, Эрлик, позаважив ему, украл у него половину цветка и, как Ульген, сотворил человека» [19, с. 116–117]. Под золотым или синим цветком, возможно, имелся в виду цветок лотоса, поскольку именно он обладал большим символическим значением в буддизме. Лотос изначально ассоциировался с богом Солнца, который должен изображаться сидящим на цветке и держащим в руках лотосы. Лотос раскрывается при свете Солнца, а многочисленные его лепестки напоминают лучи светила. Лотос участвует во многих космогонических мифах и легендах древней Индии. В легенде «Бурхын-бакши» (букв. «Будда-учитель»), зафиксированной в XIX в. в Монголии Г. Н. Потаниным, говорится о том, как Май-Тере, Бурхын-бакши и Шимынь-бурхын (возможно, Шакьямуни – последний земной будда) поспорили о том, кто из них станет верховным бурханом. Они устроили соревнование: в чьей чашке быстрее вырастет цветок. Первым появился цветок в чашке Май-Тере, но, когда он пошел сообщить об этом своим друзьям, Бурхан-Бакшы, сорвав его цветок, воткнул его в свою чашку. Май-Тере дает согласие на то, чтобы верховным бурханом был Бурхан-Бакшы. Согласившись, он сказал ему: «Пусть будет твоё время править миром, но в твоё время народ будет низкорослым, век будет коротким, будет время воровства!» [22, с. 269]. Тремя Курбустанами названы Майтрейя, Будда и Шакьямуни.

Золото в сказках, сказаниях и легендах предстает как драгоценный металл, символизирующий богатство, красоту, долговечность, соотносится с представлениями о Верхнем мире, о сфере божественного, о высших ценностях. Так, встречающееся во многих сказаниях алтайцев понятие *Алтын судур бичик* ‘Золотая книга сутр’ (судур – ‘сутра, книга судьбы’; <санскр. Sutra ‘учение Будды’), или *Алтын-бичик* ‘Золотая книга’, глубоко уходит в мир буддийских ценностей. Учение, завет божества дает свет, само божество сияет золотым светом, оно дает божественный золотой свет для просящих у него благодати. В «Сутре золотого блеска» источником золотого света называют Учителя буддийской религии – Будду: «Как только рождается [Будда], его тело испускает свет, который заполняет всю вселенную, унимает бесконечные страдания в Трех Мирах, удовлетворяет существ всевозможным счастьем; наделяет счастьем существ ада, животных, голодных духов, богов, людей – всех тех существ; и все существа дурных уделов обретают покой. Его тело светится прекрасным золотистым светом, сверкает, словно чистое золото...»¹. Вера в исцеляющую силу сутры делала ее очень популярной в народной среде. Одним из ключевых понятий этого произведения является понятие греха и очищения через исповедь. Когда эта сутра исчезнет, исчезнет и Учение Будды в этом мире. На монгольском и бурятском языках сутра известна как «Алтан Гэрэл».

В алтайском эпосе из гадательной золотой книги герои узнают о своей судьбе, женитьбе или замужестве, получают ответы на свои вопросы: *Бистинг алыжарыс, алышпазыс / Бис чыгарыс-ла кожо бѳткен / Алтын бичикте болор*» – деп, / *Темир-Карак айдала, / Алтын кайырчакты ачыл, / Ай судурлу бичик алды. Ол бичикти кычырза, / Темир-Карак ла Алтын-Эргек / Бир кѳн чыккан болуптыр. Алыжатан кѳниненг / Бир кѳн ѳдѳп калыптыр* [12, с. 120]. ‘Мы поженимся или не поженимся, / В Золотой Книге посмотрим, / Данной нам от рождения, – так / Темир-Карак сказав, Золотой сундук открыв, / Книгу судур взял’ [пер. наш]. Герой гадал по Золотой книге (Алтын судур) в трудных ситуациях, когда нужно выяснить, как поступить: *Анайып андап јѳрер болзо, / Эки баатырдын изи кѳрѳнди / Андагылап барган эмтир, / Алдындагы баатырдын изи / Ак јалангы ѳртѳп бартыр, / Кийиндеги барган баатыр / Тош ло суула ѳчѳрп бартыр. / Оны кѳргѳн Отургыш / Алан кайкап тура берди. / Алтын судур бичик алды. / Айга-кѳнге ачыл кѳрди* [10, с. 49]. ‘Так, когда охотиться ходил, / Двух богатырей следы увидел, / Поохотиться ушли, оказывается, / Следы богатыря впереди / Белую поляну сжигая, шел, оказывается, / Богатырь, шедший сзади, / Льдом и водой тушил, оказывается. / Увидев это Отургыш, / Удивляясь, встал. / Золотую судур-книгу взял, / Под луной-солнцем стал открывать’ [пер. наш].

Благодать, дарованную светлыми божествами, алтайские шаманы образно представляли золотым решением (букв. ‘судом’) – *алтын јаргы* и отождествляли с золотым светом, лучом –

¹ Сутра золотистого блеска. Глава 1: Благородная сутра золотого света. URL: <http://abhidharma.ru/A/Vedalla/Content/TK/Syvarnaprabhasottama/0001.pdf> (дата обращения: 17.12.2020).

алтын жарык, нисходящим с небесных сфер в домашний огонь, к духу огня (От-Эне) и посреднику между людьми и божествами – Дбайык’у (Жайык). Поскольку дух – хозяин огня выступал посредником между миром божеств и миром человека, то многие обряды, устраиваемые во благо людей, начинались с ритуального освящения и угощения огня: *Жаргы жердег алтын жаргы пурултуп, / Жалыр отко пириктирзин* ‘С судного места золотую благодать возвращая, / К пламенному огню пусть присоединит’ [16, с. 73]. Некоторые шаманы у божеств просили благословения и различных материальных и нематериальных благ: богатства, прироста скота, деторождения, здоровья, счастья, удачи. О золотом *судуре* речь идет и в преданиях об ойротском герое Шуну. Герой узнает по этой книге правду и ложь, жив человек или мёртв: «Шуну, из кармана золотой *судур* вынув, правду-ложь стал выяснять: всё [вокруг] – колдовство, обман, оказывается» [19, с. 319].

Золото как признак волшебных предметов и сверхъестественных существ

Из мифов разных народов мы помним истории, связанные с различными символическими и волшебными предметами, сделанными из золота. В мировой мифологии известны следующие мифологемы: золотая чаша (Грааль), золотое руно, золотые волосы (коса), золотой конь (с драгоценностями; в китайской традиции символ быстрого обретения богатства), золотой ключ (знания), золотая роза, золотая корона, золотое число, золотая свадьба и т. п. Металлы на стадии их освоения использовались для изготовления значимых культовых предметов, используемых в обрядах, и данный факт отмечается на материале разных культур. Золотой плеткой изгоняли духов: *алтын камчы* ‘золотая плеть’ (чистых духов): *Ала парс тайанган, / Алтын камчы [j]ангынган ...* [16, с. 77]. ‘На пегого барса опирающиеся, / Золотою плетью замахивающиеся ... [чистые духи – *ару неме*]’ [пер. наш]. В скандинавской мифологии есть легенда о золотом молоте. С его помощью бог Тор давал людям защиту от чудовищ. А золотые волосы жены властителя грома были выкованы гномами. В тюрко-монгольском шаманизме плеткой (*камчы*) изгоняли злых духов, и она также служила оберегом от них. Плётка – обязательный элемент шаманского снаряжения.

Золотыми, бронзовыми, медными изображаются предметы волшебства. В героическом эпосе алтайцев «Кан-Алтын» герой борется с представителями Нижнего мира, укравшими золотую флейту – *алтын шоор*. Этот музыкальный инструмент представляется золотым, т. к. *шоор* и *икили* были подарены людям божествами Верхнего мира.

В алтайском сказании «Кан-Алтын» речь идет о медном и золотом *шоорах*, которые обладают чудодейственными свойствами воскрешать давно умерших людей, оживлять зверей и птиц. Звуки *шоора* слышны в Верхнем мире Юч-Курбустану, в Нижнем мире Эрлик-пию. Содержание всего сказания сосредоточено на борьбе за обладание этими чудодейственными музыкальными инструментами между богатырем Среднего мира Кан-Алтыном и божеством Нижнего мира Эрликом. Борьба мотивируется тем, что с помощью этого инструмента можно воскресить давно умерших (*үч өлгөндү тиргизер*), пробудить зверей и птиц (*анды-кушты ойгозор*). Эрлик-пий подстрекает Кюлер-каанов (букв. Бронзовых-ханов), чтобы они отобрали *шоор* у богатыря Кан-Алтына. Демон, злой дух, «богатырь» в эпосе «Кан-Алтын» Нижнего мира отбирает у Кан-Алтына его золотую и медную флейты – *шооры*. Злой дух Чичке-Кара ездит на бесшерстом черном коне, одолев своего противника, выпивает его кровь, съедает его легкие и сердце [13, с. 461, 463, 475].

Алты кырлу алтын шоорын алып чыгат, / Айга уулап тартып ийет – / Ай жабызап келгендий подоло перет. / Жети кырлу жес шоорын кодорып алат, / Күнге уулап тартып жүрөт – / Күн жабызап келген кебеделдү полот. / Ай канатту учар куштар, / Уйазын таштап жуулат, / Айры туйгактуу بازار андар / Палазын таштап жуулат. / Ай канатту учар куштар / Айды-күндү пөктөп жуулат, / Айры туйгактуу بازار андар / Жердин кыртыжын сой тееп жуулат. ‘Золотой шор свой с шестью суставами достает, / К луне направив, играет – / Луна будто бы припустилась. / Медный шоор свой с семью суставами достает, / К солнцу направив, стал играть – / Солнце будто бы припустилось. / С луновидными крыльями птицы, / Гнезда свои побросав, слетаются, / С раздвоенными копытами звери, / Детенышей своих побросав, собираются. / С луновидными крыльями птицы, / Луну и солнце закрывая, слетаются, / С раздвоенными копытами звери, / Покров земли сдирая, сбегаются’ [13, с. 312, 313].

Герои алтайских сказаний и сказок обладают золотыми предметами, которые спасают, помогают им в трудное время. Золотым платком (*алтын арчуул*) герой лечит раны воина, надевает золотые рукавицы для борьбы с врагами на войне, из золотого колечка во время сражения появляются помощники, подмога. Волшебным золотым платком *алтын арчуул* ‘золотой платок’ вылечивают раны и воскрешают убитых богатырей: *Алтын-Чачак јаш кӧбркий, / Айры јыдалар уштып турды / Алтын арчуулды алала, / Ары-бери јангып турат. / Ӱделикке ол ӱрелбес / Изӱ суула јунуп турат, / Эрделикке эм эскирбес / Эмдӱ суула јунуп турат* ‘Алтын-Чачак молодая девица, / Раздвоенные пики снимает, / Золотой платок взяв, / Туда-сюда машет, / Не портящейся век / Теплой водой моет, / Не устаревающим лекарством / Целебной водой моет’ [12, с. 20].

В сказке «Ёлгёй-Багай» героев превращают в кольца. Девушка подсказывает своему жениху, что она, превращенная в кольцо, будет сверкать как золото, тем самым она желает, чтобы жених нашел ее среди вещей [15, с. 243].

В эпосе из волшебного золотого кольца появляются шестьдесят богатырей на подмогу герою. Золото воспринимается и как средоточие магической силы его обладателя: *Адамнын айылын барып айылда, / Аш јакшызын уруп берер, / Кеп јакшызын алып берер, / Одус кӧстӱ кайырчакта, / Алтын јӱстӱк бар – деди. / Сол колдын сабарына / Кийип алып јӱретен. / Сол колыннан суура тартып, / Алаканын согуп ийзен / Алтан баатыр тура тӱжсер. ‘В аиле отца моего погости, / Пищу лучшую нальет, / Одежду лучшую даст, / В сундуке с тридцатью глазами / Золотое кольцо есть, – говорит. – / На пальце левой руки / Носят. / Из левого пальца вытащив, / Ладонями хлопнешь, / Шестьдесят богатырей предстанут’ [9, с. 304]; «Тегин јӱстӱк эмес – деди. – / Сол колына сугуп ал – дийт. / Керек болгон тужунда, / Сол колыннан сооро тартып, / Алаканга соккон тӱшта, / Алтан тӱнгей баатырлар келер, / Алтын тонду алыптар келер, / Кӱлер тонду кӱлӱктер келер. / Нени айдарын ончозын бӱдӱрер, / Нени эттирерин – ончозын иштеер. / Куулгазынду јӱстӱк» – деди. ‘«Не простое кольцо – говорит. – / На левый палец надень, говорит. / Когда нужно будет, / Из левого пальца вытащив, / Ладонями хлопнешь, / Шестьдесят одинаковых богатырей придут, / В золотых одеждах силачи придут, / В бронзовых тонах силачи придут. / Что скажешь, все исполнят, / Что прикажешь сделать – все сделают. / [Вот такое] волшебное кольцо» – говорит’ [11, с. 108].*

В сказке «Рыжий пёс» волшебный золотой посох, подаренный девушке стариком на вершине горы, помогает удачно перейти болота и правильно угадать среди птиц своего мужа. В сказке «Ездящий на семи рыжих конях Ёскюс-Уул» Ак Бий дает трудное задание Ёскюс-Уулу, чтобы он привез его золотые рукавицы (*алтын меелей*), которые забрал в Нижний мир Эрлик. Ак Бий также дает две кожаные сумы с углями, две железные кожемялки, альчики девяти зверей, головы девяти зверей [15, с. 287]. Золотые рукавицы символизируют ценный волшебный предмет, не принадлежащий антимиру, все другие перечисленные предметы имеют отношение к нему, и герой при помощи них преодолевает различные препятствия в подземном мире. Золото вступает в бинарную оппозицию с железом, альчиками, углями как атрибуты светлого и темного миров, жизни и смерти. Железо является одним из образных средств отрицательной оценки.

Герой сказания «Отургыш» золотые рукавицы и золотую цепь использует в сражении с врагами: *Јердин јерин кем билер / Јеткер де кижиге табарар» – дейле, / Алып эдин ӱзе тудатан / Алтын меелей карманданды, / Аттын мойнын ӱзе тартатан / Алтын илјирме арчымакка сукты* [10, с. 48] ‘Землю земли кто знает, / И злой дух может на человека напасть», – так говоря, / Мясо-тело богатыря на куски разрывающие / Золотые рукавицы в карман положил, / Шею коня разрывающую / Золотую цепь в торока сунул’ [пер. наш].

Золото в некоторых случаях может являться признаком потустороннего мира, принадлежностью нечистой силы. Златоглавыми представляются некоторые представители животного мира, например, змеи Нижнего мира. В сказании «Алтын Эргек» Дьер-Текпенек (богатырь Нижнего мира) появляется на Алтае, чтобы уничтожить богатыря Среднего мира Алтын-Эргека. Когда злой дух терял свои силы, то вызывал на подмогу двух своих златоглавых змей – *алтын баишту эки јылан: Ары-бери кӧргӧлӧктӧ, / Алтын баишту эки јылан / Бу алтайга келгиледи. / Агай-Таајыны јударда / Јыланнын эрдинен тудунала, / Азузына теер алды. / Кара јылан јудуп болбой, / Карылып, туйлап јада берди. / Кӧгӧй-Таајыны јударда, / Јыланнын куйругынан тудунала, / Јыланнын оозына кирип алды. / Бойынын куйругын јудуп болбой, / Курулып, толголып, јада*

берди [9, с. 356]. ‘Туда-сюда не успел посмотреть, / Две змеи с золотыми головами / На этот алтай пришли. / Когда Агай-Таадьи стал глотать, / Он схватился за пасть змеи, / На переднюю пасть ее пнул. / Черная змея не сумев проглотить, / Давясь, извиваясь, слегла. / Когда Кёгёй-Таадьи стала глотать, / На хвост змеи схватившись, / В пасть змеи он вошел. / Змея свой хвост не сумев проглотить, / Судорожно извиваясь, слегла’ [пер. наш]. В сказках герои получают несметные богатства и золото за какие-либо услуги или помощь от представителей потустороннего мира.

Золото как символ богатства

В человеческом обществе золото стало мерилом силы, власти, богатства, и с ним связаны представления о достоинстве, превосходстве, величии, совершенстве, мудрости, чистоте. Золотыми предметами обладают чаще всего положительные герои. В сказании «Маадай-Кара» пожилые родители героя живут в золотой юрте. Но приходит время, когда им нужно в мир иной. Их сын Когюдей-Мерген по золотой сутре узнает, что дух подземного мира явился увести его отца и мать в мир Эрлика: *Алтын ёргёё түдүп алат, / Амыр јакишы журтай берет. / Онойтконнын ол сонгында / Көгүдей-Мерген бир түжунда көрүп / Алтын бүрлү бай тереги / Күн бадышка толголып калтыр. / «Ненин учун толголгон?» – деп / Алтын судурды ачып көрзө, / Эрлик-бийдин Алтайынан / Эрке кара кызы келтир. / Азыраган ада-энезин / Алып кел деп Эрлик ийтир.* ‘Золотую юрту выстроили, / Мирно и хорошо зажили. / После этого Когюдей-Мерген однажды увидел: / Золотолиственный богатый тополь / На запад, оказывается, склонился. / «Почему он склонился?» – подумав, / Золотую сутру раскрыл, стал читать: / С земли Эрлик-бия / Его любимая черная дочь прибыла, оказывается, / Чтобы вскормивших его отца и мать / увести в подземный мир Эрлик послал ее, оказывается’ [18, с. 238, 427].

Эпический богатырь Кан-Сулутай живет в золотом дворце с семьей дверьми: *Јети эжиктү / Алтын байзын ичинде, / Сегис баишту ок јыланнын / Одус эмчегин тоолой эмип, / Јети кырлу кара таишты јастанып ёскөн, / Кан-Сулутай журтап јатты* [9, с. 87]. ‘В семидверном золотом дворце, / Кан-Сулутай жил, / Тридцать сосков восьмиголовой змеи сосал, / На черном семигранном камне, под голову подложив, спал’ [пер. наш]. Золотая грива его коня потухла, пожелтела, когда он вместе с ним спускался в Нижний мир. Богатырь Кан-Сулутай исцеляет своего коня целебной водой-*аржан* из золотого сосуда: *Кан-Сулутай баатыр / Алтын тажуурда аржан суула / Каннан-јеренди томдоп ийди. / Каннан-јеерен ат / Алтын түги сергей берди* [9, с. 122]. ‘Кан-Сулутай-богатырь / Аржаном водой из золотого сосуда / Кан-Дьеерена исцелил. / У Кан-Дьеерена – коня грива заблестела’ [пер. наш].

Коновязь, светящаяся при свете небесных светил, солнца и луны, символизирует связь семьи, рода с божественным небесным миром. Так, в сказке «Созвездие семи каанов» («Јети-каан јылдыс») у дворца хана стоит золотая коновязь, к которой привязывают лошадей, достигающая луны и солнца [15, с. 215].

Золото является эквивалентом денег, и оно, как и золотые предметы, имеет ценность. В фольклорных произведениях алтайцев упоминается, что золото и серебро, наряду с другими ценными вещами, преподносили родителям невесты в качестве калыма. Так, в сказании «Боо-Черю-брат, Боодой-Коо-сестра» («Боо-Черү аказы, Боодой-Коо сыйнызы») Кара-Кюбек в качестве калыма золото-серебро, скот, шкуры выдры взял (*Ўчинчи катан Кара-Күбек калым эдип, алтын-мөнүн, мал, камду терези алып, ојто ло барды*) [12, с. 171, 179]. В эпосе золото как эквивалент денег, мерило богатства, в современном понимании упоминается редко. Богатырь-победитель уводит подданных и скот побежденного противника [24, с. 20].

Золото как символ богатства и удачливости присутствует в сказаниях и сказках. Герои празднуют победу, пьют араку из золотого сосуда и едят за золотым столом: *Онон ары Кан-Сулутай / Карманынан алтын тажуурды алды, / Ары-бери энчеген сонгында / Јус алтын тажуур болуп, / Мызылдажып тура берди* [9, с. 112]. ‘Затем Кан-Сулутай / Из кармана своего золотой сосуд вытащил, / После того, как туда-сюда его повернул, / В сто золотых *тажуров* превратившись, / Заблестели’ [пер. наш].

В прошлом при кочевом образе жизни, когда деньги еще не были в широком обороте, денежные накопления люди хранили в золоте или вкладывали в натуральное хозяйство. Золото теряет свою ценность во время вселенской катастрофы, голода, засухи, войны. Ценность

обретает сама человеческая жизнь. Этот мотив звучит в эсхатологических произведениях алтайцев: *Ат нажсынча алтын / Ајақты ашка турбас, / Ајак алдынаң алтын чыбар, / Аны алар кiжі јок полор* [21, с. 167]. 'Золото с конскую голову / Чашки зерна не будет стоять, / Под ногами золото будет валяться, / Чтобы его взять – человека не найдется' [пер. наш]. Данный мотив встречается и в других жанрах фольклора алтайцев. Так, в предании «Золотое озеро» («Алтын-Кёль») один человек в голодное время в горах Алтая нашел самородок золота. Он долго ходил в надежде обменять его на что-нибудь съестное, но люди жили так бедно, что не могли ничего предложить ему в обмен на такое богатство. Тогда ему пришлось выбросить золото в озеро, и с тех пор озеро стали называть Алтын-Кёль [19, с. 246–249]. Поэтому в прошлом у алтайцев была актуальной пословица: *Кижи – алтын, / Акча – чаазын* 'Человек – золото, / Деньги – бумага'. Вариант пословицы: *Кижи – алтын, / Акча – кылбыш*. Смысл ее заключается в том, что «золото дороже денег, поскольку менее подвержено скорой утрате потребительской стоимости в силу того, что это металл, а не бумага или засохшее растение. А человек дороже золота, поскольку родить и вырастить его стоит больших трудов, чем найти золото» [25, с. 16].

Заключение

Таким образом, лексема *алтын* 'золотой' как элемент мифопоэтической картины мира алтайцев обозначает признаки различных объектов реального и нереального мира. Помимо прямого значения *алтын* 'золотой' в фольклорных текстах широко употребляется для обозначения символических признаков мифических и сказочных объектов. С применением структурно-семантического метода на основе контекстуального анализа выделены 3 мифологемы, вокруг которых группируются символические употребления лексемы *алтын* 'золотой': «золото как символ Верхнего мира», «золото как признак сверхъестественных предметов и существ» и «золото как символ богатства». Признак 'золотой' выступает атрибутом небесных светил, мира светлых божеств. В мифопоэтике алтайского фольклора с золотом ассоциируется все, что связано с небом, светилами, миром светлых божеств. Этот металл является символом мира светлого божества Ульгена и ассоциируется с солнцем и луной, с божественной благодатью, нисходящей от божества.

Признаком 'золотой' обладают волшебные предметы и сверхъестественные существа потустороннего мира. Волшебные предметы, сделанные из золота, в эпосе и сказках имеют магическую исцеляющую силу, что, возможно, связано с использованием золотых предметов в культовой и целительской практике алтайцев в прошлом. С золотом связаны представления о высшей справедливости, божественной благодати, оно считается основным мерилем и символом богатства, силы, красоты.

Литература

1. Топоров В. Н. Металлы // Мифы народов мира : Энциклопедия. Т. 2 / гл. ред. С. А. Токарев. – Москва : Советская энциклопедия, 1988. – С. 146–147.
2. Большой толковый словарь по культурологии / ред. Б. И. Кононенко. – Москва : Вече, АСТ, 2003. – 511 с.
3. Толстой Н. И. Этнолингвистика в кругу гуманитарных дисциплин // Толстые Н. И. и С. М. Славянская этнолингвистика : вопросы теории (Материалы ко Второму Всероссийскому совещанию славистов, 5–6 ноября 2013 г.). – Москва : Институт славяноведения РАН, 2013. – С. 19–31.
4. Агапкина Т. А., Виноградова Л. Н. Золото // Славянские древности. Т. 2. – Москва : Международные отношения, 1999. – С. 352–355.
5. Петров А. М. Персонажи русских духовных стихов в свете народно-христианских представлений о золоте // Традиционная культура. – 2011. – № 3 (43). – С. 27–38.
6. Пятова Е. А. Анализ мифологемы золото как компонента языковой картины мира // *Lingistica Juvenis*. – 2011. – № 13. – С. 126–139.
7. Шеянова И. И. «Золото» и «серебро» как элементы мифопоэтической системы мордвы // Вестник НИИ гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия. – 2020. – № 2 (54). – С. 200–207.
8. Равшанов М. Золото – образ языковой картины мира // Электронный инновационный вестник. – 2020. – № 6 (17). – С. 17–20.

9. Алтай баатырлар. Т. 3 / сост. С. С. Суразаков. – Горно-Алтайск : Горно-Алтайское отд-е Алтайского кн. изд-ва, 1960. – 381 с. (На алтайском яз.)
10. Алтай баатырлар. Т. 7 / сост. С. С. Суразаков. – Горно-Алтайск : Горно-Алтайское отд-е Алтайского кн. изд-ва, 1972. – 240 с. (На алтайском яз.)
11. Алтай баатырлар. Т. 8 / сост. С. С. Суразаков. – Горно-Алтайск : Горно-Алтайское отд-е Алтайского кн. изд-ва, 1974. – 231 с. (На алтайском яз.)
12. Алтай баатырлар. Т. 9 / сост. С. С. Суразаков. – Горно-Алтайск : Горно-Алтайское отд-е Алтайского кн. изд-ва, 1977. – 222 с. (На алтайском яз.)
13. Алтайские героические сказания. Очи-Бала. Кан-Алтын / сост. : З. С. Казагачева, С. М. Каташев. – Новосибирск : Наука. Сибирское издательско-полиграфическое и книготорговое предприятие РАН, 1997. – 668 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 15). (На алтайском и русс. яз.)
14. Алтайские загадки (Алтай табышкактар) / сост. К. Е. Укачина. – Горно-Алтайск : Горно-Алтайское отд-е Алтайского кн. изд-ва, 1981. – 176 с. (На алтайском и русс. яз.)
15. Алтайские народные сказки / сост. Т. М. Садалова. – Новосибирск : Наука, Сибирское предприятие РАН, 2002. – 455 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 21). (На алтайском и русс. яз.)
16. Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев. Собранные во время путешествий по Алтаю в 1910–1912 гг. по поручению Русского Комитета для изучения Средней и Восточной Азии / предисл. С. Е. Малова. Репринтное издание (1924). – Горно-Алтайск : Ак Чечек, 1994. – 152 с. (На алтайском и русс. яз.)
17. Вербицкий В. В. Алтайские инородцы. Репринтное издание (1893). – Горно-Алтайск : Горно-Алтайская типография, 1992. – 386 с. (На алтайском и русс. яз.)
18. Маадай-Кара : Алтайский героический эпос / Зап. текста, пер. и прил. С. С. Суразакова; подгот. тома и вступ. ст. И. В. Пухова. – Москва : Наука, 1973. – 474 с. (На алтайском и русс. яз.)
19. Несказочная проза алтайцев / сост. Н. Р. Ойроткина, И. Б. Шинжин, К. В. Яданова, Е. Е. Ямаева. – Новосибирск : Наука, 2011. – 576 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 30). (На алтайском и русс. яз.)
20. Никифоров Н. Я. Аноосский сборник : Собрание сказок алтайцев с Примечаниями Г. Н. Потанина. – Омск : Тип. штаба Омск. воен. округа, 1915. – 293 с.
21. Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Джунгарской степи, собранные В. В. Радловым. Ч. 1 : Поднаречия Алтая. – Санкт-Петербург : Тип. Имп. Академии наук, 1866. – 410 с. (На алтайском яз.)
22. Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. – Горно-Алтайск : Ак Чечек, 2005. – 1026 с.
23. Толстая С. М. Категория признака в символическом языке культуры // Славянская этнолингвистика : вопросы теории. – Москва : Институт славяноведения РАН, 2013. – С. 123–134.
24. Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Пратюркский язык-основа. Картина мира пратюркского этноса по данным языка / отв. ред. Э. Р. Тенишев, А. В. Дыбо. – Москва : Наука, 2006. – 908 с.
25. Тюхтенева С. П. Деньги – бумага, человек – золото // Этнографическое обозрение. – 2009. – № 2. – С. 16–22.

References

1. Toporov V. N. Metals. In: Myths of the peoples of the world: Encyclopedia. Vol. 2. Chief ed. S. A. Tokarev. Moscow, Sovetskaya Enciklopediya Publ., 1988, pp. 146–147. (In Russ.)
2. The Big Explanatory Dictionary of Cultural Studies. Ed. B. I. Kononenko. Moscow, Veche, AST Publ., 2003, 511 p. (In Russ.)
3. Tolstoy N. I. Ethnolinguistics in the circle of humanitarian disciplines. In: Tolstoy N. I. and S. M. Slavic ethnolinguistics: theoretical questions (Materials for the Second All-Russian Conference of Slavists, November 5–6, 2013). Moscow, Institute of Slavic Studies RAS Publ., 2013, pp. 19–31. (In Russ.)
4. Agapkina T. A., Vinogradova L. N. Gold. In: Slavic antiquities. Vol. 2. Moscow, International Relations Publ., 1999, pp. 352–355. (In Russ.)
5. Petrov A. M. Characters of Russian spiritual verses in the light of popular Christian ideas about gold. *Traditional culture*. 2011, no. 3 (43), pp. 27–38. (In Russ.)

6. Pyatova E. A. Analysis of the mythologeme gold as a component of the linguistic picture of the world. *Lingistica Juvenis*. 2011, no. 13, pp. 126–139. (In Russ.)
7. Sheyanova I. I. “Gold” and “silver” as elements of the mythopoetic system of the Mordovians. *Bulletin of the Research Institute of Humanities under the Government of the Republic of Mordovia*. 2020, no. 2 (54), pp. 200–207. (In Russ.)
8. Ravshanov M. Gold is the image of the linguistic picture of the world. *Innovative electronic bulletin*. 2020, no. 6 (17), pp. 17–20. (In Russ.)
9. Altai heroes. Vol. 3. Comp. S. S. Surazakov. Gorno-Altaysk, Gorno-Altai Branch of Altai Book Publ. House, 1958, 381 p. (In Altai)
10. Altai heroes. Vol. 7. Comp. S. S. Surazakov. Gorno-Altaysk, Gorno-Altai Branch of Altai Book Publ. House, 1972, 240 p. (In Altai)
11. Altai heroes. Vol. 8. Comp. S. S. Surazakov. Gorno-Altaysk, Gorno-Altai Branch of Altai Book Publ. House, 1974, 231 p. (In Altai)
12. Altai heroes. Vol. 9. Comp. S. S. Surazakov. Gorno-Altaysk, Gorno-Altai Branch of Altai Book Publ. House, 1977, 222 p. (In Altai)
13. Altai heroic legends. Ochi-Bala. Kan-Altyn. Comp. Z. S. Kazagacheva, S. M. Katashev. Novosibirsk, Nauka Publ., 1997, 668 p. (Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East; Vol. 15). (In Altai and Russ.)
14. Altai riddles. Comp. K. E. Ukachina. Gorno-Altaysk, Gorno-Altai Branch of Altai Book Publ. House, 1981, 176 p. (In Altai and Russ.)
15. Altai folk tales. Comp. T. M. Sadalova. Novosibirsk, Nauka Publ., 2002, 455 p. (Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East; Vol. 21). (In Altai and Russ.)
16. Anokhin A. V. Materials on shamanism among the Altai. Reprint edition (1924). Collected during travels in Altai in 1910–1912 on behalf of the Russian Committee for the study of Central and East Asia. Foreword by S. E. Malov. Gorno-Altaysk, Ak Chechek Publ., 1994, 152 p. (In Altai and Russ.)
17. Verbitsky V. V. Altai foreigners. Reprint edition (1893). Gorno-Altaysk, Gorno-Altai Printing House, 1992, 386 p. (In Altai and Russ.)
18. Maadai-Kara: Altai heroic epic. Text recording, transl. and supplements by S. S. Surazakov; prep. of the volume and introd. article by I. V. Pukhov. Moscow, Nauka Publ., 1973, 474 p. (In Altai and Russ.)
19. Non-fabulous prose of the Altaians. Comp. N. R. Oinotkinova, I. B. Shinzhin, K. V. Yadanova, E. E. Yamaeva. Novosibirsk, Nauka Publ., 2011, 576 p. (Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East; Vol. 30). (In Altai and Russ.)
20. Nikiforov N. Ya. Anos collection: Collection of fairy tales of the Altaians with Notes by G. N. Potanin. Omsk, Printing House of the headquarters of Omsk military district, 1915, 293 p. (In Russ.)
21. Samples of folk literature of the Turkic tribes living in southern Siberia and the Dzungarian steppe, collected by V. V. Radlov. Part 1: Altai sub-dialects. Saint Petersburg, Printing House of the Imperial Academy of Sciences, 1866, 410 p. (In Altai)
22. Potanin G. N. Essays on North-West Mongolia. Gorno-Altaysk, Ak Chechek Publ., 2005, 1026 p. (In Russ.)
23. Tolstaya S. M. Category of the attribute in the symbolic language of culture. In: Slavic ethnolinguistics: theoretical questions. Moscow, Institute of Slavic Studies of the RAS, 2013, pp. 123–134. (In Russ.)
24. Comparative-historical grammar of the Turkic languages. The Pra-Turkic language is the basis. World picture of the Pra-Turkic ethnos according to language data. Chief ed.: E. R. Tenishev, A. V. Dybo. Moscow, Nauka Publ., 2006, 908 p. (In Russ.)
25. Tyukhteneva S. P. Money is paper, man is gold. *Ethnographic review*. 2009, no. 2, pp. 16–22. (In Russ.)

УДК 811.512.153
DOI 10.25587/q8045-3262-7277-h

А. Н. Чугункова
Хакасский государственный университет им. Н. Ф. Катанова

СЕМАНТИЧЕСКИЕ ТИПЫ КАУЗАТИВНЫХ ГЛАГОЛОВ В ТЕКСТАХ ХАКАССКИХ ГЕРОИЧЕСКИХ СКАЗАНИЙ

Аннотация. Рассматриваются семантические типы каузативных глаголов хакасского языка, нашедшие отражение в текстах хакасских героических сказаний «Алтын Арыг» и «Ах Чибек Арыг», записанных от популярного народного сказителя Хакасии С. П. Кадышева (1885–1977), «Ай Хуучын» и «Айдолай», записанных от сказителя П. В. Курбижекова (1910–1966), «Хара Хусхун», записанного от сказителя П. В. Тоданова. Актуальность данного исследования связана с тем, что каузативные глаголы активны в употреблении и представляют большой интерес для исследователей-лингвистов. Необходимость изучения семантических типов каузативных глаголов в текстах хакасских героических сказаний вызвана неразработанностью данного вопроса на сегодняшний день, чем и определяется новизна исследования. Цель статьи заключается в выявлении семантики и функционирования каузативных глаголов в текстах хакасских героических сказаний. В задачи исследования входит выявление всех каузативных глаголов, встречающихся в текстах героических сказаний; определение и анализ каузативных аффиксов, участвующих в образовании каузативных глаголов; выявление словообразовательных моделей каузативных глаголов, представленных в текстах героических сказаний. Анализ фактического материала проводился с использованием комплекса лингвистических методов и приемов. Наиболее перспективным при решении поставленных задач были признаны метод сплошной выборки примеров, предусматривающий подбор примеров для анализа и выписывание из текстов героических сказаний подряд всех встречающихся в нём примеров анализируемого типа, описательный метод для выявления каузативных глаголов и их последовательного описания с точки зрения их структуры и функционирования. Метод дистрибутивного анализа позволил выявить валентность каузативного глагола. В результате исследования выявлены и проанализированы семантические типы каузативных глаголов, а именно, фактитивный, пермиссивный и фактитивно-рефлексивный, пермиссивно-рефлексивный типы; определены актуальные для языка героического эпоса словообразовательные модели каузативных глаголов. Для глаголов с фактитивной семантикой выявлено пять словообразовательных моделей; для пермиссивной – три модели; фактитивно-рефлексивный и пермиссивно-рефлексивный – по одной модели. Исследование также показало, что в текстах хакасских героических сказаний часто используется двойной каузатив, который выражает как фактитивное, так и пермиссивное значение. Полученные результаты могут найти применение при чтении лекционных курсов по хакасскому языку на филологических факультетах вузов, при составлении учебных и учебно-методических пособий, словарей. В перспективе интересные результаты могут дать исследования каузативных конструкций, характерных для текстов героических сказаний, в сопоставительном и сравнительно-типологическом освещении.

Ключевые слова: каузативность; каузативные глаголы; каузативные аффиксы; каузативная семантика; фактитивность; пермиссивность; фактитивно-рефлексивность; двойной каузатив; хакасский язык; хакасские героические сказания.

ЧУГУНЕКОВА Алена Николаевна – д. филол. н., доцент, в. н. с. Института гуманитарных исследований и саяно-алтайской тюркологии, Хакасский государственный университет им. Н. Ф. Катанова, Абакан, Россия.

E-mail: chugunekowa@yandex.ru

CHUGUNKOVA Alena Nikolaevna – Doctor of Philological Sciences, Asst. Prof., Leading Researcher, Institute for Humanities and Sayan-Altaic Turkology, N. Ph. Katanov Khakas State University, Abakan, Russia.

E-mail: chugunekowa@yandex.ru

A. N. Chugunekova

Semantic types of causative verbs in the texts of the Khakas heroic tales

Abstract. Semantic types of causative verbs of the Khakas language, which are reflected in the texts of the Khakas heroic tales *Altyn Aryg* and *Ah Chibek Aryg*. Recorded from the epic teller P. V. Kurbizhekov (1910–1966), *Khara Khushkun*, recorded from the epic teller P. V. Todanov. The relevance of this study is due to the fact that causative verbs are active in use and are of great interest to linguistic researchers. The need to study the semantic types of causative verbs in the texts of Khakas heroic tales is caused by the lack of development of this issue today, which determines the novelty of the study. The purpose of the article is to identify the semantics and functioning of causative verbs in the texts of Khakas heroic tales. The tasks of the research include identifying all the causative verbs found in the texts of heroic tales; determination and analysis of causative affixes involved in the formation of causative verbs; identification of word-formation models of causative verbs, presented in the texts of heroic tales. The analysis of the factual material was carried out using a complex of linguistic methods and techniques. The most promising method for solving the tasks was the method of continuous sampling of examples, which provides for the selection of examples for analysis and writing out of the texts of heroic legends in a row all the examples of the analyzed type found in it, a descriptive method for identifying causative verbs and their consistent description from the point of view of their structure and functioning. The method of distributive analysis made it possible to reveal the valence of the causative verb. As a result of the research, the semantic types of causative verbs were identified and analyzed, namely, factitive, permissive and factual-reflexive, permissive-reflexive types; the derivational models of causative verbs that are relevant for the language of the heroic epic are determined. For verbs with factual semantics, five derivational models have been identified; for permissive – three models; factual-reflexive and permissive-reflexive according to the same model. The study also showed that in the texts of Khakas heroic tales, a double causative is often used, which expresses both factual and permissive meaning. The results obtained can find application in the reading of lecture courses on the Khakas language at the philological faculties of universities, in the compilation of educational and teaching aids, dictionaries. In the future, interesting results can be obtained from studies of causative constructions characteristic of the texts of heroic legends, in a comparative and comparative typological light.

Keywords: causation; causative verbs; causative affixes; causative semantics; factuality; permissiveness; factual reflexivity; double causative; Khakas language; Khakas heroic tales.

Введение

Каузативность является одной из важнейших категорий глагола, а каузативные глаголы представляют «наивысший уровень глагольной лексики» [1, с. 64]. Следует отметить, что на материале разных языков каузативные глаголы были объектом внимания многих исследователей. Так, например, в исследованиях Е. А. Дадуевой рассматриваются каузативные глаголы бурятского языка, выражающие пермиссивную, каузацию [2], также особое внимание уделяется сопоставительному изучению каузативных глаголов в русском и бурятском языках [3]; Л. У. Тариева в своем исследовании поднимает вопрос о возникновении лексических каузативных отношений в эргативных нахских языках, связанных с доминантными свойствами языка, в которых исходящими константными свойствами глаголов, вступающих в отношения корреляции в каузативном процессе, являются слова с семантикой *vâlâr-vâlar* ‘рождение-смерть’ [4]; объектом внимания М. А. Хачемизовой стали особенности маркирования и функционирования каузативных глаголов адыгейского языка, их роль в структуре языка, а также формы каузатива по их функциональным проявлениям [5]; работа З. М. Халиловой посвящена выявлению и описанию каузатива в бежтинском языке. По мнению автора, в этом языке каузативное значение выражается с помощью аффиксов, каузативной сериальной глагольной конструкцией, а также составными каузативными глаголами и перифрастической каузативной конструкцией [6]. Также интересное исследование проведено И. М. Молдановой для казымского диалекта хантыйского языка. Ею установлены каузативные глаголы, образованные от именных, наречных, глагольных основ с затемненной семантикой и установлен инвентарь каузативных суффиксов [7].

Что касается тюркских языков, то большой вклад в изучение категории каузативности внесли И. В. Кормушин [8], А. А. Юлдашев [9], В. Г. Гузев [10]. Кроме того, многие вопросы

каузативных глаголов в тюркских языках Сибири, в частности в якутском, алтайском, шорском языках, нашли свое отражение в работах таких известных ученых, как Н. И. Данилова [11], Н. И. Данилова, Е. М. Самсонова, Н. Н. Ефремов [12], Н. Д. Алмадакова [13], В. М. Телякова [14, 15]. В центре внимания многих исследователей оказывается изучение семантики каузативных глаголов.

В научной грамматике хакасского языка представлен перечень продуктивных и непродуктивных аффиксов понудительного залога, служащих для образования каузативных глаголов и условия присоединения каждого аффикса ($=тыр/=tir$, $=дыр/=dir$, $=т$, $=ыр/=ir$, $=гыс/=gis$, $=хыр/=kir$, $=pt$) к основе глагола. Наиболее продуктивными аффиксами названы $=тыр/=tir$, $=дыр/=dir$ и $=т$, самым непродуктивным – $=хыр/=kir$. Кроме того описаны условия присоединения двух ($=тыр/=дыр + =т$; $=т + =тыр/=tir$) и трех аффиксов ($=т + =тыр/=tir + =т$; $=гыс/=gis + =тыр/=tir + =т$) к основе глагола, а также сочетания совместно-возвратно-понудительного ($=ыс + =тыр$) и возвратно-понудительного ($=ын + =тыр$) залогов [16, с. 179–182]. Некоторые сведения о рассматриваемых глаголах имеются также в работах автора данной статьи [17, 18]. Несмотря на это, многие вопросы по их изучению все еще остаются открытыми, что и определило новизну нашего исследования.

В типологии каузативных конструкций различают следующие типы общей каузации: фактитивная~пермиссивная и дистантная~контактная, а также их конкретные значения: собственно каузативное; комитативно-каузативное; антирефлексивно-каузативное, инструментально-каузативное, приложительно-каузативное, адрессивное, приложительное (антиабсолютное) значения [19, с. 28–37].

Как показывает фактический материал исследования, в текстах хакасских героических сказаний находят выражение фактитивная, пермиссивная, фактитивно-рефлексивная, пермиссивно-рефлексивная типы каузации. При фактитивной каузации каузирующий субъект заставляет каузируемый субъект выполнить какое-либо действие. При пермиссивной каузации каузирующий субъект позволяет/не позволяет, разрешает/не разрешает каузируемому субъекту выполнить какое-либо действие. Семантика фактитивно-рефлексивного значения заключается в том, что каузативный глагол воздействует на каулируемый субъект так, чтобы тот направил каузируемое действие на самого себя. Семантика пермиссивно-рефлексивного значения заключается в том, что каузативный глагол позволяет/не позволяет каулируемому субъекту выполнить действие, направленное на самого себя.

Известно, что язык фольклорных текстов значительно отличается от языка художественных произведений. Наша задача заключается в выявлении каузативных глаголов, употребляемых в текстах героических сказаний и определении их семантических типов.

1. Модели фактитивной каузации

Фактитивную каузацию выражают все каузативные аффиксы, которые присоединяются к основам как переходных, так и непереходных глаголов. Следует отметить, что каузативный глагол, образованный от непереходного глагола, имеет валентность прямого дополнения, который у исходного глагола отсутствует [13, с. 229], а каузативный глагол, который образован от переходного глагола, сохраняет свою валентность прямого дополнения и дополнительно приобретает еще валентность дательного падежа ($=га/=ge$, $=ха/=ke$, $=а/=e$).

Всего обнаружено пять словообразовательных моделей каузативных глаголов с фактитивной семантикой, которые представлены в текстах хакасских героических сказаний:

1) $Tv^1 + =т$. Данная модель представлена глаголами разной группы:

(1) *Хан поэрах аттыг Алып Хан Хыс,*

Тогызон ханны поэзы пахтырып,

Албан-чага төле=т=че [20, с. 44].

‘Алып Хан Хыс на кроваво-рыжем коне,

Держа в руке девяносто ханов,

Заставляет платить подать’².

¹ Tv – основа глагола.

² Здесь и далее перевод примеров с хакасского языка на русский язык осуществлен автором статьи.

(2) – Чох, Чибетей Хан, тудыспааң
Аал-хагыртха инең. Артых той идиң,
Аргал чонны чырга= ∂ =ар=быс [20, с. 52].

‘– Нет, Чибетей Хан, давай не будем драться.

Давай спустимся к жителям села. Лучшую свадьбу справим,
Заставим веселиться чужой народ’.

(3) – Хара сагыстыг Сарыг Ханнаң
Күрезерге күзібис хаппаан,
Малыбыс, чоныбыс пу чирге сүріп,
Позыбысты піди кисклеп,
Піди арда= m =хла=быс=хан [21, с. 79].

‘– Не хватило сил бороться с Сарыг Ханом,

Пригнав в это место наш скот, людей

Нас вот так порезав,

Вот так испортил нам настроение’.

(4) Алыг төреен алыптар
Аттарын хазыра палгап аста= m =ча=лар [22, с. 96].

‘Дураком родившиеся богатыри

Заставляют голодать коней’.

Отдельно следует отметить употребление глаголов со значением движения, которые принимают каузативный аффикс $=t$: $\text{чүгүр} = t$ ‘заставить бежать’, $\text{ойла} = t$ ‘заставить ехать, бежать’, $\text{халыхта} = t$ ‘заставить скакать галопом’. При этих глаголах носителем основного движения остается сам человек, который, заставляя двигаться, побуждает к движению коня. В данном случае мы наблюдаем десемантизированный каузатив:

(5) Аргалыгдаң азыра хурчу туйгахтыг
Хула аттыг Хурулдай Мирген чүгүр= m = ti [22, с. 177].

‘Через высокий хребет

На саврасом коне поскакал Хурулдай Мирген’.

(6) Албынчы Тун Харанаң <...> ...
Алтын Ханның чиріне читіре парганда,
Аргалыг сынға читіре ойла= m =хан=нар [23, с. 79].

‘Когда Албынчы с Тун Ханом прибыли на землю Алтын Хана,

Скакали до высокого хребта’.

(7) Сарыг сынның үстүне
Ах сарааттыг алып кізі чүгүр= m = in килир [21, с. 62].

‘На вершину горного хребта

Скачет богатырь на бело-соловом коне’.

2) Tv + =тыр¹: В данной модели в основном участвуют глаголы со значением физического действия.

(8) Хыян Арыг, оңарылып, турып киліп,
Час паланы хара сарыг хулунга мұн= ∂ ір= i біс=кен [20, с. 202].

‘Хыян Арыг, очнувшись, встала,

Заставила сесть верхом новорожденного младенца на желто-черного жеребца’.

Интересными представляются примеры с глаголом $\text{пас} = \text{тыр}$ ‘идти, ехать’, носителем основного движения которого так же, как и при глаголах движения, представленных в примерах (5–7) остается сам человек:

(9) Алты хурлыг Ах хайаа
Ай Хуучын пас= тыр =ыбыс=хан [24, с. 115].

‘Ай Хуучын верхом на коне поехал к Белой скале’.

3) Tv + =ыр/=ір. Данная модель выражена глаголами со значением движения:

¹ Аффикс $=\text{тыр}$ имеет фонетические варианты $=\text{тір}$, $=\text{дыр}/=\text{дір}$.

(10) *Аннаң айланып, хыс-чахсы*

Ай Чарыхты аттаң тўз=ip=ген [24, с. 113].

‘Потом, повернувшись, девушка-краса

Спустила Ай чарых с коня’.

(11) *Албынчы пір сілігінібіскен, хуу пўўр полып,*

Кўн кірізі чирні көре, чорт=ыр *парыбысхан* [23, с. 115].

‘Албынджи один раз встряхнулся, превратился в серого волка,

Увидев закат, ускакал’.

Важно отметить, что у глагола *чорт=ыр* ‘заставить скакать рысью’ (пример 11) также наблюдается десемантизированный каузатив, как и у глаголов *чўгўр=t*, *ойла=t* (примеры (5–7)).

Каузативные глаголы в хакасском языке могут быть образованы также путем сочетания двух или трех каузативных аффиксов. Семантика двойной каузации заключается в том, что субъект-каузатор «воздействует на некий каузируемый субъект, чтобы тот, в свою очередь, воздействовал на третий субъект, который и оказывается реальным исполнителем действия, выраженного каузативным глаголом» [25, с. 11].

В зависимости от каузативной ситуации глаголы с двойной и тройной каузацией могут выражать как факитивное, так и пермиссивное значение. Представим возможные сочетания двух каузативных аффиксов, которые встречаются в текстах героических сказаний:

4) **Tv + =гыр + =г.** В этой модели, а также в (**Tv + =ip + =г**), в основном принимают участие глаголы со значением потребления пищи и питья, а также некоторые глаголы движения. Стоит заметить, что способ образования вторичных каузативных глаголов в текстах героических сказаний мало распространен, но вполне возможен:

(12) *Позының идін позына чі=тір=t=ер=бін* [23, с. 32].

‘Самого заставляю свое мясо съесть’.

(13) *Тохтаган чирін көримдек», – тіп,*

Палбыда пас=тыр=t=ыбыс=хан [*ир-чахсы*] [24, с. 35].

‘«Ну-ка, посмотрю [я] на это остановившееся место»,

сказал добрый молодец,

И вразвалку поехал верхом на коне’.

5) **Tv + =ip + =г:**

Позының ханын позына із=ip=t=ер=бін [23, с. 32].

‘Самого заставляю свою кровь выпить’.

У глагола *пас=тыр=t* в (пример 13) мы также наблюдаем десемантизированный каузатив, носителем основного движения которого остается человек, побуждающий к движению коня.

2. Модели пермиссивной каузации

Пермиссивные каузативные глаголы в отличие от глаголов с факитивным значением выражают действие, которое разрешается выполнять каузируемому субъекту. Каузируемый субъект при пермиссивном глаголе не является главным источником каузируемого действия, т. е. пермиссивность может быть «связана только со значением разрешения или позволения на действие каузируемого субъекта, который в действительности и выполняет дозволенное действие» [2, с. 101]. В данном случае от агенса большей активности не требуется.

Пермиссивное значение каузативных глаголов в хакасском языке представляют те же аффиксы, что и при факитивном значении. Как показывает наш материал, каузативные аффиксы в хакасском языке строго не дифференцируются на аффиксы, выражающие факитивную и пермиссивную каузацию. Один и тот же каузативный аффикс может выражать оба значения (см. табл.). Для текстов героических сказаний мы выделяем три модели:

1) **Tv + =г:**

(14) *Сагам тастирга чөрген Хлаңыр Тайчы*

Алыбын ас тудынды,

Аянаң чирні көп таянды.

Сагызы кірзе, тудыс чөр.

Сагызы сыгып парза,

Эн чирдең идін исте=t чөр,

Чазы чирдең чарнын тала=**m** чөр [22, с. 30].

‘Только что собравшийся на борьбу Хланыр Тайчы

Не показал свою силу,

Много раз опирался об землю.

Когда приходил в себя, начинал драться.

Когда терял память,

Позволял себя бить’.

(15) Хайди Хан Миргенни тарындырып,

Парчабыс, өдір=**m**=недібіс, – тіп, суулаза халдылар [алыптар] [23, с. 48].

‘– Разозлив Хан Миргена,

Как же мы идем, не позволили убить себя, – сказав, прошли богатыри’.

(16) Иргектіге сирте=**m**=не=ңер! [24, с. 107].

‘Не давай себя в обиду (букв. имеющему большой палец не дай себя щелкнуть)’.

2) Tv + =тыр В данной модели пермиссивность проявляется в дериватах от глаголов со значением физического действия (*хап=тыр* ‘позволить схватить’, *чиң=дир* ‘позволить проиграть’ и др.), которые «выражают неприятное для субъекта действие» [25, с. 12]. Подобные глаголы выражают значение халатности, невнимательности, оплошности, приведшие к возникновению «неприятного действия»:

(17) Чибетей Хан инег-чобалын инелібіскен,

Алып кізее ал=**дыр**=ыбыс=хан,

Күлүк кізее чиң=**дир**=ібіс=кен [20, с. 49].

‘Хан Чибетей мучения выстрадал,

Человеку – богатырю подался,

Трудолюбивому человеку проиграл’.

(18) Хулатай ах өрге ибде

Хара чалгызан одыр халды,

Туңмазын сагып полбин одыр:

– Иркем-кинчем хайдаг үр полыбысты,

Айгагы улуг хусха хап=**тыр**=ыбыс=па=зын [23, с. 29].

‘Хулатай во дворце совершенно один остался,

Не может дожидаться младшего брата:

– Как же долго не едет мой дорогой,

Как бы не подвергся нападению хищной птицы’.

Часто в текстах героических сказаний встречаются разные благопожелания. Как показывает собранный нами материал, каузативный глагол в этих конструкциях употребляется в пермиссивном значении, причем глагол всегда употребляется в отрицательной форме (показатель – =ба/=бе, =па/=пе).

(19) Тоозылбастаг астыг полыңар!

Иркем-кинчем Ай Хуучын,

Түгенместег күстіг полыңар!

Ээнніг-чахсаа пас=**тыр**=ба=ңар!

Аархы айнаа чиң=**дир**=бе=ңер! [24, с. 107].

‘Пусть будет богатым ваш стол!

Душа моя, Ай Хуучын,

Пусть нескончаемой будет сила!

Не позволяй плечистому давить на себя!

Не позволяй тому черту выиграть себя!’.

Кроме того, пермиссивное значение выражается посредством двойного каузатива.

2) Tv + =тыр=т:

(20) «Аархы айна-чабалга

Ал=**дыр**=**ты**=быс=са=м, палаларым,

Айна-чіктің харагына

Көрінмесе поларзар ... » [24, с. 163].

‘Если, дети мои, я буду подвергнут нападению дьявола (черта),

Не попадайтесь на глаза нечистой силы...’

Двойной каузатив также представлен в благопожеланиях:

(21) *Ирлік-айнаа ал=дыр=т=па=ңар!*

Күстіге күл=дир=т=пе=ңер! [24, с. 107].

‘Не позволяйте дьяволу вас покорить!

Не позволяйте сильному смеяться над вами!’

3. Модели фактитивно-рефлексивной каузации

В текстах героических сказаний часто наблюдается употребление каузативных глаголов в фактитивно-рефлексивном значении. Глаголы данного значения образуются путем сочетания аффикса возвратного залога =ын/=ін и каузативного аффикса =дыр/=дир.

1) **Tv + =ын + дыр**. Семантика фактитивно-рефлексивного значения заключается в том, что каузативный глагол воздействует на каузируемый субъект так, чтобы тот направил каузируемое действие на самого себя:

(22) *Ир артыгы Алтын Сарачы, <...>*

Хара чирге чадыбыстыр.

Аны көріп, Сарыг Сараат

Ікі идегінең хаап алып,

Сарыг чазыда сөйртеп чөріп,

Сағыс ал=ын=дыр=тыр [22, с. 93].

‘Лучший из мужчин Алтын Сарачы,

Лег на черную землю.

Увидев это, Сарыг Сараат,

Схватив за оба подола,

Таская по степи,

Заставил опомниться’.

4. Модели пермиссивно-рефлексивной каузации

Пермиссивно-рефлексивная каузация выражается той же моделью, что и фактитивно-рефлексивная (**Tv + =ын + дыр**). Каузативный глагол всегда употребляется в отрицательной форме (показатель – ба=бе, =па/=пе или =бин/=пин):

(23) *Адаңмынаң полбазын, Хан Сарачы,*

Хара чирні туд=ын=дыр=бин,

Табылгат пазын хаб=ын=дыр=бин,

Холга тутхан алыбын

Төс чозар төстентір [22, с. 172].

‘Экий, Хан Сарачы,

За черную землю ухватиться не дает,

За макушку таволожника зацепится не дает,

Схватившего богатыря в гору тащит’.

Заключение

На основании проведенного исследования можно заключить следующее:

1) тексты хакаских героических сказаний обладают разными возможностями в выборе средств реализации значений каузативности; 2) большую часть в каузативных глаголах составляют глаголы со значением физического и волевого действия; 3) из семантических типов наиболее продуктивным является фактитивный тип (5 моделей); на втором месте пермиссивный тип (3 модели), фактитивно-рефлексивный и пермиссивно-рефлексивный типы имеют по одной модели; 4) двойной каузатив в текстах героических сказаний выражает пермиссивное значение, что отличает его от текстов художественных произведений, в которых глаголы с двойным каузативом выражают фактитивное значение; 5) глаголы в пермиссивном значении, кроме прямого дополнения, дополнительно приобретают еще валентность дательного падежа; в тексте он часто опущен, но легко восстанавливается из контекста; 6) каузативные глаголы в пермиссивном значении в текстах героических сказаний всегда употребляются в отрицательной форме, что также редко наблюдается в художественных текстах.

В заключение мы считаем важным отметить, что каузативные глаголы в текстах героических сказаний хакасов во всей своей целостности требуют еще более тщательного аналитического исследования, в результате чего, возможно, откроются еще более интересные пласты знаний о них.

Таблица 1

**Семантические типы каузативных глаголов, представленные
в хакасских героических сказаниях**

Аффиксы Семан. типы	=т	=тыр	=ыр/=ір	=тыр + =т	=ір + =т	=ын + = дыр
фактитивность	+	+	+	+	+	-
пермиссивность	+	+	-	+	-	-
фактитивно- рефлексивность	-	-	-	-	-	+
пермиссивно- рефлексивность	-	-	-	-	-	+

Литература

1. Кильдибекова Т. А. Глаголы действия в современном русском языке. – Саратов : Изд-во Саратовского ун-та, 1985. – 157 с.
2. Дадуюева Е. А. Каузативные глаголы с пермиссивным значением в бурятском и русском языках // Oriental Studies. – 2019. – № 1 (41). – С. 99–107. – DOI : 10.22162/2619-0990-2019-41-1-99-107.
3. Дадуюева Е. А. Функционально-семантическая категория каузативности в русском и бурятском языках. – Улан-Удэ : Изд-во Бурятского госуниверситета, 2011. – 128 с.
4. Тариева Л. У. К вопросу о регулярных средствах образования каузативных глаголов в эргативном языке // Вестник ВГУ. Серия : Лингвистика и межкультурная коммуникация. – 2018. – № 2. – С. 119–122.
5. Хачемизова М. А. Каузатив в адыгейском языке : его сущность, маркированность, функционирование : автореф. дис. ... к. филол. н. – Майкоп, 2003. – 19 с.
6. Халилова З. М. Каузативы в бежинском языке // Вестник ВГУ. Серия : Лингвистика и межкультурная коммуникация. – 2017. – № 4. – С. 11–115.
7. Молданова И. М. Семантические типы каузативных глаголов хантыйского языка (на материале казымского диалекта) // Родной язык : лингвистический журнал. – 2018. – № 2. – С. 81–105.
8. Кормушин И. В. О грамматическом и лексическом в глагольных каузативах // Тюркологический сборник. – Москва : Наука, 1966. – С. 64–73.
9. Юлдашев А. А. Понудительный залог // Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Морфология. – Москва : Наука, 1988. – С. 284–295.
10. Гузев В. Г. Очерки по теории тюркского словоизменения. Глагол. – Ленинград : Изд-во ЛГУ, 1990. – 164 с.
11. Данилова Н. И. Категория каузативности в якутском языке (на материале романа Н. Е. Мординова – Амма Аччыгыя «Весенняя пора») // О. Н. Бетлингк и вопросы тюркской филологии : материалы Всероссийской научной конференции, посвященной 160-летию выхода в свет труда академика О. Н. Бетлингк «О языке якутов» (Якутск, 23–24 июня 2011 г.). – Якутск : ИГиИПМНС СО РАН, 2013. – С. 189–193.
12. Данилова Н. И., Ефремов Н. Н., Самсонова Е. М. Функционально-семантические категории в якутском языке. Каузативность. Эвиденциальность. Итеративность. – Новосибирск : Наука, 2013. – 240 с.
13. Алмадакова Н. Д. Каузативные глаголы и каузативный залог // Грамматика современного алтайского языка. Морфология / редкол. : И. А. Невская (отв. ред.), Н. Д. Алмадакова, А. Н. Майзина и др. – Горно-Алтайск : НИИ алтаистики им. С. С. Суразакова, 2017. – С. 229–230.
14. Телякова В. М. Одноактантные каузативные и пассивные конструкции шорского языка в сравнительном освещении // Сибирский филологический журнал. – 2009. – № 3. – С. 140–150.

15. Телякова В. М. Каузативные конструкции с предикатными актантами в шорском языке в сопоставительном освещении // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия : История, филология. – 2009. – Т. 8. – № 2. – С. 84–89.
16. Грамматика хакасского языка / под ред. Н. А. Баскакова. – Москва : Наука, 1975. – 417 с.
17. Чугунецова А. Н. Морфологические средства выражения каузативных глаголов в хакасском языке // Современная филология : проблемы и перспективы : материалы Международной научно-практической конференции, посвященной Году башкирского языка, 85-летию со дня рождения З. Г. Ураксина и 85-летию со дня рождения М. В. Зайнуллина (Уфа, 18–21 ноября 2020 г.). – Уфа : Самрау, 2020. – С. 431–435.
18. Чугунецова А. Н. Модели элементарных простых предложений каузированного перемещения объекта в пространстве (на материале хакасского языка) // *Oriental Studies*. – 2020. – Т. 13. – № 1. – С. 208–224. – DOI : 10.22162/2619-0990-2020-47-1-208-223.
19. Холодович А. А. Типология каузативных конструкций. Морфологический каузатив. – Ленинград : Наука, 1969. – 311 с.
20. Алтын Арыг : Богатырские сказания, записанные от С. П. Кадышева / подг. к изд. Т. Г. Тачеевой. – Абакан : Хакасское изд-во, 1987. – 232 с. (На хакасском яз.)
21. Ах Чибек Арыг. Богатырское сказание / запись и подг. к изд. Т. Г. Тачеева. – Абакан : Хакасское отделение Красноярского кн. изд-ва, 1968. – 180 с. (На хакасском яз.)
22. Хара Хусхун. Богатырское сказание на хакасском языке / подг. к изд. В. Е. Майнагашевой и А. А. Тодановой. – Абакан : Хакасское отделение Красноярского кн. изд-ва, 1977. – 195 с. (На хакасском яз.)
23. Албынчы. Алыптыг ныхмах / подг. к изд. Ю. И. Чаптыковой и Н. С. Чистобаевой. – Абакан : Хакасское кн. изд-во, 2018. – 126 с. (На хакасском яз.)
24. Ай Хуучин : Богатырское сказание, записанное от П. В. Курбижекова / подг. к изд. В. Е. Майнагашевой. – Абакан : Хакасское изд-во, 1991. – 302 с. (На хакасском яз.)
25. Дадиева Е. А. Семантические особенности конструкций с глаголами двойной каузации в бурятском языке // Томский журнал лингвистических и антропологических исследований. – 2019. – Вып. 4. – С. 9–16.

References

1. Kildibekova T. A. Action verbs in the modern Russian language. Saratov, Saratov University Publ. House, 1985, 157 p. (In Russ.)
2. Dadueva E. A. Causative verbs with permissive meaning in Buryat and Russian languages. *Oriental Studies*. 2019, no. 1 (41), pp. 99–107. DOI: 10.22162/2619-0990-2019-41-1-99-107. (In Russ.)
3. Dadueva E. A. Functional and semantic category of causativity in Russian and Buryat languages. Ulan-Ude, Publ. House of the Buryat State University, 2011, 128 p. (In Russ.)
4. Tarieva L. U. On the question of regular means of education of causative verbs in the ergative language. *Vestnik VSU. Series: Linguistics and intercultural communication*. 2018, no. 2, pp. 119–122. (In Russ.)
5. Khachemizova M. A. Causative in the Adyghe language: its essence, marking, functioning. Abstract of the dissertation of Candidate of Philological Sciences. Maykop, 2003, 19 p. (In Russ.)
6. Khalilova Z. M. Causatives in the Bezhtinsky language. *Vestnik VSU. Series: Linguistics and intercultural communication*. 2017, no. 4, pp. 11–115. (In Russ.)
7. Moldanova I. M. Semantic types of causative verbs of the Khanty language (on the material of the Kazym dialect). *Native language: linguistic journal*. 2018, no. 2, pp. 81–105. (In Russ.)
8. Kormushin I. V. On grammatical and lexical in verbal causatives. In: *Tyurkologicheskiy sbornik*. Moscow, Nauka Publ., 1966, pp. 64–73. (In Russ.)
9. Yuldashev A. A. Ponuditelnyi zalog. In: *Comparative-historical grammar of the Turkic languages. Morphology*. Moscow, Nauka Publ., 1988, pp. 284–295. (In Russ.)
10. Guzev V. G. Essays on the theory of Turkic inflection. Verb. Leningrad, LSU Publ. House, 1990, 164 p. (In Russ.)
11. Danilova N. I. Category of causativity in the Yakut language (based on the material of the novel by N. E. Mordinov – Amma Achchygyia “Spring Time”). In: O. N. Betlingk and questions of Turkic philology: materials of the All-Russian scientific conference dedicated to the 160th anniversary of the publication of the work

of Academician O. N. Betlingk "On the Yakut language" (Yakutsk, June 23–24, 2011). Yakutsk, IHRISN SB RAS Publ., 2013, pp. 189–193. (In Russ.)

12. Danilova N. I., Efremov N. N., Samsonova E. M. Functional and semantic categories in the Yakut language. Causativity. Evidentiality. Iteratively. Novosibirsk, Nauka Publ., 2013, 240 p. (In Russ.)

13. Almadakova N. D. Causative verbs and causative voice. In: Grammar of the modern Altai language. Morphology. Editorial board: I. A. Nevskaya (ed.), N. D. Almadakova, A. N. Maizina, etc. Gorno-Altai, S. S. Surazakov Research Institute of Altaistics, 2017, pp. 229–230. (In Russ.)

14. Telyakova V. M. One-act causative and passive constructions of the Shor language in comparative coverage. *Siberian Philological Journal*. 2009, no. 3, pp. 140–150. (In Russ.)

15. Telyakova V. M. Causative constructions with predicate actants in the Shor language in comparative lighting. *Vestnik NSU. Series: History and Philology*. 2009, vol. 8, no. 2, pp. 84–89. (In Russ.)

16. Grammar of the Khakas language. Ed. N. A. Baskakov. Moscow, Nauka Publ., 1975, 417 p. (In Russ.)

17. Chugunekova A. N. Morphological means of expression of the causative verb in Khakas language. In: Modern pedagogy: problems and prospects: materials of the International scientific-practical conference dedicated to the Year of the Bashkir language, the 85th anniversary since the birth of Z. G. Uraksin and the 85th birthday of M. V. Zaynullin (Ufa, November 18–21, 2020). Ufa, Samrau Publ. House, 2020, pp. 431–435. (In Russ.)

18. Chugunekova A. N. Models of elementary simple sentences of causal object displacement in space (on the material of the Khakas language). *Oriental Studies*. 2020, vol. 13, no. 1, pp. 208–224. DOI: 10.22162/2619-0990-2020-47-1-208-223. (In Russ.)

19. Kholodovich A. A. Typology of causative constructions. Morphological causative. Leningrad, Nauka Publ., 1969, 311 p. (In Russ.)

20. Altyn Aryg: Heroic tales recorded from S. P. Kadyshchev. Ed. T. G. Tachieva. Abakan, Khakas Publ. House, 1987, 232 p. (In Khakas)

21. Akh Chibek Aryg. The heroic legend. Recorded and prepared for publication by T. G. Tachiev. Abakan, Khakas Branch of the Krasnoyarsk Book Publ. House, 1968, 180 p. (In Khakas)

22. Khara Khushkun. Heroic legend in the Khakas language. Prepared for publication by V. E. Mainagasheva and A. A. Todanova. Abakan, Khakas Branch of the Krasnoyarsk Book Publ. House, 1977, 195 p. (In Khakas)

23. Albynzhy. Alyptyg nymakh. Prepared for publication Y. I. Chaptikova and N. S. Chistobaeva. Abakan, Khakas Book Publ. House, 2018, 126 p. (In Khakas)

24. Ai Huuchin: A heroic tale written by P. V. Kurbizhekov. Ed. V. E. Mainagasheva. Abakan, Khakas Publ. House, 1991, 302 p. (In Khakas)

25. Dadueva E. A. Semantic features of constructions with double-causation verbs in the Buryat language. *Tomsk Journal of Linguistics and Anthropology*. 2019, iss. 4, pp. 9–16. (In Russ.)

УДК 398(=521)
DOI 10.25587/y9740-5877-9395-z

Д. А. Суровень

Уральский государственный юридический университет

**СОСТАВ ПЕРЕСЕЛЕНЦЕВ С ОСТРОВА КЮСЮ
И МЕСТА ИХ РАССЕЛЕНИЯ В ЦЕНТРАЛЬНОЙ ЯПОНИИ
В СЕРЕДИНЕ III В. Н. Э.
(по материалам сказания о «сошествии» Ниги-хаяхи-но микото)**

Аннотация. В данной статье анализируется историческая основа слабо исследованного древнеяпонского сказания о «сошествии» Ниги-хаяхи-но микото вместе со своими сподвижниками, которое рассказывает о их переселении в Центральную Японию из страны Ама (букв. «небесной»). Это сказание о предках родовой группы клана Мононобэ-удзи наиболее полно отражено в источнике начала IX в. – «Кудзи-хонки». Необходимо было, сопоставив материалы сказания со сведениями китайских династийных историй, результатами исследования древней топонимики и археологических исследований, выявить реальные события, лежащие в основе данного сказания. 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. Предание рассказывает о людях, «сошедших» из страны Ама, которую исследователи отождествляют со страной людей морского народа ама. Родиной Ниги-хаяхи могло быть владение Мацура. Как установили исследователи, из северного Кюсю и с островов Цусима и Ики происходили и сподвижники Ниги-хаяхи. Датировка описанных в сказании событий, исходя из результатов анализа распространения топонимов северо-кюсюской области Ито (так называемых *мару-тимэй*, перенесённых в область Ямато) и связанных с ними археологических объектов, определена исследователями как середина III в. н. э.: около 245–250 гг. н. э. 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 Бимику (яп. Химико) в 247–248 гг. Ниги-хаяхи-но микото и его сторонники выступили против И-юй (преемницы Бимику). 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). Анализ материалов сказания показал, что переселенцы осели в восточном Сэццу, Кавати, Идзуми и затем в области Ямато. Сподвижники Ниги-хаяхи-но микото и их потомки стали заметной частью слоя общинной знати центральной Японии, составив основу правящего слоя раннего Ямато. Исследователи определили, что от Ниги-хаяхи происходило более сотни знатных кланов Ямато, а его потомки составляли 25,5 % от общего количества родов Ямато. Результаты исследования позволяют более полно понять социальное и политическое развитие центральной Японии во второй половине III в.

Ключевые слова: сказания древней Японии; Яматай; Нюй-ван-го; Ямато; Бимику; Северный Кюсю; клан Мононобэ-удзи; клан Овари-удзи; смута 247–248 гг.; Макимуку; центральная Япония второй половины III века.

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, Yekaterinburg, Russia.

E-mail: Yamato.ur@mail.ru

D. A. Surowen'

Composition of settlers from Kyushu Island and places of their settlement in Central Japan during the middle of the 3rd century A.D. according to the Story about the “downward moving” of Nigi-hayahi-no mikoto

Abstract. The article analyses the historical basis of the poorly researched ancient Japanese legend on a “downward moving” Nigi-hayahi-no mikoto together with his associates. 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 9th century – “Kūji-honki”. It was necessary, comparing the materials of the legend with the information of Chinese dynasty histories, the results of a study of ancient toponymy and archaeological research, to find out the real events underlying this legend. As early as the late 19th 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 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. The homeland of Nigi-hayahi could be Matsura district. 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-3rd century CE: around 245–250 AD, there was indeed a relocation from North Kyushu to Kinai, with which the foundation in the middle of the 3rd century of the Makimuku large settlement in Central Japan was connected. Comparing these findings with reports of Chinese dynastic histories in mid-3rd century south-western Japan leads us to a conclusion that Nigi-hayahi-no mikoto and the people accompanying them 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). An analysis of the story showed that the immigrants settled in eastern Settsu, Kawachi, Izumi and then in the Yamato region. The Nigi-hayahi-no mikoto’s associates and their descendants became a prominent part of the community nobility layer of Central Japan, forming the basis of the ruling layer of early Yamato. Researchers determined that more than a hundred noble Yamato clans occurred from Nigi-hayahi, and his descendants accounted for 25.5 % of the total number of Yamato clans. The results of the study will allow a more complete understanding of the social and political development of central Japan in the second half of the 3rd century.

Keywords: stories of ancient Japan; Yamatai; Nü-wan-guo; Yamato; Bimihu; North Kyushu; Mononobe-uji clan; Owari-uji clan; time of troubles during 247–248 AD; Makimuku; Central Japan during the second half of 3rd century.

Введение

Среди сказаний древней Японии особо выделяется сказание о «сошествии» Ниги-хаяхи-но микото, которое упоминается в официальных хрониках «Кодзики» и «Нихон-сёки», а в родовой истории клана Мононобэ-удзи – «Күдзи-хонки» (св. 3-й [1, с. 215] и св. 5-й [1, с. 251]) это сказание записано с подробностями [2, р. 344] (цит. по: [1, с. 171–418]). Исследователи установили, что данное сказание имеет историческую основу, связанную с переселением некой группы мигрантов с острова Кюсю в центральную Японию в середине III в. н. э. [см.: 3, с. 27, 28, 30; 4, с. 52, 54]. Т. к. данные события слабо исследованы в исторической науке (особенно, западной и российской), необходимо проанализировать материалы японских источников о составе переселенцев, участвовавших в «сошествии» Ниги-хаяхи-но микото, и определить места их расселения в Центральной Японии, сравнив с результатами археологических исследований. Начало данного исследования автора положено в статье «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.» [5, с. 38–63]. Решение данной научной проблемы позволяет

получить неизвестные ранее сведения о событиях древнеяпонской истории середины III в. н. э. Теоретической базой данной работы являются исследования японских учёных Исии Ёсими [3, с. 27–38; 4, с. 49–64] и Ясумото Битэн¹ [6].

Датировка событий

Из древнеяпонских источников известно, что в Кинай проживали какие-то выходцы из западных районов Японии [7, р. 427, п. 110] (видимо, из Ама-куни [досл. «Небесной страны», т. е. страны народа *ама*] [8]), которые появились в Центральной Японии **ещё до** «Восточного похода» государя Дзимму (подробнее см.: [9, с. 175–198]) (294–300 гг., испр. хрон.; о хронологии см.: [8, с. 136–220]). Они прибыли в Центральную Японию под предводительством Ниги-хаяхи-но микото (др.-яп. Ниги-паяпи-но микото) (см.: [11, с. 63; 12, с. 101, п. 1; с. 114, п. 33]), который считался человеком из народа *тэнсон* («потомков небесных (*ама*) предков-богов») (Нихон-сёки, св. 3-й, Дзимму, год *киноэ-тора*² [51-й год цикла] [13, с. 112; см.: 14, с. 178; 15, р. 110, 111; 16, т. II, с. 889]; 55-й год цикла, 12-я луна, 4-й день³). Подробно о данном событии рассказано в «Кудзи-хонки» (св. 3-й [ч. 1]⁴ и св. 5-й [ч. 1]⁵).

В связи с этим, Исии Ёсими, проанализировав распространение 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.** [4, 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) [см.: 4, с. 55, рис. 5]. Таким образом, исследование Исии Ёсими показало, что в период около **245–250 гг. действительно было этническое переселение из Северного Кюсю в Кинай**⁶. 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 высадке неподалёку от горы Икаруга. Его потомки (впоследствии получивших название рода Мононобэ-удзи) поселились в окрестностях горы Мива – в области **Ямато**. Поэтому 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 [4, с. 52, 54]. Причём, городище Макимуку, как показали исследования археологов, было основано **выходцами из Киб** [17, с. 35]. Исходя из всего вышесказанного, Исии Ёсими делает вывод, что, скорее

¹ Монография «Кодай Мононобэ-удзи то Сэндай кудзи-хонки-но надзо» («Древний клан Мононобэ-удзи и загадки «Сэндай кудзи-хонки»»), изд-во «Бэнсэй сюппан», 2003 года (на япон. яз.). – Цит. по: [6].

² 「其中 亦有“乘”天磐船 飛降者。<...> 厥飛降者 謂是“饒速日 敷。”」 «Там [в Центральной Японии] ещё есть некто, что, сев на корабль [под названием] “Ама-но ива-фунэ” (др.-яп. *Ама-но ива-фунэ* – досл. “небесный [крепкий как] камень корабль”; т. е. “крепкий корабль [из страны] *Ама*” [“Небесной” страны морского народа *ама*] – С. Д.), (стремительно) примчался [по морской глади и] удостоил посещением – покорил (яп. *кудасита*, кит. *цзян*, *сян*) [эти земли в Центральной Японии]... Этого человека, что мчался [и] изволил прибыть [в Кинай], зовут Ниги-хаяхи (др.-яп. Ниги-паяпи)!» [пер. наш] [13, с. 112; см.: 14, с. 178; 15, р. 110, 111]; где *яп. кудасу*, кит. *цзян* – *гл. А. 1*) опускаться... 2) ... нисходить, спускаться [на землю]; рождаться; удаивать посещением ... кит. *сян* – *гл. Б...* 3) подчинять, покорять... брать (*город*)... *суц.* – сдача, капитуляция [16, т. II, с. 889].

³ 「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“爾藝波擲卑。】」 «Некогда был сын *ама-цу ками* (др.-яп. *ама-ту ками* – досл. “небесного божества”; что можно фонетически прочесть как “начальник народа *ама*” – С. Д.), [который], сев на корабль [под названием] “Ама-но ива-фунэ” (др.-яп. *Ама-но ива-фунэ*), из [страны] *Ама* (“Небесной”; может быть “[страны народа] *ама*”) удостоил посещением – покорил (яп. *кудасита*, кит. *цзян*, *сян*) [Кинай и] поселился [здесь]. По имени звался Куси-тама Ниги-хаяхи-но микото. ([Имя] “Ниги-хаяхи”. Это произносится [как] “ни-ги ха-я-хи”)...» [пер. наш] [11, с. 127]; ср.: [13, с. 190; 15, р. 127–128].

⁴ 「饒速日尊 稟“天神御祖、詔、乘”天磐船而天降坐於河内國、河上喙峰。」 «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 сходжение из небесной (*ама*) [страны] (яп. *амакударимасита*) к пику Такэ-минэ [местности] Каваками (досл. “верховые реки”) области Кавати» [пер. наш] [1, с. 215].

⁵ 「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内國、河上喙峰、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 сходжение из небесной (*ама*) [страны] (яп. *амакударимасита*) на пик Такэ-минэ [местности] Каваками (досл. “верховые 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].

⁶ 東遷 яп. *тōсэн* – досл. «перенос столицы на восток» [3, с. 27, 28, 30, рис. 4; 4, с. 52, 54].

всего, в середине III в. произошла миграция из Северного Кюсю в область Ямато в Центральной Японии. И это переселение нашло отражение в сказаниях о великом переселении из Кюсю людей этнической группы *тэнсон* во главе с Ниги-хяхи-но *микото* [4, с. 52, 54].

Можно полагать, переселение Ниги-хяхи-но *микото* из Кюсю было связано со смутой 247–248 гг., описанной в китайских династийных историях – когда в федерации Нюй-ван-го после смерти правительницы Бимику (др.-яп. Пимико, совр.-яп. Химики; ок. 173–247 г. пр.) развернулась борьба за власть¹ (Санго-чжи, Вэй-чжи, гл. 30, Во, 247 г.; Вэй-чжи, цз. 30, вожэнь, л. 28 б, 6–7) [18, с. 549; 19, с. 250; 20, с. 82, 94; 21, с. 22; 22, с. 83; 23, с. 147, 148, 153; 24, с. 65, 67; 25, с. 69, 70, 67; 26, с. 296; 27, с. 8; 28, с. 63–64]. Ниги-хяхи-но *микото* и сопровождавшие его люди могли быть участниками группировки, потерпевшей поражение в борьбе за власть в событиях 247–248 гг. (т. е. группы противников преемницы Бимику – И-нью [яп. Иё]). По этой причине, они должны были покинуть Кюсю и отправиться в странствие на восток. А это значит, что бегство Ниги-хяхи в Центральную Японию произошло, видимо, уже после этой смуты 247–248 гг. Ниги-хяхи увёз с собой десять амулетов *мидзу-такара* (яп. *ама-цу сируси-но мидзу-но такара токуса*)² [1, с. 209; см.: 29, р. 151], являвшихся регалиями правителя (яп. *сируси*)³ [30, с. 398; 31, с. 49]. Они считались вещами, полученными от предков – небесных богов [см.: 29, р. 151] (Күдзи-хонки, св. 3-й [ч. 1], Ниги-хяхи).

Состав переселенцев

Можно предположить, что родиной Ниги-хяхи являлось одно из владений Северного Кюсю (это могло быть и владение Мацура-но *куни* [кит. Мо-лу-го]⁴ (подробнее см.: [32, с. 134, 146–147]), «управителями» которого были потомки Ниги-хяхи⁵ [33; 34, с. 140] (Күдзи-хонки, св. 10-й, Мацура-но *куни-но мияцүко*)). В качестве охранников Ниги-хяхи сопровождали 32 человека⁶, среди которых были предки будущих знатных родов Ямато. 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*. Возможно, они были обожествлёнными предками переселенцев из Южной Кореи, чьи потомки жили в Северном Кюсю.

(1) Первым в списке сподвижников Ниги-хяхи в «Күдзи-хонки» назван Ама-но Кагуяма-но *микото* (другое чтение Ама-но Кагояма-но *микото*; досл. «господин [земель] Небесной горы Кагуяма», предок рода Овари-но *мурадзи* [др.-яп. Вовари-но *мурази*])⁷. В «Нихон-сёки», «Кодзи-ки», «Синсэн-сёдзи-року» и «Амабэ-удзи-но кантё-кэйдзу» он указан как сын [14, с. 161] основателя клана Овари-но *мурадзи* – Ама-но Хо-акари-но *микото* [14, с. 151, 161], который считался старшим братом Ниниги и дядей деда будущего государя Дзимму [14, с. 161, 163]; или по другим версиям – братом деда государя Дзимму [см.: 14, с. 151, 159, 163]). По сведениям «Синсэн-сёдзи-року», Хо-акари-но *микото* считался прародителем 58 знатных родов Ямато [35, с. 175].

¹ См.: 「國中 不服、更 相誅殺、當時 殺^レ千餘人。」 [18, с. 549] «В стране не подчинились, опять (кит. *гэн*, т. е. как перед востшествием Бимику – С. Д.) друг друга убивали (кит. *чжэ-шэ* – досл. «казнили, предавали смертной казни» – С. Д.), в то время» [19, с. 250]. О событиях после смерти Бимику см. также: [20, с. 82, 94; 21, с. 22; 22, с. 83; 23, с. 147, 148, 153; 24, с. 65, 67; 25, с. 69, 70, 67; 26, с. 296; 27, с. 8; 28, с. 63–64].

² См.: [12, с. 109, п. 19; с. 140, п. 125]; 天璽瑞宝十種 яп. *ама-цу сируси-но мидзу-но такара токуса* – досл. «десять видов небесных сокровищ» [1, с. 209; см.: 29, р. 151].

³ 璽 яп. *дзи* – печать [30, с. 398]; по значению китайского иероглифа 璽 кит. *сй* – *суц.* императорская (государственная) печать [16, т. II, с. 179]; комментаторы текста читают иероглиф по-японски как *сируси* – досл. «знаки» [1, с. 209].

⁴ 末盧國 кит. *Молу-го*, яп. Мацура-*куни* [18, с. 545].

⁵ 「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.: 「末羅國造(まつらのくにのみやつこ)。志賀高穴穗朝の御世に、穗積臣と同祖・大水口足尼(おおみなくちのすくね)の孫の矢田稻吉命(やたのいなきちのみこと)を國造に定められました。」 [33] «Мацура-но *куни-но мияцүко*. В правление (государя Сэйму, ок. 341–343 гг. [испр. хрон.] – С. Д.) из двора Така-анахо в Сига – внука Оминакути-но *сүкунэ*, одинакового предка с [кланом] Ходзуми-но *ами* – [человека по имени] Ята-но Инакити-но *микото* изволили определить [на должность] «управляющего областью» (яп. *куни-но мияцүко*) [пер. наш].

⁶ 「令^レ三十二人 並 爲^レ防衛…」 [1, с. 209] «Приказали 32-м людям вместе быть охраной» [пер. наш]; где 防衛 яп. *бёэй*, кит. *фан'вэй* – оборонять, защищать; оборона, защита [16, т. III, с. 419].

⁷ 「天香語人命、尾張連等、祖。」 [1, с. 209–210] «Ама-но Кагояма-но *микото*, предок [людей клана] Овари-но *мурадзи* (др.-яп. Вовари-но *мурази*)» [пер. наш].

Ама-но Кагуяма-но микото ещё до переселения в Кинай вступил в брак со своей *единокров-ной младшей сестрой* Хоя-химэ (др.-яп. Поя-пимэ; родственной по отцу, т. к. она была рождена от другой матери – Сатэ-ёри-химэ) [36]. 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**. В связи с этим, следует обратить внимание, что 11-м в списке сподвижников Ниги-хаяхи назван Ама-но **Муракумо-но микото** (предок рода Ватараи-но каннуси¹, будущих жрецов святилища Исэ-но дзингү).

Ещё один человек из рода, родственного будущему государю Дзимму – (14-я) предок-женщина рода **Адзуми-но мурадзи** – Ама-но Цукури-химэ-но микото (дальними предками этого клана считаются бог моря Ватацуми-но kami и его «дети» [т. е. дети жрицы, находившейся в «священном браке» с данным божеством] – Тое-тама-хйко, Тоё-тама-химэ и Тама-ёри-химэ – предки государя Дзимму по материнской линии) [34, с. 140; 37, с. 26; 38, с. 157] (подробнее про клан Адзуми см.: [39, с. 70–72; 32, с. 201–202]).

Ниги-хаяхи сопровождала группа предков кланов – **глав корпораций** (в основном, звания *мурадзи* – руководителей групп неполноправных свободных):

(6-й) 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 [т. е. потомком жрицы, находившейся в «священном браке» с данным божеством])² [40, с. 274; 41]. Из этого же раздела видно, что Ама-но Митинэ-но микото стал предком рода Мононобэ-но мурадзи³ – главного клана среди семей Мононобэ (Синсэн-сёдзи-року, св. 20-й Идзуми-но симбэцу, Мононобэ-но мурадзи). Он же стал предком родов Ниги-яма-мори-но обито, Ниги-та-но обито, Такая-но обито⁴ (Синсэн-сёдзи-року, св. 20-й Идзуми-но симбэцу, <тэндзин>). (9-й) Предок рода глав корпораций зеркальщиков Кагами-цукури-но мурадзи – Ама-но Нукато-но микото⁵ [42, с. 85, 86]. (10-й) Предок рода Тама-цукури-но мурадзи (руководителей яшмоделов) по имени Ама-но Акару-тама-но микото⁶. (18-й) Предок рода Хасихйто-но мурадзи – Ама-но Тама-куси-хйко-но микото. В «Синсэн-сёдзи-року» Тама-куси-хйко назван потомком в 5-м поколении Ками-мусуби⁷ (Синсэн-сёдзи-року, св. 12-й, Симбэцу левой части столицы, 2-я часть) [6]. (23-й) Предок рода Хиросэ-но Каму-оми-но мурадзи по имени Ухаяхи-но микото. (24-й) Предок рода

¹ 天村雲命、度會神主等、祖。【或云天牟良雲命。】 [1, с. 210] «Ама-но Муракумо-но микото, предок [людей клана] Ватараи-но каннуси» [пер. наш].

² (717) 和泉国、神別、天神：「川瀬造。神魂命、五世孫天道根命之後也。」 [40, с. 274]; cp.: 「川瀬造 (かはせのみやつこ)。

かみむすびのみこと あまのみちねのみこと
神 魂 命 の五世孫、天 道 根 命 の後なり。」 [41] (717) провинция Идзуми, симбэцу («ответвление богов»), небесные боги: «[Люди клана] Кавасэ-но мияцүко. Являются потомками Ама-но Митинэ-но микото – отпрыска в пятом поколении Ками-мусуби-но микото» [пер. наш].

³ (709) 和泉国、神別、天神：「物部連。神魂命五、世孫天道根命之後也。」 [40, с. 273]; cp.: 「物部連 (もののべのむらじ)

あまのみちねのみこと
。... 天 道 根 命 の後なり。」 [41] (709) провинция Идзуми, симбэцу («ответвление богов»), небесные боги: «[Люди клана] Мононобэ-но мурадзи. Являются потомками Ама-но Митинэ-но микото – отпрыска в пятом поколении Ками-мусуби-но микото» [пер. наш].

⁴ (710–712) 和泉国、神別、天神：「和山守首。同上。和田首。同上。高家首。同上。」 [40, с. 273]; cp.: 「和山守首 (にぎやまもりのおびと)。上に同じ。和田首 (にぎたのおびと)。上に同じ。高家首 (たかやのおびと)。上に同じ。」 [41]. (710–712) провинция Идзуми, симбэцу («ответвление богов»), небесные боги: «[Люди клана] Ниги-яма-мори-но обито. [Имеют] такого же [предка] как выше (т. е. Ама-но Митинэ-но микото – С. Д.). [Люди клана] Ниги-та-но обито. [Имеют] такого же [предка] как выше. [Люди клана] Такая-но обито. [Имеют] такого же [предка] как выше» [пер. наш].

⁵ В «Кодзики» и «Нихон-сёки» предком данного клана названа богиня Исикоридомэ-но микото, участвовавшая в событиях «сошествия» Ниниги [42, с. 85, 86; 14, с. 154].

⁶ Персонаж с именем Ама-но Акару-тама служил Ниниги. – См.: [14, с. 138].

⁷ (390) 左京、神別、天神：「間人宿禰。神魂命、五世孫 玉櫛比古命之後也。」 [40, с. 220]; cp.: 「間人連 (はしひとのむらじ)

かみむすびのみこと たまくしひのみこと
神 魂 命 の五世孫、玉 櫛 比 古 命 の後なり。」 [41] (390) левая [сторона] столицы, симбэцу («ответвление богов»), небесные боги: «[Люди клана] Хасихйто-но мурадзи. Являются потомками Тама-куси-хйко-но микото – отпрыска в пятом поколении Ками-мусуби-но микото» [пер. наш].

Исэ-но Каму-оми-но *мурадзи* по имени Ясака-хико-но *микото*. (25-й) Предок рода Ситори-но *мурадзи* (досл. « [руководитель в звании] *мурадзи* [корпорации изготовителей ткани] *сидзу*»)¹ по имени Исафу-тама-но *микото*. (27-й) Предок рода Ниитабэ-но *атаи* по имени Икутама-но *микото*. (28-й) Предок рода Тотори-но *мурадзи* по имени Сукуна-хико-нэ-но *микото*. (29-й) Предок рода Торио-но *мурадзи* по имени Котою-цу хико-но *микото* [1, с. 209–212]. На состав переселенцев, места их выселения на северном Кюсю и локализацию их расселения в центральной Японии проанализировал Ясумото Битэн в своей монографии «Кодай Мононобэ-удзи то Сэндай кудзи-хонки-но надзо» («Древний клан Мононобэ-удзи и загадки “Сэндай кудзи-хонки”», изд-во “Бэнсэй сюппан”, 2003 г.) [цит. по: 6].

Группа предков кланов **звания «атаи»** [1, с. 209–212]:

(8-й) Предок рода Накато-но *атаи* – Ама-но Мукуну-но *микото*. (12-й) Предок рода Куга-но *атаи* в области **Ямасиро** – Ама-но Каму-тати-но *микото*. (17-м) Ама-но Сэо-но *микото* – предок Амабэ-но *атаи* из Накаси́ма в области **Овари**. (15-й) Предок рода Куга-но *атаи*² – Ама-но Ётэ-но *микото*. (13-й) Предок рода **Оси-Кавати-но атаи** – Ама-но Микагэ-но *микото*; в «Синсэн-сёдзи-року» (св. 13-й) он назван «сыном» бога Ама-цу Хйко-нэ³ (т. е. сыном жрицы, находившейся в «священном браке» с данным божеством). В «Нихон-сёки» Ама-цу Хйко-нэ указан как предок родов **Оси-Кавати-но атаи** (др.-яп. Опоси-Капути-но *атаи*) и **Ямасиро-но атаи**⁴. «Синсэн-сёдзи-року» называет Ама-но Микагэ предком рода Нукатабэ-но Ювэ-но *мурази* (совр.-яп. Юэ-но *мурадзи*)⁵ (Кудзи-хонки, св. 3-й [ч. 1], Ниги-хяхаи; Нихон-сёки, св. 1-й, <6; 6.1; 6.2>; Синсэн-сёдзи-року, св. 13-й «*симбэцу* левой части столицы», часть 3-я, Нукатабэ-но Ювэ-но *мурадзи*). «Синсэн-сёдзи-року» добавляет, что род **Опоси-Капути-но имики** (совр.-яп. Оси-Кавати-но *имики*) имеет того же предка, что и род Нукатабэ-но Ювэ-но *мурадзи*⁶, т. е. Ама-но Микагэ (Синсэн-сёдзи-року, св. 18-й, Опоси-Капути-но *имики*). Амэ-но Микагэ (через своего потомка в 11-м поколении по имени Ямасиро-нэко) стал дальним предком рода Яма-но *атаи*⁷ (Синсэн-сёдзи-року, св. 18-й, Яма-но *атаи*). Дочерью Ама-но Микагэ была Окинага-но Мидзуэри-химэ (др.-яп. Митуэри-пимэ) из рода жрецов (др.-яп. *напури*, совр.-яп. *хафури*) местности Миками в области **Ближнее Апуми** (совр.-яп. Оми). Она – жена принца Хйко-имасу-но *мико* (сына локального правителя Кайка [9-го] и брата будущего государя Сёдзина [10-го правителя Ямато]), а также мать принца Мити-но уси-но *мико* – покорителя области Танива в царствование Сёдзина (324–331 гг., испр. хрон.) [43, с. 176, 177; 12, с. 52; 7].

Ещё одним «сыном» бога Ама-но Хйко-нэ (по сведениям «Синсэн-сёдзи-року», свиток 18-й «Сэцу-куни-но *симбэцу*», раздел «Куни-но *мияцёко*»)⁸ [а, значит, братом вышеназванного Ама-но Микагэ] считался указанный 16-м в списке спутников Ниги-хяхаи – Ама-но Томами-но

¹ 倭文連 яп. Ситори-но *мурадзи* [1, с. 212]; где 倭文 яп. *сидзу* – арх. *сидзу* (в древней Японии – холщовая ткань с хаотическим узором – букв. «узором [страны] Ва»).

² 「久我直」 яп. Куга-но *атаи* [6].

³ 「天津彦根命, 子 明立天御影命...」 [40, с. 224]; ср.: 「天津彦根命の子、明立天御影命...」 [39] «Сын Ама-цу Хйконэ-но *микото* – Акэтацу Ама-но Микагэ-но *микото*...» [пер. наш].

⁴ Ама-цу Хйконэ (др.-яп. Ама-ту Пиконэ) был рождён Сусаноо в его соревновании с Аматаэрасу. – См.: [14, с. 131, 132, 133].

⁵ (412) 左京、神別、天孫：「額田部湯坐連。天津彦根命, 子 明立天御影命之後 也。」 [40, с. 239]; ср.: 「額田部湯坐連(ぬかたべのゆゑのむらじ)。の子、の後なり。」 [41] (412) левая [сторона] столицы, *симбэцу* («ответвление богов»), потомки небесных [богов] (*тэнсон*): «[Люди клана] Нукатабэ-но Юэ-но *мурадзи* (др.-яп. Ювэ-но *мурази*). Являются потомками Акэтацу Ама-но Микагэ-но *микото*, сына Ама-цу Хйконэ-но *микото*» [пер. наш].

⁶ (603) 摂津国、神別、天孫：「凡河内忌寸。額田部湯坐連同祖。」 [40, с. 257]; ср.: 「凡河内忌寸(おほしかふちのいみき)

ぬかたべのゆゑのむらじ
額田部湯坐連と同じき祖。」 [41] (603) провинция Сэцу, *симбэцу* («ответвление богов»), потомки небесных [богов] (*тэнсон*): «[Люди клана] Опоси-капути-но *имики*. [Имеют] одинакового предка с [кланом] Нукатабэ-но Юэ-но *мурадзи* (др.-яп. Ювэ-но *мурази*)» [пер. наш].

⁷ (605) 摂津国、神別、天孫：「山直。天御影命, 十一世孫 山代根子之後 也。」 [40, с. 257]; ср.: 「山直(やまのあたひ)

あまのみかぢのみこと
天 御 影 命 の十一世孫、山代根子の後なり。」 [41] (605) провинция Сэцу, *симбэцу* («ответвление богов»), потомки небесных [богов] (*тэнсон*): «[Люди клана] Яма-но *атаи*. Являются потомками Ямасиро-нэко – отпрыска в 11-м поколении Ама-но Микагэ-но *микото*» [пер. наш].

⁸ 「天津彦根命, 男 天戸間見命...」 [40, с. 257]; ср.: 「天津彦根命の男、天戸間見命...」 [41] «Сын Ама-цу Хйконэ-но *микото* – Ама-но Томами-но *микото*...» [пер. наш].

микото¹. В «Кўдзи-хонки» он назван предком клана Юэ-но мурадзи, руководителей корпорации Нукатабэ (др.-яп. Нукатабэ-но Ювэ-но мурази, совр.-яп. Нукатабэ-но Юэ-но мурадзи)² (Кўдзи-хонки, св. 3-й [ч. 1], Ниги-хаяхи). Однако по сведениям «Синсэн-сёдзи-року», предком рода Нукатабэ-но Ювэ-но мурази был не Ама-но Томаи-но микото, а его брат – Ама-но Микагэ-но микото³ (Синсэн-сёдзи-року, св. 13-й «симбэцу левой части столицы», часть 3-я, Нукатабэ-но Юэ-но мурадзи). В «Синсэн-сёдзи-року» Ама-но Томаи-но микото указан как предок рода Куни-но мияцўко⁴ (Синсэн-сёдзи-року, св. 18-й, Куни-но мияцўко).

Среди переселенцев можно выделить группу предков кланов «управляющих областью» (куни-но мияцўко). Так, 19-м назван предок рода «управляющих областью» Аки (Аки-но куни-но мияцўко) – Ама-но Юцу-хйко. Он также упомянут в «Кўдзи-хонки» в «Реестре наместников провинций» (св. 10-й «Куни-но мияцўко-но хонки») в разделах «Аки-но куни-но мияцўко» и «Сиракава-но куни-но мияцўко» (как предок этих двух кланов). В разделе «Сиракава-но куни-но мияцўко» сказано: «Совершивший схождение из [страны] Ама (“Небесной”) [яп. ама-кара кудатта]⁵ Ама-но Юцу-хйко-но микото»⁶, где особо подчёркивается “совершивший схождение”» [6]. Здесь, видимо, имеется в виду участие Ама-но Юцу-хйко в переселении Ниги-хаяхи из Северного Кюсю в Центральную Японию в середине III в.

21-м назван предок рода «управляющих областями» Уса и Тоё (Тоё-куни-но Уса-но куни-но мияцўко) по имени Ама-но Микудари-но микото⁷. Бежавший из Северного Кюсю в Кинай предок рода «управляющих областью» Уса и Тоё – Ама-но Микудари-но микото должен быть предком (видимо, отцом, т. к. «дедом» считался Таками-мусуби) «управляющих областью» Уса – Уса-цу хйко и Уса-цу химэ⁸, живших во времена царствования государя Дзимму (301–316 гг., испр. хрон. [10, с. 136–220; 6, с. 175–198]).

Ещё один предок «управляющих областью» – 26-й в списке, предок рода Ямасиро-но куни-но мияцўко – Икисинихо-но микото. Из «Кўдзи-хонки» известно, что позднее (в начале IV в., испр. хрон.) государь Дзимму назначил в [Южное] Ямасиро человека по имени

あまのとまみのみこと

¹ 天斗麻彌命 яп. Ама-но Томаи-но микото [1, с. 211].

あまのとまみのみこと

² 「天斗麻彌命、額田部湯坐連等祖。」 [1, с. 211] «Ама-но Томаи-но микото – предок [людей клана] Нукатабэ-но Юэ-но мурадзи (др.-яп. Ювэ-но мурази)» [пер. наш].

³ (412) 左京、神別、天孫：「額田部湯坐連。天津彦根命、子 明立天御影命之後也。」 [40, с. 224] (412) левая [сторона] столицы, симбэцу («ответвление богов»), потомки небесных [богов] (тэнсон): «[Люди клана] Нукатабэ-но Юэ-но мурадзи (др.-яп. Ювэ-но мурази). Являются потомками Акэацу Ама-но Микагэ-но микото, сына Ама-цу Хйконэ-но микото» [пер. наш].

⁴ (604) 摂津国、神別、天孫：「国造。天津彦根命、男 天戸間見命之後也。」 [40, с. 257]; ср.: 「国造(くにのみやつこ)

あまつひこねのみこと

あまのとまみのみこと

天津彦根命の男、天戸間見命の後なり。」 [41] (604) провинция Сэццу, симбэцу («ответвление богов»), потомки небесных [богов] (тэнсон): «[Люди клана] Куни-но мияцўко. Являются потомками Ама-но Томаи-но микото, сына Ама-цу Хйконэ-но микото» [пер. наш].

⁵ 「天降(天から降った)」 яп. ама-кара кудатта [1, с. 413; 33], где 天降 яп. ама-кудару – досл. «сходить с Небес», т. е. «совершить схождение из [страны] ама».

あまの ゆ つひこのみこと

⁶ 「白河國造。<...>天降天由都彦命...」 [1, с. 413]; ср.: 「白河國造。天由都彦命...」 [33]. «Сиракава-но куни-но мияцўко... Совершивший схождение из [страны] Ама (“Небесной”) [яп. ама-кара кудатта] Ама-но Юцу-хйко-но микото...» [пер. наш].

⁷ 「天三降命、豊國宇佐國造等祖。」 [1, с. 413] «Ама-но Микудари-но микото – предок [людей кланов] «управляющих областями» Уса и Тоё (Тоё-куни-но Уса-но куни-но мияцўко)» [пер. наш].

⁸ 「宇佐國造。樞原朝、高魂尊、孫 - 宇佐都彦命、定賜國造。」 [1, с. 424]; ср.: 「宇佐國造。樞原朝の御世に、

たかみむすびのみこと

う さ つひこのみこと

高魂尊の孫の宇佐都彦命を国造に定められました。」 [33]. «Уса-но куни-но мияцўко. В царствование (государя Дзимму, 301–316 гг. [испр. хрон.], управлявшего Поднебесной из] двора в Касивара, “внук” Таками-мусуби-но микото – Уса-ту пико был определён [на должность] “управляющего областью” (куни-но мияцўко)» [пер. наш] (Кўдзи-хонки, св. 10-й, Уса-но куни-но мияцўко).

Ата-нэ-но *микото*¹ (вариант: Ата-фури-но *микото*²), чьё имя может указывать на его происхождение из Южного Кюсю (из района Ата в Сацума) и родство с домом Дзимму (Кўдзи-хонки, св. 10-й, Ямасиро-но *куни-но мияцўко*). В [Северное] **Ямасиро** тогда же был назначен Ама-но Махитоцу-но *микото* (др.-яп. Мапитоту) – предок Ямасиро-но *атаи*³ (Кўдзи-хонки, св. 10-й [ч. 1]). В «Синсэн-сёдзи-року» о происхождении клана Ямасиро-но *атаи* сказано следующее: «Ямасиро-но *атаи*. Являются потомками Хо-но Акари-но *микото*»⁴ (Синсэн-сёдзи-року, св. 30-й <Ямасиро>). Хо-но Акари приходился дядей (или братом) деду государя Дзимму и считался предком рода Овари-но *мурадзи*. Следовательно, можно утверждать, что Махитоцумэ был родственником Дзимму. Однако чьим предком (или Ата-нэ-но *микото* из Южного Ямасиро или Ама-но Махитоцу-но *микото* из Северного Ямасиро) был Икисинихо-но *микото* – неизвестно. Как видно, управители Южного и Северного Ямасиро имели происхождение от выходцев с Кюсю.

30-м в списке назван «сын» бога Ягокоро-но Омои-канэ-но *ками* (т. е. сын жрицы этого божества, с которым она находилась в «священном браке») по имени Ува-хару-но *микото*, который был предком людей корпорации Ати-но Иваи-бэ области **Синано** (яп. Синано-но Ати-но Иваи-бэ)⁵. Следующим, 31-м в списке, назван брат Ува-хару – предок рода «управляющих областью» **Титибу** в Мусаси (Мусаси-но Титибу-но *куни-но мияцўко*) по имени Ама-но Сйта-хару-но *микото* (Кўдзи-хонки, св. 3-й [1], Ниги-хаяхи). Об этих «сыновьях» бога Ягокоро-но Омои-канэ-но *ками* – Ува-хару-но *микото* и Сйта-хару-но *микото* (немного в другом написании) говорится в японском источнике «Такахаси-удзи буми» (конца VIII в.): «Первопредки [рода] Титибу-но *куни-но мияцўко* – люди [по имени] Ама-но Ува-хара и Ама-но Сйта-хара»⁶ [44, с. 43]. В «Кўдзи-хонки» (в «Реестре наместников провинций» – «Куни-но мияцўко-хонки») упомянут потомок этих братьев по имени Титибу-но *микото* (считавшийся отпрыском бога Ягокоро-но Омои-канэ-но *микото* в десятом поколении). Он в царствование государя Мимаки (Сўдзина, 324–331 гг., испр. хрон.) был назначен «управляющим областью» (*куни-но мияцўко*) владения Титибу-но *куни*⁷ (Кўдзи-хонки, св. 10-й, Титибу-но *куни-но мияцўко*).

¹ 「山城國造。樞原朝、御世、阿多根命 為^{アタネ}山代國造。」 [1, с. 403] «Ямасиро-но *куни-но мияцўко*. В правление [государя Дзимму, управлявшего Поднебесной из] двора Касивара, Атанэ-но *микото* сделали “управляющим областью” Ямасиро (яп. Ямасиро-но *куни-но мияцўко*)» [пер. наш].

² 「山城國造。樞原朝の御世に、阿多振命を山代国造としました。」 [33] «Ямасиро-но *куни-но мияцўко*. В царствование [государя Дзимму, управлявшего Поднебесной из] двора в Касивара, Ата-фури-но *микото* был сделан “управляющим областью” Ямасиро (яп. Ямасиро-но *куни-но мияцўко*)» [пер. наш].

³ 「...以天目一命、為^{アタメ}山代國造。即山代直、祖。【或本作^{アタメ}天一目命。】」 [1, с. 402]; ср.: 「天一目命を山代國造としました。すなわち、山代直の先祖です。」 [33] «Ама-но Махитоцу-но *микото* был сделан “управляющим областью” Ямасиро (яп. Ямасиро-но *куни-но мияцўко*)» (в другой книге сделано [имя] Ама-но Махитоцу-но *микото* [в другом порядке написано]) [пер. наш].

⁴ (1103)山城国、未定雑姓:「山代直。火明命之後也。」 [40, с. 338]; ср.: 「山代直(やましろうのあたひ)。火明命の後なり。」 [41] (1103) провинция Ямасиро, неустановленного [происхождения] разные роды: «[Люди клана] Ямасиро-но *атаи*. Являются потомками Хо-но Акари-но *микото*» [пер. наш].

⁵ 「八意思兼神、兒 - 天表春命、信乃阿智祝部等、祖。」 [1, с. 212]; 「八意思兼神の子・やごころのおもいかねのかみ うははるのみこと しなののあちのいわいべ
「八意思兼神の子・表春命、信乃阿智祝部等の祖。」 [33] «Сын Ягокоро-но Омои-канэ-но *ками* [по имени] Ама-но Ува-хару-но *микото* – предок [людей] корпорации Синано-но Ати-но Иваи-бэ» [пер. наш].

⁶ 「知知夫國造、上祖、天上腹、天下腹人等。」 [44, с. 43] «Первопредки [рода] Титибу-но *куни-но мияцўко* – люди [по имени] Ама-но Ува-хара и Ама-но Сйта-хара» [пер. наш].

⁷ 「知知夫國造。瑞籬朝御世、八意思金命、十世孫 - 知知夫彦命、定賜^{アタマシ}國造。拜祠^{アタマシ}大神。」 [1, с. 407]; ср.:

ちちぶのくにのみやつこ やごころのおもいかねのみこと ちちぶのみこと
「知知夫國造。瑞籬朝の御世に、八意思金命の十世孫の知々夫命を國造に定められ、大神をお祀りしました。」 [33] «Титибу-но *куни-но мияцўко*. В царствование [государя Сўдзина, 324–331 гг. испр. хрон., управлявшей Поднебесной из] двора Мидзугаки, потомок Ягокоро-но Омои-канэ-но *микото* в 10-м поколении [по имени] Титибу-но *микото* определён [на должность] “управляющего областью” Титибу (яп. Титибу-но *куни-но мияцўко*)» [пер. наш].

Ещё одна группа – предки кланов «**владык округов**» (*агата-нуси*). (5-й) Предок рода **Камо**-но *агата-нуси* – Ама-но Куситама-но *микото*, потомком которого был сподвижник будущего государя Дзимму – Камо-но Такэ-цуноми-но *микото* по прозвищу Ята-гарасу¹ [45; 46, р. 31; 47; 48, с. 58; 49]. Кроме того, 7-м в списке сподвижников Ниги-хаяхи назван предок рода **Мисима**-но *агата-нуси* – Ама-но Камутама-но *микото*², который в свитке «Дзиндай-хонки» в «Күдзи-хонки» назван предком рода «владык округа» **Камо**-но *агата-нуси* в местности Кадоно (Кадоно-но Камо-но *агата-нуси*) и «сыном» Ками-мусуби (т. е. сыном жрицы, находившейся в «священном браке» с Ками-мусуби)³ (Күдзи-хонки, св. 1-й [ч. 1] Дзиндай-хонки, Ками-мусуби). 20-м в списке также указан Ама-но Камутама-но *микото* [имя записывается другими иероглифами] (также его звали Мимунэ-хико) – который тоже был предком рода Кадоно-но **Камо**-но *агата-нуси*.

22-й – предок рода Цусима-но *агата-нуси* («владыки округа» Цусима) – Ама-но Хи-но *ками*-но *микото* (вариант чтения: Ама-но Химитама-но *микото* – досл. «Господин бога / духа небесного солнца»)⁴. Род Цусима-но *атаи* был связан генеалогически с кланом **Накатоми** [6]. Последним в списке, 32-м по порядку, указан предок рода «владык округа» острова Ики (Ики-но *агата-нуси*) – Цукитама-но *микото*⁵.

Кроме того, Ниги-хаяхи сопровождали **руководители корпораций** неполноправных свободных (яп. *ицу-томо* [бэ]⁶; о бэ и бэмин подробнее см.: [50, с. 18–29]), неся службу своему господину.

Это: (1) предок рода Мононобэ-но *мияцүко* («управляющий корпорацией Мононо-бэ») по имени Ама-цу Мара⁷. В «Синсэн-сёдзи-року» сообщается, что Ама-цу Мара считался потомком в 8-м поколении бога Ками-мусуби⁸ (Синсэн-сёдзи-року, св. 20-й «Идзуми-но куни-но *сим-бэцу*», Ё-ба-но *мияцүко*).

¹ Из «Ята-гарасу-дзиндзя юйсё-сё» (『八咫鳥神社由緒書』 «Книги [об] истории происхождения святилища Ята-гарасу»), «Синсэн-сёдзи-року» и «Дзиннё-сётёки» известно, что настоящее имя Ята-гарасу было Камо-но Такэ-цуноми-но *микото* [45]. Такэ-цуноми-но *микото* (Ята-гарасу) стал предком кланов **Камо**-но *агата-нуси* и Камо-*агата-нуси* – См.: [46, р. 31; 12, с. 109, п. 20]; (505–506) 山城国、神別、天神：「賀茂、県主。神魂命、孫 武津之身命之後也。鴨縣主、賀茂縣主、同祖…神魂命、孫 鴨建津之身命。」 (Синсэн-сёдзи-року, св. 16-й) [40, с. 240]; цит. по: [47]; ср.: 「賀茂県主

たけつのみのみこと (かものがたぬし)。神魂命の孫、武津之身命の後なり。鴨県主 (かものがたぬし)。賀茂県主と同じき祖。…神魂命の孫、鴨建津之身命…」 [41] (505–506) провинция Ямасиро, *симбэцу* («ответвление богов»), небесные боги: «[Люди клана] Камо-но *агата-нуси*. Являются потомками Такэ-цуноми-но *микото* – внука Ками-мусуби-но *микото*. [Люди клана] Камо-*агата-нуси*. [Имеют] одинакового предка с [людьми клана] Камо-но *агата-нуси*.… [Это] Камо-но Такэ-цуноми-но *микото*…]» [пер. наш] (Синсэн-сёдзи-року, св. 16-й, <Тэндзин>; Дзиннё-сётёки, св. 2-й, Дзимму, 058; Jinnō-shōtōki, I, Jimmu, 68 [48, с. 58; 49]; 『八咫鳥神社』のご祭神はこの武角身命である。その子孫は賀茂県主である。」 «Этот Такэ-цуноми-но *микото* – *ками*-предок, почитаемый в святилище Ята-гарасу-*дзиндзя*. Его потомки – [люди клана] Камо-но *агата-нуси* («владык округа» Камо)…]» [пер. наш] (Ята-гарасу-дзиндзя юйсё-сё) [45].

² 「天神玉命、三嶋縣主等、祖。」 [1, с. 210]; ^{あまのかむたまのみこと みしまのあがたぬし} 「天神玉命、三嶋縣主等の祖。」 [33] «Ама-но Каму-тама-но *микото*, предок [людей клана] Мисима-но *агата-нуси*» [пер. наш].

³ 「…高皇産靈尊、兒 <…> 天神玉命。【葛野、鴨、縣主等、祖。】」 [1, с. 177]; ср.: 「高皇産靈尊の兒、<…>

^{あまのかむたまのみこと かどののかものあがたぬし} 天神玉命【葛野鴨県主らの祖です。】 [33] «…Сын Таками-мусуби-но *микото* … Ама-но Каму-тама-но *микото* [предок [людей клана] Кадоно-но Камо-но *агата-нуси*]» [пер. наш].

⁴ 「天日神命、對馬縣主等、祖。」 [1, с. 211]; ср.: ^{あまのひのかみのみこと つしまのあがたぬし} 「天日神命、對馬縣主等の祖。」 [33] «Ама-но Хи-но *ками*-но *микото* – предок [людей клана] Цусима-но *агата-нуси*» [пер. наш].

⁵ ^{タマ} 「天月神命、壹岐縣主等、祖。」 [1, с. 212] «Ама-но Цуки-тама-но *микото* – предок [людей клана] Ики-но *агата-нуси*» [пер. наш].

⁶ 「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. «пять [корпораций] подчинённых (бэ)» [1, с. 212].

⁷ 「物部造等、祖、天津麻良。」 [1, с. 212] «Предок [людей клана] Мононобэ-но *мияцүко* – Ама-цу Мара» [пер. наш]; 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.: [12, с. 56, 208].

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。」 [40, с. 274]; ^{かむすびのみこと} 「神魂命の八世孫、あまつまらのみこと 天津麻良命の後なり。」 [41] (713) провинция Идзуми, *симбэцу* («ответвление богов»), небесные боги: «[Люди клана] Ё-ба-но *мияцүко*. Являются потомками Ама-цу Мара-но *микото*, отпрыска в 8-м поколении Ками-мусуби-но *микото*» [пер. наш].

(2) Предок людей корпорации Касануи-бэ – Ама-цу Юсо¹. Есть три варианта локализации местности Касануи, где могло быть место жительства корпорации: во-первых, это Касануи уезда Хигасии провинции **Сэццу**; во-вторых, Касануи уезда Дзёсита провинции **Ямато**; или, в-третьих, деревня Касануи-но *мура* села Итоми-но *сато* уезда Тёти области **Ямато** [6].

(3) Предок людей корпорации Ина-бэ (др.-яп. Вина-бэ) – Ама-цу Акаура². Есть село Ина-но *сато* уезда Кавабэ провинции **Сэццу**; или же (что менее вероятно) уезд Ина (другими иероглифами) провинции **Исэ** [6]. В 30-м свитке «Неустановленные разные роды» в «Синсэн-сёдзи-року» упоминается род Винабэ-но *обито*, который, видимо, стал кланом руководителей корпорации Винабэ. Люди Винабэ-но *обито* были отпрысками Канэ-но *мурадзи*, который являлся потомком в 6-м поколении Икагасиково-но *микото*³, одного из предков рода Мононобэ-но *мурадзи*. Икагасиково жил и действовал при дворе местного владыки Кайка (300 – ок. 308 гг., испр. хрон.) и его сына Мимаки – будущего государя Сёдзина⁴ (царствовал как правитель Ямато в 324–331 гг., испр. хрон.; о хронологии см.: [51, с. 89–113].) (Синсэн-сёдзи-року, св. 30-й «Неустановленные разные роды», Винабэ-но *обито*; Кудзи-хонки, св. 5-й [ч. 5], 6-е поколение, Икагасикоо).

(4) Предок глав корпорации Тётибэ-но *обито* (др.-яп. Товотибэ-но *обито*) по имени Хохоро (др.-яп. Попоро)⁵. В словаре «Вамёсё» упоминается село Тёти-но *сато* уезда Куратэ [уезд Куратэ есть ныне в префектуре Фукуока в Северном Кюсю (см.: [52, с. 645])]. Также есть уезд Тёти провинции **Ямато** [6]. Видимо, село Тёти-но *сато* в Северном Кюсю – первоначальное место жительства корпорации (до переселения), а уезд **Тёти** в Ямато – конечная точка путешествия, где корпорация Тётибэ поселилась после миграции в Кинай.

(5) Предок людей корпорации Мононо-бэ местности Цурута области Цукуси на Кюсю – Ама-цу Акабоси⁶. 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** [6]. 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 области Ямато. Комментаторы «Кудзи-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* [6].

Об этих людях в источнике сказано: «Управители (*мияцүко*) пяти корпораций (*бэ*), будучи сделанными *томо-но мияцүко* (досл. «руководителями спутников–снабженцев»)⁷, **возглавили**

¹ 「笠縫部等,祖、天勇蘇。」[1, с. 213] «Предок [людей корпорации] Касануи-бэ – Ама-цу Юсо» [пер. наш].

² 「為奈部等,祖、天津赤占。」[1, с. 213] «Предок [людей корпорации] Ина-бэ (др.-яп. Вина-бэ) [по имени] Ама-цу Акаура» [пер. наш].

³ (1128) 撰津国、未定雑姓:「為奈部首。伊香我色乎命,六世孫 金連之後也。」[40, с. 342]; ср.:「為奈部首(みなべのおびと)

いかがしここのみこと かねのむらじ
伊香我色乎命の六世孫、金 連 の後なり。」[41] (1128) провинция Сэццу, неустановленные разные роды (*кабанэ*): «[Люди клана] Винабэ-но *обито*. Являются потомками Канэ-но *мурадзи*, отпрыска в 6-м поколении Икага-сико-во-но *микото*» [пер. наш]. См.: [14, с. 468, п. 47].

⁴ 「伊香色雄命。【大綜杵大臣,子。】此命、春日宮御宇天皇,御世【開化】以為大臣。磯城瑞籬宮御宇天皇,御世【崇神】詔大臣 為班神物(神に捧げる物を分たせ [33] – С. Д.), 定天社國社。」[1, с. 269; 33] «Икагасиково-но *микото*. [Сын Опо-пэсоки-но *бми*]. Этот господин (*микото*) в царствование государя [Кайка], управлявшего государством из дворца Касуга-но *мия*, стал “великим подданным” (др.-яп. *опоми*). В царствование государя [Сёдзина], управлявшего государством из дворца Мидзугаки-но *мия* в Сики, [государь] повелел “великому подданному” (др.-яп. *опоми*) [Икагасиково] стать [должностным лицом] *ваката ками-но моно* (“распределяющим вещи, [подносимые в жертву] божествам”), определили святилища для небесных [богов], святилища для земных [богов]» [пер. наш].

⁵ 「十市部首等,祖、富富侶。」[1, с. 213] «Предок [людей клана управляющих корпорацией] Тётибэ-но *обито* (др.-яп. Товотибэ-но *обито*) – [это] Хохоро (др.-яп. Попоро)» [пер. наш].

⁶ 「筑紫弦田物部等,祖、天津赤星。」[1, с. 213] «Предок [людей корпорации] Мононо-бэ [местности] Цурута [области] Цукуси [на Кюсю] – Ама-цу Акабоси» [пер. наш].

⁷ 「伴領」 др.-яп. *томо-но миятуко*, совр.-яп. *ханрё* – досл. «главы *томо* (“спутников”)» [1, с. 213]; где *供* яп. *томо* – 1) спутник; *томо-о суру* – сопровождать; 2) свита [30, с. 74]; ср.: *供* кит. *гун*, *гун* – *гл.* 1) снабжать; обеспечивать; удовлетворять; довольствовать; давать; предоставлять; подавать; поставлять; доставлять... приносить... *суц.* ...2) *гун* – приношение, подношение... [16, т. IV, с. 632, 633]; *領* яп. *рё*, кит. *лин* – *суц.* ... 5) глава, вождь, руководитель, предводитель, начальник... *гл.* 1) вести; руководить, управлять, возглавлять, командовать... [16, т. IV, с. 729].

людей корпораций Ама-но Мононобэ, службу несли, совершая сходжение из [страны] Ама («небесной»)...)»¹ [а фактически – из страны народа ама]. Сам термин «мияцүко» (др.-яп. *мия-туко*), судя по тому, что фонетически термин не совпадает с иероглифической записью (использован иероглиф «*дзо / цүкуру*» – «делать, строить»)², использовался давно, до распространения в Японии иероглифической письменности. А с её появлением термину был присвоен китайский иероглиф, видимо, передававший основное содержание деятельности *томо-но мияцүко*. Если попытаться восстановить фонетически древнее значение, то термин «*томо-но мияцүко*» будет означать «царский слуга [в корпорации] спутников-снабженцев». Китайский иероглиф «*цзао / цао*», использованный для записи термина «*мияцүко*», передает значения «строить, возводить, сооружать», «докладывать», «являться с визитом», «посещать (старшего)», «совершать жертву предкам» [16, т. IV, с. 89]. По нашему мнению, этот знак был выбран не случайно. Он, видимо, должен был отражать содержание деятельности «управляющего корпорацией». Должностные звания *томо-но мияцүко* таковы:

(1) *Футада-но мияцүко* (др.-яп. *путата-но миятуко* – досл. «управляющий двумя полями»³; видимо, руководитель полевых работ земледельцев 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) [6].

(2) *О-ба-но мияцүко* (др.-яп. *опо-ба-но миятуко* – досл. «управляющий великим двором»⁴; можно полагать, управляющий дворцовым хозяйством). В «Синсэн-сёдзи-року» сообщается, что род *О-ба-но мияцүко* происходит от Ама-цу Мара-но микото⁵ (Синсэн-сёдзи-року, св. 20-й «Идзуми-но куни-но симбэцу», *О-ба-но мияцүко*).

(3) *Тонэри-но мияцүко* (досл. «управляющий людьми из [государевых] покоев»⁶; руководитель охраной правителя и его личных слуг).

(4) *Юсо-но мияцүко* (досл. «управляющий храбрыми [людьми народа?] со [в южном Кюсю]»⁷; 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» могли использоваться как воины-гвардейцы, составлявшие военный отряд, охраняющий резиденцию правителя (как позднее при дворе Ямато использовали людей *хаято*).

(5) *Сакато-но мияцүко* (досл. «управляющий проходами в горных склонах»⁸; видимо, руководитель горной стражи, охранявшей границы контролируемой территории) (Күдзи-хонки, св. 3-й [ч. 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

¹ 「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] «Управители (*мияцүко*) пяти корпораций (бэ), будучи сделанными *томо-но мияцүко* (досл. «руководителями спутников-снабженцев»), возглавили людей корпораций Ама-но Мононобэ, службу несли, совершая сходжение из [страны] Ама («небесной»)...)» [пер. наш].

² яп. *дзо / цүкуру* – 1) делать... 2) строить, воздвигать [30, с. 587].

ふただのみやつこ

³ 二 田 造 др.-яп. *пута-та-но миятуко*, яп. *фута-да-но мияцүко* – досл. «управляющий двумя полями» [1, с. 213; 33].

おおばのみやつこ

⁴ 大 庭 造 др.-яп. *опо-ба-но миятуко*, яп. *о-ба-но мияцүко* – досл. «управляющий великим двором» [1, с. 213; 31].

⁵ (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。」 [40, с. 274]; ср.: 「大庭造(おほまにはのみやつこ)

おおばのみやつこ

... 大 庭 造 の後 なり。」 [41] (713) провинция Идзуми, *симбэцу* («ответвление богов»), небесные боги: «[Люди клана] *О-ба-но мияцүко*. Являются потомками Ама-цу Мара-но микото, отпрыска в 8-м поколении Ками-мусуби-но микото» [пер. наш].

とねりのみやつこ

⁶ 舎 人 造 яп. *тонэри-но мияцүко* – досл. «управляющий людьми из [государевых] покоев» [1, с. 213]; где *舎人* яп. *тонэри*, кит. *шэ’жэнь* – 1) *шэжэнь (*придворный чин с различными функциями в разные эпохи*); 2) свита, приближённые... [16, т. II, с. 497]; *舎* яп. *ся*, кит. *шэ* – *сущ.* ...2) дом... личные (частные) покои... [16, т. II, с. 496].

⁷ 勇蘇造 яп. *Юсо-но мияцүко* – досл. «управляющий храбрыми [людьми народа?] со» [1, с. 213].

⁸ 坂戸造 яп. *Сакато-но мияцүко* – досл. «управляющий проходами в горных склонах» [1, с. 213].

“схождение” из [страны] Ама (“Небесной”) (яп. ама-кударимасиси)»¹ [пер. наш] (Синсэн-сё дзи-року, св. 30-й, Футада-но Мононобэ).

Эти пять *томо-но мияцүко* были руководителями 25-ти корпораций неполноправных свободных² [50, с. 18–29; 53, с. 14–22] Ама-но Мононобэ. О функциях корпораций Ама-но Мононобэ сказано: «Люди **25-ти корпораций** (бэ) Ама-но Мононобэ одинаково несли службу с холодным оружием³, носимым на поясе, совершая схождение из [страны] Ама (“небесной”)...»⁴ (т. е. из страны народа ама) [пер. наш] (Күдзи-хонки, св. 3-й [ч. 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-я) Футада-но Мононобэ происходила из села Футада-но *сато* всё того же уезда Куратэ провинции Тикудзэн (ныне городок Куратэ уезда Куратэ префектуры Фукуока). Село Футада-но *сато* также было в уезде Такэно провинции Тикуго, где также могли жить люди данной корпорации [1, с. 214; 6]. В 30-м свитке «Неустановленные разные роды» «Синсэн-сё дзи-року» сообщается: «Футада-но Мононобэ. Являются потомками [людей корпорации] Футада-но Ама-но Мононобэ, сопровождавших Ниги-хаяхи-но *микото*, когда [он] совершал схождение из [страны] Ама (“Небесной”) (яп. ама-кударимасиси)»⁵ (Синсэн-сё дзи-року, св. 30-й, Футада-но Мононобэ). Управлял корпорацией человек в звании Футада-но *мияцүко* (один из пяти *томо-но мияцүко*).

(2-я) Тагима-но Мононобэ происходила из села Тагима-но *сато* уезда Масики провинции Хиго (в среднем Кюсю, ныне префектура Кумамото). После переселения люди этой корпорации, видимо, осели в селе Тагима-но *сато* уезда Кацусимо провинции **Ямато** [1, с. 214; 6].

(3-я) Сэрита-но Мононобэ происходила из деревни Сэрита-но *мура* села Икими-но *сато* уезда Куратэ провинции Тикудзэн. По прибытии в Кинай люди этой корпорации заняли территории в трёх уездах провинции **Ямато** – в местностях с одинаковым названием Сэрита уезда Дзёками, уезда Дзёсита, уезда Хэгури [1, с. 214; 6].

(4-я) Томи-но Мононобэ происходила из местности поле Томи-но деревни Адати-но *мура* уезда Кику провинции Будзэн в Северном Кюсю (ныне местность Томи-но района Кокуракита города Кйтакюсю) [1, с. 214; 6]. По прибытии в Кинай эта корпорация должна была оказаться в местности **Томи** (ныне Томи-о города **Нара** [см.: 43, с. 143, п. 15]) – древней деревне Томи-но *мура* [6], откуда происходил знаменитый Томи-но Нагасунэ-бико – будущий тесть Ниги-хаяхи и глава союза территориальных общин Центральной Японии в конце III в. (испр. хрон.).

(5-я) Ёкота-но Мононобэ происходила из деревни Ёкота-но *мура* уезда Кама провинции Тикудзэн. После переселения осели в деревне Ёкота-но *мура* уезда Созэками провинции **Ямато** [1, с. 214; 6].

(6-я) Симато-но Мононобэ происходила из местности Симато на западном берегу реки Онга в Северном Кюсю. Предположительно это название деревни, которая располагалась в северной части уезда Ханю, в землях села Какимаэ-но *сато* [1, с. 214; 6]. В «Синсэн-сё дзи-року» упомянут Симато-но *мияцүко*, который, видимо, был руководителем данной корпорации: «Ама-но Мононобэ-но Симато-но *мияцүко* (досл. “управляющий корпорацией Симато из людей Ама-но

¹ (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。」[40, с. 335]; ср.:「坂戸物部(さかともののかへ)。神饒速日命、天降りましし時の從者、坂戸天物部(さかとあまのもののかへ)の後なり。」[41] «[Люди корпорации] 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)» [пер. наш].

² 部民 яп. бэмин – досл. «подчинённый народ». О них подробнее см.: [50, с. 18–29]. Об их предшественниках *сэйкё* см.: [53, с. 14–22].

³ 兵仗(杖) яп. хё дзё / хэй дзё, кит. бинчжэн’ – [холодное] оружие [16, т. IV, с. 628].

⁴ 「天ノ物部等二十五部ノ人、同帶ヲ 兵杖 天降 供奉。」[1, с. 213] «Люди 25-ти корпораций (бэ) Ама-но Мононобэ одинаково несли службу с холодным оружием, носимым на поясе, совершая схождение из [страны] Ама (“небесной”)...» [пер. наш].

⁵ (1085) 右京、未定雑姓:「二田物部。神饒速日天降之時從者。二田天物部之後也。」[40, с. 335]; ср.:「二田物部(ふたたのもののかへ)。神饒速日命、天降りましし時の從者、二田天物部(ふたたあまのもののかへ)の後なり。」[41] «[Люди корпорации] Футада-но Мононобэ. Являются потомками [людей корпорации] Футада-но Ама-но Мононобэ, сопровождавших Ниги-хаяхи-но *микото*, когда [он] совершал схождение из [страны] Ама (“Небесной”) (яп. ама-кударимасиси)» [пер. наш].

Мононобэ») сопровождал (см.: [54, с. 205])¹ Ниги-хаяхи-но микото, когда [он] совершал сходжение из [страны] Ама [“Небесной”] (яп. ама-кударимасиси)»² (Синсэн-сёдзи-року, св. 30-й, Хара-но мияцүко).

(7-я) Укита-но Мононобэ – изначальная локализация на Кюсю не известна. Конечным пунктом переселения в Кинай является деревня Укита-но мура уезда Созаками провинции Ямато [1, с. 214; 6].

(8-я) Сога-но Мононобэ³ (вариант написания: Тиматаки-но Мононобэ⁴). Данных о локализации нет. Возможно, корпорация связана с топонимом «Сога» в Ямато [1, с. 214; 6].

(9-я) Асида-но Мононобэ происходила из местности Асида уезда Куратэ провинции Тикудзэн. По прибытии в Кинай осели в местности Асида уезда Дзёками провинции Ямато [1, с. 214; 6].

(10-я) Сакахито-но Мононобэ⁵ (вариант чтения: Судзяку-но Мононобэ⁶)⁷ [55]. Сведений о локализации нет. Есть предположение, что «Судзяку» ошибочная запись при написании подчерком скорописи цао-шу топонима «Сакаудо» (пишется также как Сакахито / Сакато) [56, с. 430]⁸, графически похожего при скорописи на «Судзяку»⁹. Однако здесь возможно и другое истолкование записи названия: первый иероглиф действительно «сака», но второй – не «дзяку» и не «удо», а похожий по начертанию на «дзяку» знак «то». В результате получается «Сакато»¹⁰. Таким образом, получается, что под «Судзяку-но Мононобэ» подразумевалась корпорация Сакато (Сакахито)-но Мононобэ, указанная в одном из списков «Күдзи-хонки»¹¹, и о которой сообщается в 30-м свитке («Неустановленные разные роды») «Синсэн-сёдзи-року». Люди этой корпорации 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 сходжение из [страны] Ама [“Небесной”] (яп. ама-кударимасиси)»¹² (Синсэн-сёдзи-року, св. 30-й, Футада-но Мононобэ). Руководил этой корпорацией сподвижник Ниги-хаяхи, один из пяти томо-но мияцүко, занимавший должность Сакато-но мияцүко (Күдзи-хонки, св. 3-й [ч. 1], Ниги-хаяхи).

(11-я) Тадзири-но Мононобэ происходила из деревни Тадзира-но мура уезда Дзёдза провинции Тикудзэн. По прибытии в Кинай люди этой корпорации осели в деревне Тадзири-но мура уезда Кацусимо провинции Ямато [1, с. 214; 6].

¹ 從者 яп. дзё ся – суц. сопровождающий ([40, с. 335; см.: 54, с. 205]); от 從 яп. сйтагау – гл. 1) следовать кому-л., сопровождать... 3) подчиняться (см.: [30, с. 226]).

² (1083) 右京、未定雑姓、原造: 「神饒速日命天降之時從者、天物部現度造…」 [40, с. 335]; ср.: 「神饒速日命、天降りましし時の從者、天物部の嶋度造(しまとのみやつこ)…」 [41] (1083) правая [сторона] столицы, неустановленного [происхождения] разные роды, [клан] Хара-но мияцүко: «Ама-но Мононобэ-но Симато-но мияцүко (досл. “управляющий корпорацией Симато из людей Ама-но Мононобэ”) сопровождал Ниги-хаяхи-но микото, когда [он] совершал сходжение из [страны] Ама [“Небесной”] (яп. ама-кударимасиси)…» [пер. наш].

³ 巷宜物部 (そがのもののべ) яп. Сога-но Мононобэ [6].

チマタキ

⁴ 巷宜物部 яп. Тимата-ки-но Мононобэ [1, с. 214].

サカヒト

⁵ 「酒人物部」 яп. Сакахито-но Мононобэ [1, с. 214].

すじゃくのもののべ

⁶ 須尺物部 яп. Судзяку-но Мононобэ [33].

⁷ 「須尺物部。【或作^レ酒人物部。】「Судзяку-но Мононобэ (некоторые делают [запись]: Сакахито (Сакато)-но Мононобэ)» [пер. наш] [55].

⁸ 酒人 яп. Сакаудо (топоним) (см.: [52, с. 527]); 酒人 яп. Сакато, Сакахито (фамилии). – См.: [56, с. 430].

⁹ 須尺 яп. Судзяку → 酒人 яп. Сакаудо (топоним) [6].

¹⁰ 須尺 яп. Судзяку → 酒戸 яп. Сакато.

サカヒト

¹¹ 「酒人物部」 яп. Сакахито-но Мононобэ [1, с. 214]; 酒人物部 яп. Сакато (Сакахито)-но Мононобэ [55].

¹² (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。」 [40, с. 335]; ср.: ^{さかとにあまのもののべ}「坂戸物部(さかともののべ)。神饒速日命、天降りましし時の從者、坂戸天物部の後なり。」 [41] правая [сторона] столицы, неустановленного [происхождения] роды: «[Люди корпорации] Сакато-но Мононобэ. Являются потомками [людей корпорации] Сакато-но Ама-но Мононобэ, сопровождавших Ниги-хаяхи-но микото, когда [он] совершал сходжение из [страны] Ама [“Небесной”] (яп. ама-кударимасиси)» [пер. наш].

(12-я) Акама-но Мононобэ происходила из местности Акама уезда Мунаката провинции Тикудзэн. Конечный пункт неизвестен [1, с. 214; 6].

(13-я) Кумэ-но Мононобэ [1, с. 214; 6]. В связи с этим японский исследователь Фурута Такэхико обратил внимание, что топоним «Кумэ» на острове Кюсю (по сведениям словаря «Вамёсё») связан с тремя территориями: (1) село Кумэ уезда Кума в провинции Хиго¹ [57]; (2) почтовая станция Кумэ в местности Уса в провинции Будзэн² и (3) село Кумэ уезда Сима в провинции Тикудзэн³ (нынешний уезд Итосима префектуры Фукуока). Конечным пунктом могло быть село Кумэ уезда Инабэ провинции Исэ⁴ [57].

(14-я) Сатакэ-но Мононобэ – исходным пунктом исследователи называют деревню Одакэ-но мура села Каюта-но сато уезда Куратэ провинции Тикудзэн [1, с. 214; 6]. Конечный пункт неизвестен.

(15-я) Омамэ-но Мононобэ происходила из деревни Омамэ-но мура уезда Хонами провинции Тикудзэн⁵. Конечный пункт не известен.

(16-я) Катано-но Мононобэ. Первоначальное место проживания неизвестно. После переселения, по мнению исследователей, люди этой корпорации осели в местности **Катано** провинции **Кавати** [1, с. 214; 6].

(17-я) Хацука-но Мононобэ. Локализация не известна.

(18-я) Хироцу-но Мононобэ. Локализация не известна.

(19-я) Фуцуру-но Мононобэ. Локализация не известна.

(20-я) Сумито-но Мононобэ. Локализация не известна [1, с. 214].

(21-я) Сануки-но Мино-но Мононобэ [1, с. 214]. Исходя из названия, речь идёт о корпорации, поселившейся в местности Мино области **Сануки** (в северо-восточной части острова **Сикоку**).

(22-я) Айцуки-но Мононобэ. Другое чтение – Намицуки-но Мононобэ. Локализация не известна. В «Синсэн-сёдзи-року» говорится: «Намицуки-но Мононобэ. Являются потомками [людей] корпорации Намицуки-но Мононобэ, сопровождавших Ниги-хаяхи-но микото, когда [он] совершал сходжение из [страны] Ама [“Небесной”] (яп. *ама-кударимасиси*)»⁶ (Синсэн-сёдзи-року, св. 30-й, Намицуки-но Мононобэ).

(23-я) Цукуси-но Кику-но Мононобэ – само название указывает, что корпорация происходила из Северного Кюсю. Исследователи указывают, что «Кику» – это название местности уезда Кику провинции Будзэн (ныне районы Кокура и Модзи города Кйтакюсю) [1, с. 215; 6]. Конечный пункт не известен.

(24-я) Харима-но Мононобэ. Данная корпорация связана с областью **Харима** (ныне префектура Хёго) в Центральной Японии [1, с. 214; 6].

(25-я) Цукуси-но Ниэта-но Мононобэ – само название указывает, что корпорация происходила из Северного Кюсю (местности Ниэта). Первоначальное место проживания учёные определяют как село Ниита-но сато уезда Куратэ провинции Тикудзэн (ныне городок Куратэ уезда Куратэ префектуры Фукуока) [1, с. 215; 6]. Конечный пункт не известен. (Кёдзи-хонки, св. 3-й [ч. 1], Ниги-хаяхи).

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 много святилищ, где почитаются боги и предки клана

¹ 肥後国 球磨郡 久米郷 село Кумэ уезда Кума провинции Хиго [57].

² 豊前国 宇佐 久米駅 почтовая станция Кумэ в местности Уса провинции Будзэн [57].

³ 筑前国 志摩郡 久米郷 село Кумэ уезда Сима провинции Тикудзэн [57].

⁴ 伊勢国 員弁郡 久米郷 село Кумэ уезда Инабэ провинции Исэ [57].

おもめのもののべ

⁵ 「大豆物部。」яп. *Омамэ-но Мононобэ* [1, с. 214; 33; 6].

⁶ (1113) 大和国、未定姓社:「相槻物部。神饒速日命天降之時從者。相槻物部之後也。」[40, с. 340]; ср.:「相槻物部 (なみつきのもののべ)。神饒速日命、天降りましし時の從者、相槻物部の後なり。」[41] (1113) провинция Ямато, неустановленного [происхождения] разные роды: «[Люди корпорации] Намицуки-но Мононобэ. Являются потомками [людей] корпорации Намицуки-но Мононобэ, сопровождавших Ниги-хаяхи-но микото, когда [он] совершал сходжение из [страны] Ама [“Небесной”] (яп. *ама-кударимасиси*)» [пер. наш].

Мононобэ. Именно отсюда, как полагают исследователи, переселенцы выступили в поход в Кинки [6]. Как видно из названий корпораций Ама-но Мононобэ, Ниги-хаяхи и его сподвижники в результате переселения перенесли топонимы из Северного Кюсю в **Кинай** [см.: 6].

Места расселения

Таким образом, получается, что разгромленные в войне 247–248 гг. сторонники одной из политических группировок из людей *ама*, боровшихся за власть в государстве Нюй-ван-го и потерпевших поражение, под предводительством своего лидера по имени Ниги-хаяхи (претендента на трон Нюй-ван-го) в середине III в. н. э. (испр. хрон.) отправились в изгнание в Центральную Японию. Ниги-хаяхи поплыл (яп. *кудатта*)¹ в Кинай на корабле, именуемом *Ама-но ива-фунэ* (досл. «Небесный (яп. *ама*)² каменный (т. е. крепкий [34, с. 244]) корабль»³).

Капитаном (др.-яп. *пунэ-но воса*, яп. *сэнтэ*)⁴ флагманского корабля был Ама-цу Хабара (др.-яп. Ама-ту Папара – предок рода глав корпорации Атобэ – Атобэ-но *обито*). Кормщиком (яп. *кадзи-тори*)⁵ стал Ама-цу Мара (один из пяти *томо-но мияцүко*; предок рода Ато-но *мияцүко*; он же назван предком клана Мононобэ-но *мияцүко*). Исследователи обращают внимание на то, что в уезде Сибу провинции **Кавати** есть село Атобэ; кроме того, местность Атобэ есть в уезде Ано провинции **Исэ**. Это, видимо, и есть места поселения людей Ама-цу Хабара и Ама-цу Мара по прибытии в **Кинай**. Некоторые учёные указывают, что под термином Атобэ, видимо, скрывается название корпорации Атобэ (записывается другими иероглифами) или Ато-но Мононобэ⁶. Клан Атобэ-но *мияцүко* впоследствии получил наследственное звание «мурадзи» (*кабанэ*), а при государе Тэмму (672–685) стал носить титул «сүкунэ» [6]. В «Синсэн-сёдзи-року» сообщается о кланах Ато-но *мурадзи* и Ато-но *сүкунэ*, которые происходили от Ниги-хаяхи. «...Ато-но сүкунэ ... Того же *ками* (выше указан Ниги-хаяхи-но микото – С. Д.) сына [по имени] Умасимади-но микото потомки»⁷ (Синсэн-сёдзи-року, св. 19-й, Цубукуми-но *мияцүко*). «[Род] Ато-но сүкунэ ... Являются потомками Умаси-ниги-та-но микото, внука Ниги-хаяхи-но микото. [Род] Ато-но *мурадзи*. Одинаковый [предок как] в вышеуказанной [записи]»⁸ (Синсэн-сёдзи-року, св. 16-й Ямасиро-но куни-но *симбэцу*). «[Род] Ато-но сүкунэ. Тот же предок [что] и у [клана] Исоноками». А чуть выше написано: «[Род] Исоноками-но *асоми*. Являются потомками божественного Ниги-хаяхи-но микото»⁹ (Синсэн-сёдзи-року, св. 11-й «*Симбэцу* левой [половины] столицы», ч. 1-я) [см.: 58, с. 188]. Эти сведения указывают, что руководители корпорации Атобэ относились к генеалогии клана Мононобэ [6]. Сами люди корпорации Атобэ, находившиеся под управлением Ато-но *мияцүко*, по сведениям 30-го свитка «Неустановленные разные

¹ 降る (реже: 下る) яп. *кудару* – 1) спускаться, сходить [вниз]; ... 3) уезжать [из столицы]. – См.: [30, с. 620, 48; 55, с. 318–319]; ср.: 降 кит. *цзян* – удаивать посещением, подчинять [16, т. II, с. 889].

² Можно истолковать данное название как «корабль рыбаков-ама».

³ 天磐船 яп. *Ама-но ива-фунэ* – досл. «Небесный (или: относящийся к рыбакам *ама* – С. Д.) каменный (в значении крепкий – С. Д.) корабль» [14, с. 133; см.: 34, с. 244].

⁴ 船長 др.-яп. *пунэ-но воса*, яп. *сэнтэ*, кит. *чуньчжэн* – капитан (командир) судна; шкипер [16, т. II, с. 533].

⁵ 梶取 яп. *кадзи-тори* – досл. «взявший хвостовую часть (корму) [корабля]» – так в древности называлось лицо, управлявшее кораблём [6].

⁶ 跡部 яп. *Атобэ* → 阿刀部 яп. *Атобэ* → 阿刀物部 яп. *Ато-но Мононобэ* [6].

⁷ (650) 河内国、神別、天神、積組造：「阿刀宿禰、同祖。同神、子 于摩志摩治命之後也。」[40, с. 264]; ср.: 「積組造 (つぶくみのみやつこ)。阿刀宿禰と同じき祖。同じき神の子、阿刀宿禰の後なり。」[41] (650) провинция Кавати, *симбэцу* («ответвление богов»), небесные боги, Цубукуми-но *мияцүко*: «...[с кланом] Ато-но сүкунэ одинаковый предок. Того же *ками* (выше указан Ниги-хаяхи-но микото – С. Д.) сына [по имени] Умасимади-но микото потомки» [пер. наш].

⁸ (483–484) 山城国、神別、天神：「阿刀宿禰...饒速日命、孫 味饒田命之後也。阿刀連。同上。」[40, с. 237]; ср.: 「阿刀宿禰(あとのすくね)... 饒速日命の孫、味饒田命の後なり。阿刀連(あとのむらじ)。上に同じ。」

[41] (483–484) провинция Ямасиро, *симбэцу* («ответвление богов»), небесные боги: «[Род] Ато-но сүкунэ ... Являются потомками Умаси-ниги-та-но микото, внука Ниги-хаяхи-но микото. [Род] Ато-но *мурадзи*. Одинаковый [предок как] в вышеуказанной [записи]» [пер. наш].

⁹ (348) 左京、神別、天神：「阿刀宿禰。石上同祖。」[40, с. 213]; ср.: 「阿刀宿禰(あとのすくね)。石上と同じき祖。」[41] → (346) 左京、神別、天神：「石上朝臣。神饒速日命之後也。」[40, с. 213]; ср.: 「石上朝臣(いそのかみのあそみ)。神饒速日命の後なり。」[41; см.: 58, с. 188] (348) левая [сторона] столицы, *симбэцу* («ответвление богов»), небесные боги: «[Род] Ато-но сүкунэ. Тот же предок [что] и у [клана] Исоноками. (346) левая [сторона] столицы, *симбэцу* («ответвление богов»), небесные боги: «[Род] Исоноками-но *асоми*. Являются потомками божественного Ниги-хаяхи-но микото» [пер. наш].

роды» «Синсэн-сёдзи-року» являлись отпрысками Кэносино-вакэ-но микото, потомка в 4-м поколении знатной женщины Ямато-такэру-химэ-но микото¹ (Синсэн-сёдзи-року, св. 30-й, Атобэ).

Лодочниками (яп. *фунэ-ко*)² четырёх ладей стали: (1) Ама-цу Маура³ (предок рода Ямато-но Канути – досл. «ковальщиков металла [страны] Ва»)⁴, изготовлявшие оружие, орудия труда и другие изделия из металла [6]. 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-бэ⁵ изготовил для будущего государя Суйдзэя наконецники стрел [14, с. 196] (в 320 г., испр. хрон.; о хронологии см.: [51, с. 89–113]) (Нихон-сёки, св. 4-й, Суйдзэй, заговор против Тагиси-мими). (2) Ама-цу Маура⁶ (предок рода Касануи); (3) Ама-цу Акамара (предок рода Со-со-касануи); (4) Ама-цу Акабоси (один из пяти *томо-но мияцүко*; предок людей корпорации Ина-бэ, др.-яп. Вина-бэ)⁷. Однако в последнем случае допущена ошибка – ранее Ама-цу Акабоси назван предком людей корпорации Мононобэ местности Цурута области Цукуси (один из пяти *томо-но мияцүко*)⁸; а предком людей корпорации Ина-бэ (др.-яп. Вина-бэ) – Ама-цу Акаура (тоже один из пяти *томо-но мияцүко*)⁹ (Күдзи-хонки, св. 3-й [ч. 1], Ниги-хяхи).

Маршрут переселения, видимо, был традиционным – из Северного Кюсю вдоль южного побережья острова Хонсю через **Киб** в Кинай (судя по результатам исследований топонимики Исии Ёсими) [4, с. 55, рис. 5].

По сведениям «Күдзи-хонки» и «Исоноками-дзингү рякки», Ниги-хяхи со сподвижниками высиделся около горы Икаруга-минэ местности **Каваками** области **Кавати** (см. рис. 1). В связи с этим следует обратить внимание на сообщение «Сумиёси-ки» (раздел «Икома-каму-наби-яма-но хонки»), где говорится: «[От этой горы Икома] в четырёх [сторонах света] достигают: на востоке граничит с рекой Икома-гава ... На севере граничит с горой Ниги-хяхи-яма»¹⁰ [59, с. 55; 60]. Под горой Ниги-хяхи-яма подразумевается гора, где Ниги-хяхи основал своё первое поселение – т. е. гора Икаруга, или, как считают некоторые исследователи, расположенная немного севернее священная скала Ама-но Ива-фунэ в святилище Ива-фунэ-дзиндзя (см. рис. 1 и 2).

К северу от горы Икаруга на территории города **Катано** (см. рис. 1) в Кисаити ныне расположено святилище Ива-фунэ-дзиндзя, носящее название корабля Ниги-хяхи (Ива-фунэ). Позади здания храма есть большая скала (высотой 12 м, шириной 12 м) в форме корабля, именуемая «скалой Ама-но Ива-фунэ» (она считается *синтай* – «телом божества»). Здесь почитается Ниги-хяхи-но микото, как предок рода Мононобэ-удзи [6].

Кроме того, местность **Катано** стало основной территорией проживания могущественного клана Катано-но Мононобэ – одного из родов группы Мононобэ. Это были основные территории клана Мононобэ-но *мурадзи* в конце VI в. (в период борьбы Мононобэ и Сога) [6; см.: 61, с. 468, п. 46].

¹ (1131) 撰津国、未定雑姓:「阿刀部。山都多祁流比女命、四世孫 毛能志乃和氣命之後也。」[40, с. 343]; ср.:

やまとたけるひめのみこと けのしのわけのみこと
「阿刀部(あとべ)。山都多祁流比女命の四世孫、毛能志乃和氣命の後なり。」[41] (1131) провинция Сэццу, неустановленного [происхождения] разные роды: «[Люди корпорации] Ато-бэ. Являются потомками Кэноси-но вакэ-но микото, отпрыска в 4-м поколении [знатной женщины] Ямато-такэру-химэ-но микото» [пер. наш].

² 船子 яп. *фунэ-ко*, кит. *чунь-цзы* – лодочник [16, т. II, с. 532].

³ Имя предка рода Ямато-но Канути – 天津眞浦 яп. *Ама-цу Маура* [1, с. 215].

⁴ 倭鍛師 яп. *Ямато-но Канути* – досл. «ковальщики [страны] Ва» [1, с. 215].

⁵ 倭鍛部 天津眞浦 яп. *Ямато-но Канути-бэ Ама-цу Маура* [13, с. 139]. Ср.: [14, с. 196].

⁶ Имя предка рода Касануи – 天津麻占 яп. *Ама-цу Маура* [1, с. 215].

⁷ 「船子、<...> 為奈部等祖 – 天都赤星。」[1, с. 215] «Лодочник... предок [людей корпорации] Вина-бэ [по имени] Ама-цу Акабоси» [пер. наш].

⁸ 「筑紫、弦田、物部等祖、天津赤星。」[1, с. 213] «Предок [людей корпорации] Мононобэ [местности] Цурута [области] Цукуси [по имени] Ама-цу Акабоси» [пер. наш].

⁹ 「為奈部等祖、天津赤占。」[1, с. 215] «Предок [людей корпорации] Ина-бэ (др.-яп. Вина-бэ) [по имени] Ама-цу Акаура» [пер. наш].

¹⁰ 「膳駒神南備山本記。四至【東限膳駒川。<...>北限饒速日山。】」[59, с. 55]; 「膳駒・神南備山の本記。四至:

いこまかは にぎはやひやま
東を限る 膳駒川... 北を限る 饒速日山。」 – Цит. по: [60] «“Икома-Камунаби-яма хонки”: [От этой горы Икома] в четырёх [сторонах света] достигают: [на востоке граничит с рекой Икома-гава ... На севере граничит с горой Ниги-хяхи-яма]» [пер. наш].

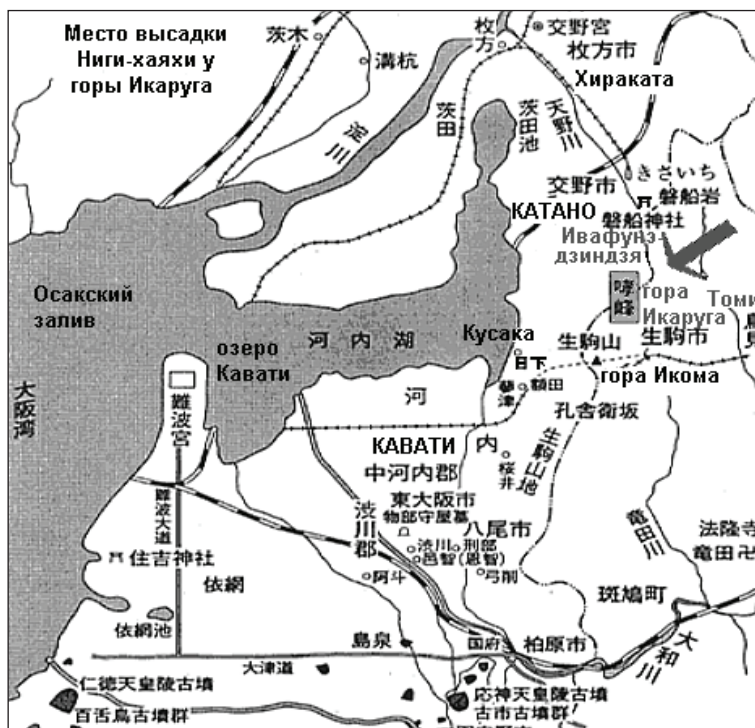


Рис. 1. На карте отмечено место высадки Ниги-хаяхи у горы Икаруга [6].
См.: [7, p. 427, note to p. 110; 2, p. 344].

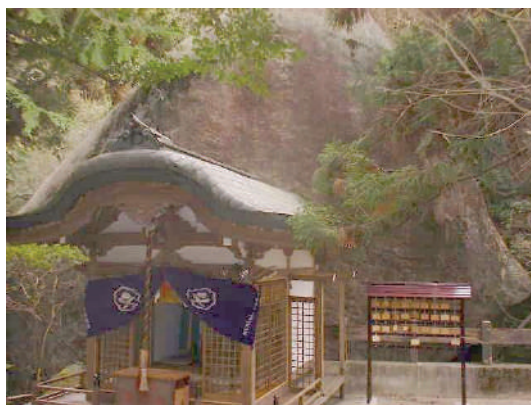


Рис. 2. Фотографии скалы Ива-фунэ в святилище Ива-фунэ-дзиндзя [6].

В местности Мори города **Катано** обнаружена так называемая «группа древних курганов Мори» типа *дзэмпō-кōэн-фун* (досл. «спереди – квадратных, сзади – круглых курганов») **конца III–IV вв.** Они считаются захоронениями клана Катано-но Мононобэ [6]. Кроме того, член клана Мононобэ – Икагасикоо (др.-яп. Икагасиково – «муж из Икага»; считавшийся 6-м поколением от Ниги-хаяхи), живший в царствования локального правителя Кайка и его сына – государя Сүдзина (первая четверть IV в., испр. хрон.; о хронологии см.: [51, с. 89–113]), обитал в местности **Икага** уезда Матта области **Кавати** [43, с. 173, п. 9] (ныне квартал Икага города Хираката к северу от города Катано [6]) (см. рис. 1).

Следует обратить внимание, что высадиться на берег у нынешнего города Катано и в окрестностях горы Икаруга можно было только в географических реалиях периода позднего *яёй*. Учёные установили, что очертания береговой линии в Осакского залива в период *яёй* отличались от современной береговой линии. Море дальше вдавалось в сушу, соединяясь с ныне не суще-

ствующим озером Кавати [62, с. 6; 57]. Именно такую береговую линию мы видим в сказании о Ниги-хаяхи (см. рис. 1).

Затем место поселения было перенесено восточнее – к горе Сираяма (Сира-нива-яма) местности Томи в северо-западной части области Ямато, здесь же несколько южнее есть святилище Томи-дзиндзя (см. рис. 3) (Кўдзи-хонки, св. 3-й [ч. 1], Ниги-хаяхи; св. 5-й [ч. 1], Ниги-хаяхи; Исоноками-дзингў рякки, Ниги-хаяхи) [63]. Чтобы попасть туда, нужно было пройти на восток по древней дороге, именовавшейся «Ками-цу Томи-но мити» через перевал в горах Икома и переправу на реке Томио-гава [6].

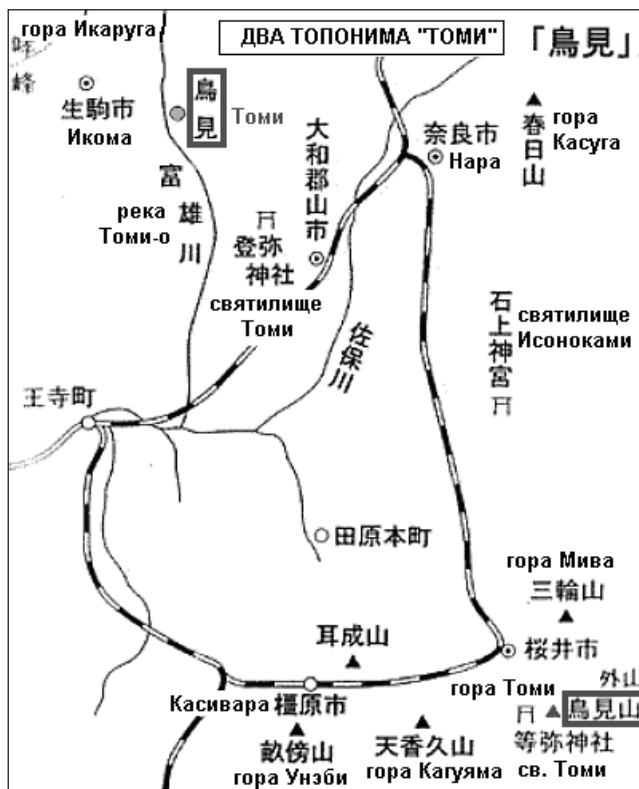


Рис. 3. Карта расположения двух топонимов Томи и археологического объекта Макимуку [6].

Здесь на реке Томи-о находились владения вождя Нагасунэ-бико из местности Томи (яп. Томи-но Нагасунэ-бико) – ныне территория Томи-о города Нара [43, с. 143, п. 15; 14, с. 189]. Однако следует обратить внимание на то, что топоним «Томи» известен и южнее – на юг от горы Мива есть гора Томи и святилище Томи-дзиндзя (см. рис. 3). Это может означать, что пришельцы стали расселяться по равнине Ямато далее на юго-восток до горы Мива и южнее – у горы Томи, перенеся сюда топоним «Томи».

Исследователи отмечают, что принесённые с острова Кюсю топонимы сначала появились в области Кавати. А затем, в результате передвижения людей из кланов Мононобэ-удзи и корпораций Мононобэ, эти топонимы были перенесены в область Ямато¹.

¹ Например: «Сики» (уезд Сики в Хидзэн на Кюсю – уезд Сики в Кавати и уезд Сики в Ямато), «Ато» (село Атобэ в Бунго и поле Ато в Будзэн на Кюсю – местность Ато уезда Сибукава в Кавати – местность Ато уезда Сики в Ямато); «Сакураи» (местность Сакураи уезда Итосима в Тикудзэн и села Сакураи уезда Удо в Хиго – село Сакураи уезда Кавати в Кавати – местность Сакураи в уезде Сики в Ямато); «Фуру» (станция Фуру-ити уезда Кунисаки в Бунго – уезд Фуру-ити в Кавати – местность Фуру уезда Ямабэ в Ямато); «Томи» (местность Томи уезда Кики в Будзэн – село Томи уезда Сики в Кавати – село Томи уезда Икома в Ямато); «Ята» (село Ята уезда Ябу в Хидзэн – местность Ята уезда Нака-кавати в Кавати – село Ята уезда Икома в Ямато); «Нуката» (село Нуката уезда Савара в Тикудзэн – село Нуката уезда Кавати в Кавати – село Нуката в уезде Хэгури в Ямато) [6].

В связи с этим, необходимо обратить внимание на результаты археологических раскопок, проведённых в 70–80-х гг. XX в. в районе Макимуку (территория к северо-западу от горы Мива и к северо-северо-западу от горы Томи). Здесь были обнаружены следы большого городища, возникшего в **середине III в. н. э.** [17, с. 35; 64, р. 81] (см. рис. 3). Исследователи обратили внимание на то, что городище Макимуку **возникло внезапно** (подобно более поздним столицам раннесредневековой Японии – Фудзивара и Хэйдзё) [64, р. 81]. **Нет** никаких свидетельств существования на территории городища Макимуку и поблизости от него более раннего поселения (общины) периода *яёй* [64, р. 80]. Это означает, что Макимуку было основано людьми, пришедшими сюда с других территорий. Причём, городище Макимуку, как показали исследования археологов (судя по форме самых древних курганов в Макимуку, ряду других находок), было основано выходцами из Западной Японии, пришедшими из **Киби** [17, с. 35].

Исии Ёсими связал полученные им результаты исследований распространения топонимов владения Ито (*мару-тимэй*) и связанных с ними археологических объектов середины III в. – с рассказом о переселении (яп. *тёсэн*) [3, с. 27, 28, 30, рис. 4; 4, с. 52, 54] в Центральную Японию этнической группы, а именно: с упоминаемым в «Кодзики», «Нихон-сёки» и «Кудзи-хонки» сказании о путешествии Ниги-хаяхи-но микото, чьи потомки (получившие звание Мононобэ-удзи) поселились в окрестностях горы Мива – в провинции Ямато. Японский исследователь, датировав переселение Ниги-хаяхи-но микото **серединой III в.**, связал с этой миграцией основание в **середине III в.** большого поселения **Макимуку** в Центральной Японии [4, с. 52, 54].

Растянувшись на север от кургана Хасихака, городище Макимуку занимает обширную территорию более чем в два километра поперёк [64, р. 80]. Площадь самого поселения равняется 1 кв. км (1 млн. кв. м). Оно оказалось крупнее расположенного неподалёку поселения периода *яёй* – Карако-Каги, занимавшего всего 22 тысячи кв. м [65, с. 102; 66, с. 109]. В Макимуку не было обнаружено следов полуземлянок (*татэана*), служивших жилищами рядовых общинников. Все строения в Макимуку – это свайные постройки, которые (как известно из раскопок в других местах) использовались не только как зернохранилища, но и как жилища общинной знати. Отсюда был сделан вывод, что городище в Макимуку представляло собой **административный центр** [64, р. 81; 17, с. 35], откуда осуществлялся контроль над окрестными сельскими поселениями. Реконструкция поселения показывает наличие главного дворца и окружающие его резиденций элиты, живущей рядом с верховным правителем, в ландшафте среди погребальных курганов [67, р. 62]. Найденные здесь следы инженерных сооружений – каналов, водоочистительных систем – свидетельствуют о высоком для того времени уровне техники. Городище в Макимуку было и крупным **торговым центром** – по разветвленной сети водных путей сюда доставлялись товары из разных мест Японии, в т. ч. и весьма отдалённых, включая западную оконечность Хонсю и земли, прилегающие к нынешнему Токийскому заливу. Об этом свидетельствуют найденные здесь образцы глиняной посуды [17, с. 35]¹. Её анализ показал, что Макимуку представляло собой центр схождения многих торговых путей, о чём свидетельствует большое количество завезённой из других регионов керамики (около 15 %) – от южного Кантё на востоке, до западной оконечности побережья Внутреннего японского моря на западе [65, с. 102; 64, р. 81]. Самые ранние образцы погребальных курганов типа Макимуку соотносятся со временем позднего этапа фазы керамики *сёнай*, наступившей после периода позднего *яёй* (*яёй* V) и предшествующей самой ранней фазе керамики *фуру* [68, р. 15, п. 1] (см. рис. 4).

Видимо, возникновение селения Макимуку связано с переселением в Кинай в середине III в. (испр. хрон.) Ниги-хаяхи и его людей. О Ниги-хаяхи также известно, что после переселения он взял в жены Нагасунэ-бимэ (другие имена: Томия-бимэ, Микасия-химэ) – младшую сестру местного правителя местности Томи по имени Нагасунэ-бико [14, с. 190; 1, с. 252].

¹ Археологи обнаружили две ирригационные каналы около 6 м в ширину и в пределах 1,3 и 1,5 метров глубиной, в которых находилось несколько горшков раннего периода Ямато [2, р. 16].

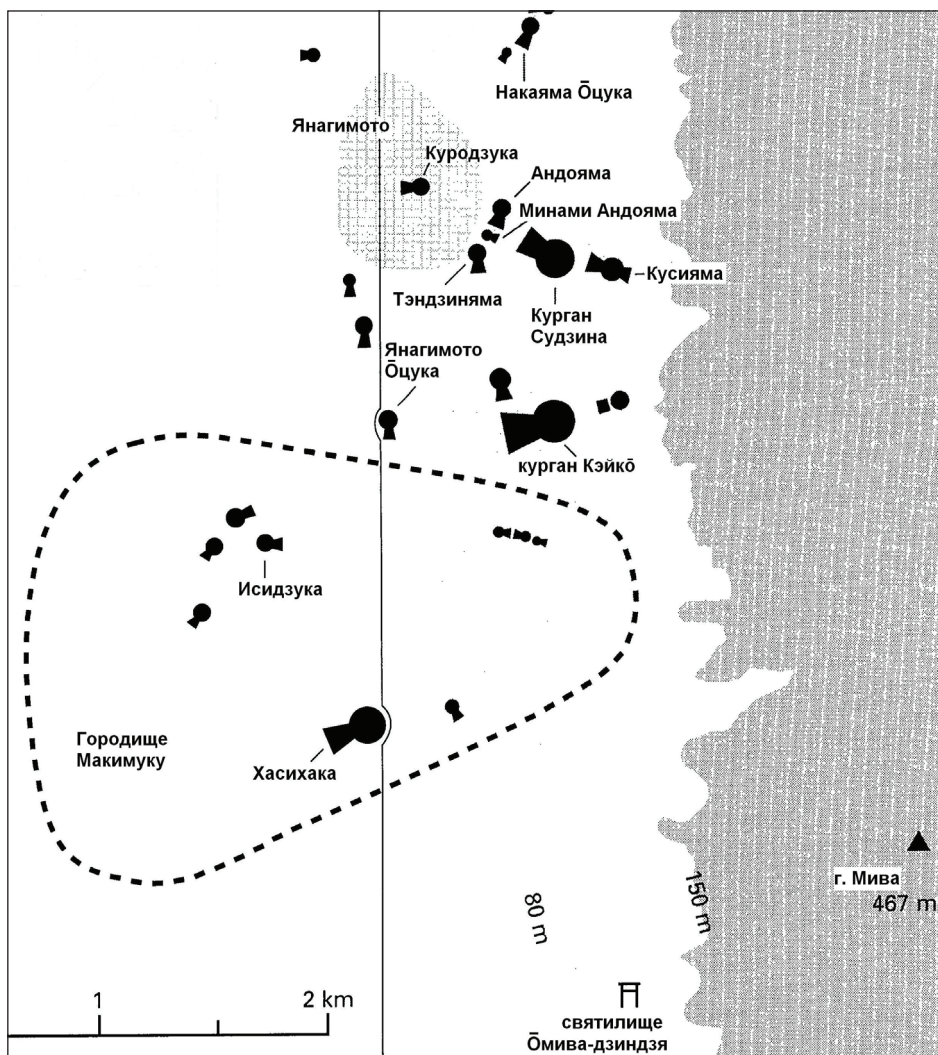


Рис. 4. Карта территории городища Макимуку [64, р. 79].

У них родился ребенок Умасимади-но *микото*¹ (другие имена: Умасимами, Умасимадэ). По «Күдзи-хонки», имя сыну ещё до его рождения придумал сам Ниги-хаяхи, который сказал женщине (яп. *фудзё*): «Ты зачала и беременна (яп. *нин-тай*). Если будет мальчик, то назвать [его надо] Умасимами-но *микото*»² [пер. наш] (Күдзи-хонки, св. 5-й [ч. 1], Ниги-хаяхи; см.: Исоноками-дзингү рякки, Ниги-хаяхи). Позднее, в конце III в. (в 12-й луне 298 г., испр. хрон.), на переговорах с государем Дзимму, Нагасунэ-бико сообщил следующее: «...Ниги-паяпи-но *микото*. Он взял в жёны мою младшую сестру Микасия-пимэ (Ещё одно её имя – Нагасунэ-бимэ, ещё одно её имя Томия-бимэ). Родился у них ребёнок. Имя его – Умаси-мадэ-но *микото*. Поэтому я почитал Ниги-паяпи-но *микото* как своего господина...» [14, с. 190; 15, р. 128; 34,

¹ 「饒速日尊 便娶長髓彦妹 – 御炊屋姫 為妃。誕生宇摩志麻治命 矣。<...> 御炊屋姫 為妃。天降 誕生宇摩志麻治命。」 [1, с. 252] «Ниги-хаяхи-но *микото* сразу же взял в жёны младшую сестру [вождя] Нагасунэ-бико [по имени] Микасия-химэ, сделав её супругой члена монархической семьи (яп. *хи*). [Она] родила Умасимади-но *микото*. <...> Микасия-химэ стала супругой правителя (яп. *хи*) [Ниги-хаяхи-но *микото*]. После совершения сошествия из [страны] *ама* (яп. *ама-кудари*) [предводителем Ниги-хаяхи-но *микото* в центральную Японию, Микасия-химэ] родила Умасимади-но *микото*» [пер. наш]; где *妃* яп. *хи* – кн. принцесса; императрица; королева (*супруга члена монархической семьи*) [30, с. 170].

² 「...饒速日尊命 婦女云:『汝有妊胎。若有男子者、號味間見命...』」 [1, с. 251] «Ниги-хаяхи-но *микото* супруге сказал: “Ты зачала и беременна (яп. *нин-тай*). Если будет мальчик, то назвать [его надо] Умасимами-но *микото*”» [пер. наш].

с. 71–72] (Нихон-сёки, св. 3-й, Дзимму, год *цутиноэ-ума*; Кодзики, св. 2-й, Дзимму; Күдзи-хонки, св. 3-й [ч. 1], Ниги-хаяхи; св. 5-й [ч. 1], Ниги-хаяхи). Обладая десятью священными сокровищами, Ниги-хаяхи мог занять пост *верховного жреца* союза общин равнины Ямато. По «Күдзи-хонки», его родословная возводилась к двум верховным божествам-предкам, родителям императорского рода – Таками-мусуби и Аматэрасу [12, с. 114, п. 33] – божествам, связанным с Кюсю [1, с. 250–251] (Күдзи-хонки, св. 3-й [ч. 1]).

Ниги-хаяхи стал предком рода Мононобэ-но *мурадзи*, а также родов Ходзуми-но *оми* и Унэбэ-но *оми* [12, с. 41, 114, п. 33; 14, с. 190; 15, р. 128] (Кодзики, св. 2-й, Дзимму; Нихон-сёки, св. 3-й, Дзимму, год *цутиноэ-ума*, 12-я луна). От него вели своё происхождение многие знатные кланы раннего Ямато. Исследователи определили, что от Ниги-хаяхи происходило 104 или даже 118 кланов [37, с. 22; 35, с. 175]. По «Синсэн-сёдзи-року» его потомки составляли 25,5 % общего количества родов Ямато [31, с. 49]¹.

Заключение

Таким образом, получается, что в связанном с кланом Мононобэ-удзи сказании о «сошествии» Ниги-хаяхи-но микото, наиболее полно зафиксированном в родовой истории этого клана под названием «Күдзи-хонки», получили отражение события середины III в., описанные в разделе о японцах китайской династийной истории «Саньго-чжи» как смута 247–248 гг., когда в федерации Нюй-ван-го, после смерти правительницы Бимику (др.-яп. Пимико, совр.-яп. Химико; ок. 173–247 гг. пр.), развернулась борьба за власть. В результате участники группировки, потерпевшей поражение в политической борьбе, как можно предположить из содержания сказания, должны были покинуть Кюсю и отправиться в странствие на восток. Анализ генеалогических и топонимических сведений, указанных в сказании, показывает, что в середине III в. из Северного Кюсю (в основном с территории уездов Онга, Куратэ и Кику), через область Киби, в центральную Японию прибыла группа родов, связанных с кланом Мононобэ-удзи, которая расселилась на территории равнины Ямато (чьё название было дано главой переселенцев, видимо, по топониму северного Кюсю – Яматай, названия столичного района федерации Нюй-ван-го, существовавшего в то время в юго-западной Японии). С переселенцами прибыла большая группа зависимых людей. С этой миграцией, видимо, следует связывать появление в середине III в. северо-кюсюских топонимов области Ито (так называемых *мару-тимэй*) и связанных с ними археологических объектов в Восточном Сэццу, Кавати и Идзуми, а затем – в области Ямато, а также основание селения Макимуку (возникшего в середине III в.) и завершение процессов генезиса государства в Центральной Японии во второй половине III в. Переселенцы с острова Кюсю и их потомки стали заметной частью знатных родов возникшего на рубеже III–IV вв. государства Ямато (предков кланов руководителей корпораций, управляющих областями и владык округов).

Литература

1. Сэндай кудзи-хонки 先代舊事本紀 // Кокуситайкэй 国史大系. – Токио 東京 : Кэйдзай дзасси-ся 経済雑誌社, 1901. – Т. 7. – С. 171–418. (На япон. яз.)
2. The Cambridge history of Japan : Ancient Japan. – Cambridge : Cambridge University Press, 1993. – Vol. I. – 602 p. (На англ. яз.)
3. Исии Ёсими 石井 好. Дзёдай 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 // Кэнкё киё 研究紀要 (Тёкё торису 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.)
4. Исии Ёсими 石井 好. Онкё кёгаку-но кантэн-кара мита дзёдай тимэй (Ито-но Мару-тимэй)-но дэмпа-но кэнкё 音響工学の観点からみた上代地名(伊都の丸地名)の伝播の研究 // Кэнкё киё 研究紀要

¹ Могила Ниги-хаяхи, по преданию, находится в селении Сиронива местности Томи, где были положены небесные знаки власти (*мидзу-такара*), ещё небесный оперённый лук (яп. *ама-но хаха-юми*) и небесные оперённые стрелы (яп. *ама-но хаха-я*), а также священное одеяние, пояс, *тануки* (досл. «ручная распорка») 「饒速日尊以夢教於妻 – 御炊屋姫云:『汝子如〴〵吾形見物。』即授〴〵天璽瑞寶矣。亦、天羽羽弓・天羽羽矢。復、神衣・帶・手貫 三物。葬 斂於 登美,白庭邑、以此 為〴〵墓者也。」 [1, с. 252; 6].

(Тōкē торичу кōкū кōгē 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.)

5. Суровень Д. А. 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. // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова : Серия Эпосоведение. – 2020. – № 2. – С. 38–63. – DOI : 10.25587/z6009-7265-9954-k.

6. Бункэн-ва катару – нихон-дзинва, соно 5 文献は語る – 日本神話・その5 [Электронный ресурс]. URL : <http://inoues.net/yamahonpen10a.html> (дата обращения : 19.03.2020). (На япон. яз.)

7. Nihongi : Chronicles of Japan from the earliest times to A.D. 697. – London : Allen, 1956. Part II. – 444 p. (На англ. яз.)

8. 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.)

9. Суровень Д. А. Основание государства Ямато и проблема Восточного похода *Каму-ямато-иварэ-би-ко* // Историко-юридические исследования российского и зарубежных государств. – Екатеринбург : Изд-во УрГЮА, 1998. – С. 175–198.

10. Суровень Д. А. К вопросу о времени основания династии Ямато и царствования государя Дзимму // Genesis : исторические исследования. – 2015. – № 3. – С. 136–220.

11. Наоки Кōдзирō 直木 孝次郎. Тайка-дзэндай-но кэнкō-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.)

12. Кодзики : Записи о деяниях древности : свитки 2-й и 3-й. – Санкт-Петербург : Шар, 1994. – Т. II. – 256 с.

13. Нихон-сёки 日本書紀 (из серии «Кокуси-тайкэй» 國史大系). – Токио 東京 : Ёсикава кобункан 吉川弘文館, 1957. – Ч. I, – Т. I. – 417 с. (На япон. яз.)

14. Нихон-сёки : Анналы Японии. Т. I. – Санкт-Петербург : Гиперион, 1997. – 496 с.

15. Nihongi : Chronicles of Japan from the earliest times to A.D. 697. – London : Allen, 1956. – Part I. – 407 p. (На англ. яз.)

16. Большой китайско-русский словарь / Под ред. И. М. Ошанина. — Т. I–IV. – Москва : Наука, 1983. – 552 с., 1100 с., 1104 с., 1062 с.

17. Светлов Г. Е. Колыбель японской цивилизации : история, религия, культура. – Москва : Искусство, 1994. – 271 с.

18. Саньго-чжи 三國志 (из серии «Эр ши сы ши цюань и» 二十四史全譯). – Шанхай 上海 : Хань-юй дацзюань чубаньшэ 漢語大詞典出版社, 2004. – Т. II. – С. 532–549. (На китайском яз.)

19. Кюнер Н. В. Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. – Москва : Изд-во вост. лит., 1961. – 391 с.

20. Воробьев М. В. Япония в III–VII веках. – Москва : Наука, 1980. – 344 с.

21. 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.)

22. Сазки Юсэй 佐伯 有精. Кодай кокка-но кэйсэй 古代国家の形成 // Нихон-рэкйси 日本歴史. – 1969. – № 254. – С. 73–85. (На япон. яз.)

23. Кудзира Киёси 鯨 清. Нихон-коку-тандзё-но надзо 日本国誕生の謎. – Токио 東京 : Нихон бунгэйся 日本文芸社, 1978. – 268 с. (На япон. яз.)

24. Мадзава Тэрумаса 前澤 輝政. Яёи-функю бо то кофун-но сёсюцу 弥生墳丘墓と古墳の創出 // Нихон-рэкйси 日本歴史. – 1990. – № 501. – С. 52–70. (На япон. яз.)

25. 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. (На япон. яз.)

26. Нихон дзэнси 日本全史. – Токио 東京 : Тōкē-дайгаку сюппанкай 東京大学出版会, 1958. – Т. I. – 321 с. (На япон. яз.)

27. Нихон-рэкйси дай-дзитэн 日本歴史大辞典. – Токио 東京 : Кавадэ сёбō синся 河出書房新社, 1962. – Т. 19. – 510 с. (На япон. яз.)

28. 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.)

29. 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. – No. 20/2-3. – pp. 95–185. (На англ. яз.)

30. Фельдман-Конрад Н. И. Японско-русский учебный словарь иероглифов. – Москва : Русский язык, 1977. – 680 с.
31. Мещеряков А. Н. Древняя Япония : буддизм и синтоизм. – Москва : Наука, 1987. – 192 с.
32. 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.
33. Кўдзи-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. Мори Киёто 森 清人. Нихон синси 日本新史. – Токио 東京 : Кинсэйся 錦正社, 1962. – 366 с. (На япон. яз.)
35. Грачёв М. В. Синсэн сёдзироку // Синто : путь японских богов. Т. II. – Санкт-Петербург : Гиперион, 2002. – С. 170–176.
36. “Кантё-кэйдзү”-тёки, нукигаки 『勘注系図』 注記、抜書き // Синтё-тайкэй-хэнсан-кай, хэнсё-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/kanntyu-keizu/23-nukigaki-hoakari-takakurazi.htm> (дата обращения : 12.08.2018). (На япон. яз.)
37. Исида Итирō 石田 一浪. Синва то рэкиси 神話と歴史. – Токио 東京 : Синтёся 新潮社, 1960. – 54 с. (На япон. яз.)
38. Ермакова Л. М. Речи богов и песни людей : ритуально-мифологические истоки японской литературной эстетики. – Москва : Вост. лит., 1995. – 272 с.
39. 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. – С. 63–91. – DOI : 10.25587/SVFU.2018.11.16941.
40. Синсэн-сёдзи-року, в 3-х частях 新撰姓氏録 // Саэки Арикиё 佐伯 有清. «Синсэн-сёдзи-року»-но кэнкё. Хомбун-хэн 新撰姓氏録の研究 本文篇. – Токио 東京 : Ёсикава кобункан 吉川弘文館, 1962. – С. 149–350. (На япон. яз.)
41. 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.)
42. Кодзики : Записи о деяниях древности, свиток 1-й. Т. I. / Пер. Е. М. Пинус. – Санкт-Петербург : Шар, 1994. – 320 с.
43. Кодзики 古事記 (из серии «Нихон котэн бунгаку дзэнсё» 日本古典文学全集). – Токио 東京 : Сёгаккан 小学館, 2001. – 464 с. (На япон. яз.)
44. Такахаси-удзи буми 高橋氏文 // Бан Нобутomo 伴 信友. Такахаси-удзи буми кётё 高橋氏文考注. – Токио 東京 : Ёокаяма сётэн канкō 大岡山書店刊行, 1931. – 4, 2, 2, 279 с. (На япон. яз.)
45. Ята-гарасу-но аси-ва хатаситэ сампон ка 5 『八咫鳥の足は果たして三本か』 5 [Электронный ресурс]. URL : <http://www.kenkenfukuyo.org/reki/ormoru/yatagarasu/yatagarasu05.html> (дата обращения : 15.05.2015). (На япон. яз.)
46. Kogoshūi : Gleanings from Ancient Stories / Transl. by Genchi Katō and Hikoshirō Hoshino. – Tokyo : Meiji Japan Society, 1926. – 120 p. (На англ. яз.)
47. Ята-гарасу-но аси-ва хатаситэ сампон ка 9 『八咫鳥の足は果たして三本か』 9 [Электронный ресурс]. URL : <http://www.kenkenfukuyo.org/reki/ormoru/yatagarasu/yatagarasu09.html> (дата обращения : 15.05.2015). (На япон. яз.)
48. 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. – 304 с. (На япон. яз.)
49. Jinnō-shōtōki // *Kitabatake Chikafusa*. A chronicle of gods and sovereigns : Jinnō-shōtōki / Transl. by Paul Varley. – New York : Columbia university press, 1980. – pp. 1–300. (На англ. яз.)
50. 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.
51. Суровень Д. А. Проблема периода «восьми правителей» и развитие государства Ямато в царствование Мимаки (государя Судзина) // Известия Уральского государственного университета. Серия 2 : Гуманитарные науки. – 1999. – № 13. – С. 89–113.

52. Аболмасов А. П., Немзер Л. А., Серебряков В. Я., Микушкин В. И. Словарь чтений географических названий Японии. – Москва : ИД «МУРАВЕЙ-ГАЙД», 1998. – 688 с.
53. 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.
54. Японско-русский словарь / Под. ред. Б. П. Лаврентьева. – Москва : Русский язык, 1984. – 696 с.
55. Сэндай кўдзи-хонки 先代舊事本紀 // Си-хон Сэндай кўдзи-хонки тўяку 私本 先代舊事本紀 註譯 [Электронный ресурс]. URL : https://miko.org/~uraki/kuon/furu/text/sendaiukuji/sendaiukuji_top.htm (дата обращения : 19.03.2020). (На япон. яз.)
56. Капул Н. П., Кириленко В. Ф. Словарь чтений японских имен и фамилий. – Москва : Русский язык, 1990. – 536 с.
57. Фурута Такэхико. Дзимму-каё-ва икикаэтта 古田 武彦. 神武歌謡は生き返った [Электронный ресурс]. URL : www.furutasigaku.jp/furuta/jimmuj.html (дата обращения : 15.05.2015). (На япон. яз.)
58. Синсэн сёдзироку (Вновь составленные списки родов), 815 г. // Синто : путь японских богов. Т. II. – Санкт-Петербург : Гиперион, 2002. – С. 177–193.
59. Сумиёси-ки 住吉記 // Курита Хироси 栗田 寛. Сумиёси-дзиндзя дзиндай-ки кōсё 住吉神社神代記考証 // Рицури-сэнсэй дзаттё 栗里先生雜著 / Под ред. Курита Цутому 栗田 勤. – Токио 東京 : Ёсикава кобункан 吉川弘文館, 1901. – Т. I 上卷. – Ч. 2-я 卷二. – С. 1–93. (На япон. яз.)
60. Сумиёси-ки 住吉記 // Сумиёси-тайся-синдай-ки-но кэнкё 『住吉大社神代記の研究』 田中卓著作集7 図書刊行会 («Исследование Сумиёси-тайся-синдай-ки-но кэнкё» / Сост. Танака Такаси. Сборник 7-й, Дзусёканкай, б. г.) [Электронный ресурс]. URL : <http://kamnavi.jp/sumiyosi/index.htm> (дата обращения : 22.08.2018). (На япон. яз.)
61. Синто : путь японских богов. Очерки по истории синто. Т. II / Отв. ред. Е. М. Ермакова, Г. Е. Комаровский, А. Н. Мещеряков. – Санкт-Петербург : Гиперион, 2002. – 496 с.
62. Ито Ёсиаки 伊東 義彰. Дзимму-га кита мити 神武が来た道. – Хигаси-ōсака 東大阪 : Фурута сигаку-но кай 古田史学の会, 2005. – 68 с. (На япон. яз.)
63. Исоноками-дзингў рякки 石上神宮略記 // Исоноками-дзингў 石上神宮 [Электронный ресурс]. URL : <http://kamnavi.jp/mn/nara/isokami.htm> (дата обращения : 21.03.2020). (На япон. яз.)
64. Edwards Walter. Mirrors on Ancient Yamato : The Kurozuka kofun discovery and the question of Yamatai // Monumenta Nipponica. – 1999. – Vol. 54. – No. 1. – pp. 75–110. (На англ. яз.)
65. Мещеряков А. Н., Грачёв М. В. История древней Японии. – Санкт-Петербург : Гиперион, 2002. – 512 с.
66. Мещеряков А. Н., Грачёв М. В. История древней Японии. – Москва : Наталис, 2010. – 544 с.
67. Brooks Timothy. Early Japanese Urbanism. A Study of the Urbanism of Proto-historic Japan and Continuities from the Yayoi to the Asuka Periods. – Sydney : University of Sydney, 2013. – 95 p. (На англ. яз.)
68. Koji Mizoguchi. Nodes and edges : a network approach to hierarchisation and state formation in Japan // Journal of anthropological archaeology. – 2009. – No. 28. – pp. 14–26. (На англ. яз.)

References

1. Basic records of ancient matters of past centuries. In: A Great Series of State History. Vol. 7. Tokyo, Keizai zasshi-sha Publ., 1901, pp. 171–418. (In Japanese)
2. The Cambridge history of Japan: Ancient Japan. Vol. 1. Cambridge, Cambridge University Press, 1993, 602 p.
3. Ishii Eshimi. A numerical value experiment about the ancient period place name spread: Legitimacy of East Move Legend. *Study bulletin (Tōkyō toritsu kōkū kōgyō kōto semmon gakkō denshi kōgakuka)*. 2000, no. 37, pp. 27–38. (In Japanese)
4. Ishii Eshimi. Study of the spread of the ancient period place name (the circle place name of Ito) which were watched from the viewpoint of sound engineering. *Study bulletin. (Tōkyō toritsu kōkū kōgyō kōto semmon gakkō denshi kōgakuka)*. 1999, no. 36, pp. 49–64. (In Japanese)
5. Surowen' D. A. Composition of settlers from Kyushu Island and places of their settlement in Central Japan during the middle of the 3rd century A.D. according to the Story about the “downward moving” of Nigi-hayahi-no mikoto. *Vestnik of North-Eastern Federal University. Series Epic studies*. 2020, no. 2, pp. 38–63. DOI: 10.25587/z6009-7265-9954-k. (In Russ.)

6. Talking about the documents – Japan myth, 5 [Web resource]. URL: <http://www.inoues.net/yamahonpen10a.html> (accessed March 19, 2020). (In Japanese)
7. Nihongi: Chronicles of Japan from the earliest times to A.D. 697. Part 2. London, Allen Publ., 1956, 444 p.
8. Furuta Takehiko. The truth of Descent from Heaven [Web resource]. URL: <http://www.furutasigaku.jp/efuruta/kouri-ne/kourine.html> (accessed July 12, 2018).
9. Surowen' D. A. Foundation of the Yamato state and the problem of the Eastern campaign of Kamu-yamato-ivare-biko. In: Historical-legal studies of Russian and foreign countries. Ekaterinburg, UrGluA Publ., 1998, pp. 175–198. (In Russ.)
10. Surowen' D. A. To the question of the time of the founding of the Yamato dynasty and the reign of King Jimmu. *Genesis: historical researches*. 2015, no. 3, pp. 136–220. (In Russ.)
11. Naoki Kōjirō. On ways to study the times before the Taika reforms. *Historical study magazine*. 1955, vol. 64, no. 10, pp. 61–72. (In Japanese)
12. Kojiki: Records of ancient matters: scrolls 2nd and 3rd. Vol. 2. Saint Petersburg, Shar Publ., 1994, 256 p. (In Russ.)
13. The Chronicle of Japan. (A Great Series of State History). Part 1, vol. 1. Tokyo, Yoshikawa kobunkan Publ., 1957, 417 p. (In Japanese)
14. Nihon-shoki: Annals of Japan. Vol. 1. Saint Petersburg, Giperion Publ., 1997, 496 p. (In Russ.)
15. Nihongi: Chronicles of Japan from the earliest times to A.D. 697. Part 1. London, Allen Publ., 1956, 407 p.
16. Big Chinese-Russian dictionary. Moscow, Nauka Publ., 1983. Vol. 1–4. 552 p., 1100 p., 1104 p., 1062 p.
17. Svetlov G. E. Cradle of Japanese civilization: history, religion, culture. Moscow, Iskusstvo Publ., 1994, 271 p. (In Russ.)
18. History of the Three Kingdoms period (Full translation of twenty-four histories). Vol. 2. Shanghai, Han-yü dacidian chubanshe, 2004, pp. 532–549. (In Chinese)
19. Kiuner N. V. Chinese News of the Peoples of South Siberia, Central Asia and the Far East. Moscow, Oriental literature Publ., 1961, 391 p. (In Russ.)
20. Vorob'ev M. V. Japan in the 3rd–7th centuries. Moscow, Nauka Publ., 1980, 344 p. (In Russ.)
21. Maki Kenji. Society of Wajin in the second and third centuries. In: *Shirin*. 1962, vol. 45, no. 2, pp. 1–36. (In Japanese)
22. Saeki Yūsei. The formation of the ancient state. *Japanese history*. 1969, no. 254, pp. 73–85. (In Japanese)
23. Kujira Kiyoshi. Mystery of the Japan state's birth. Tokyo, Nihon bungeisha Publ., 1978, 268 p. (In Japanese)
24. Maezava Terumasa. Creation of Yayoi tumulus and the old burial mounds. *Japanese history*. 1990, no. 501, pp. 52–70. (In Japanese)
25. Yamao Yukihiisa. Essay on history of Japanese ancient sovereignty formation. Tokyo, Iwanami shoten Publ., 1983, 486, 15 p. (In Japanese)
26. Japanese complete history. Vol. 1. Tokyo, Tōkyō-daigaku shuppankai Publ., 1958, 321 p. (In Japanese)
27. The Big Dictionary of Japanese history. Vol. 19. Tokyo, Kawade sebō shinsha Publ., 1962, 510 p. (In Japanese)
28. Murayama Kenji. Yamatai-koku, about which they have not yet written to anyone. Tokyo, Kōsei shuppan-sha Publ., 1980, 284 p. (In Japanese)
29. 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, no. 20/2-3, pp. 95–185.
30. Fel'dman-Konrad N. I. Japanese-Russian training dictionary of characters. Moscow, Russkii yazyk Publ., 1977, 680 p.
31. Meshcheriakov A. N. Ancient Japan: Buddhism and Syntoism. Moscow, Nauka Publ., 1987, 192 p. (In Russ.)
32. Surowen' D. A. Early form of state and first political associations in ancient Japan. In: Problems of the history of society, state and law. Iss. 6. Ekaterinburg, UrGluU Publ., 2019, pp. 110–268. (In Russ.)
33. Basic records of ancient matters, in 10 scrolls. Basic records of ancient matters of past centuries, scrolls 1st–10th [Web resource]. URL: <http://www.h4.dion.ne.jp/~munyu/kujihonki/kujiki.htm> (accessed July 12, 2018). (In Japanese)
34. Mori Kiyoto. Japanese new history. Tokyo, Kinseisha Publ., 1962, 366 p. (In Japanese)

35. Grachiov M. V. Shinto: the path of the Japanese gods. Vol. 2. Saint Petersburg, Hyperion Publ., 2002, pp. 170–176. (In Russ.)
36. “Genealogy with investigation and commentaries” explanatory note, extract. In: Shinto big series editing society, editing publication Shinto big series classic 13 [Web resource]. URL: <http://www.max.hi-ho.ne.jp/m-kat/kanntyu-keizu/23-nukigaki-hoakari-takakurazi.htm> (accessed July 12, 2018). (In Japanese)
37. Ishida Ichirō. Myths and history. Tokyo, Sinchōsha Publ., 1960, 54 p. (In Japanese)
38. Ermakova L. M. Speeches of Gods and songs of people: ritual-mythological origins of Japanese literary aesthetics. Moscow, Oriental literature Publ., 1995, 272 p. (In Russ.)
39. Surowen’ D. A. 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 of North-Eastern Federal University. Series Epic studies*. 2018, no. 3, pp. 63–91. – DOI : 10.25587/SVFU.2018.11.16941. (In Russ.)
40. Newly collected records of clans and surnames. In: Saeki Arikiyo. Research of Newly collected records of clans and surnames. Tokyo, Yoshikawa kobunkan Publ., 1962, pp. 149–350. (In Japanese)
41. Newly collected records of clans and surnames, in 30 scrolls (Saeki Arikie. Research of Newly collected records of clans and surnames. The original text. Tokyo, Yoshikawa kobunkan, 1962 [Web resource]. URL: <http://www.h4.dion.ne.jp/~munyu/sujroku.html> (accessed July 12, 2018). (In Japanese)
42. Kojiki: Records of ancient matters: scroll 1st. Vol. 1. Saint Petersburg, Shar Publ., 1994, 320 p. (In Russ.)
43. Records of ancient matters (The complete collection of Japanese classical literature). Tokyo, Shōgakkan Publ., 2001, 464 p. (In Japanese)
44. The document of the Takahashi family. In: Bang Nobutomo. Analyze and commentaries of The document of the Takahashi family. Tokyo, Ōokayama shoten kankō Publ., 1931, (4, 2, 2), 279 p. (In Japanese)
45. Yata-garasu’s legs – actually three of them, part 5 [Web resource]. URL: <http://www.kenkenfukuyo.org/reki/ormoru/yatagarasu/yatagarasu05.html> (accessed May 15, 2015). (In Japanese)
46. Kogoshūi: Gleanings from Ancient Stories. Tokyo, Meiji Japan Society Publ., 1926, 120 p.
47. Yata-garasu’s legs – actually three of them, part 9 [Web resource]. URL: <http://www.kenkenfukuyo.org/reki/ormoru/yatagarasu/yatagarasu05.html> (accessed May 15, 2015). (In Japanese)
48. A chronicle of gods and sovereigns, scrolls 1st–3rd. In: A chronicle of gods and sovereigns with comments and interpretation. Tokyo, Meiji-shoin Publ., 1925, 304 p. (In Japanese)
49. Kitabatake Chikafusa. A chronicle of gods and sovereigns: Jinnō-shōtōki. Transl. by Paul Varley. New York, Columbia university press, 1980, 300 p.
50. Surowen’ D. A. Legal status of stateless persons in ancient Japanese law: *bemin* in the 4th to mid – 7th centuries. *Pravo. Zakonodatel’s tvo. Lichnost’*. 2012, no. 2 (15), pp. 18–29. (In Russ.)
51. Surowen’ D. A. 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. Seriya 2: Gumanitarnye nauki*. 1999, iss. 2, no. 13, pp. 89–113. (In Russ.)
52. Abolmasov A. P., Nemzer L. A., Serebryakov V. Ya., Mikushkin V. I. Dictionary of geographical names readings of Japan. Moscow, ID “Muravei-Gaid” Publ., 1998, 688 p. (In Russ.)
53. Surowen’ D. A. Legal status of stateless persons in ancient Japanese law: *seikō* in the 1st to 3rd centuries. *Pravo. Zakonoda-tel’s tvo. Lichnost’*. 2012, no. 1 (14), pp. 14–22. (In Russ.)
54. Japanese-Russian dictionary. Moscow, Russkii yazyk Publ., 1984, 696 p.
55. Basic records of ancient matters of past centuries. In: My book The Basic records of ancient matters of past centuries [Web resource]. URL: https://miko.org/~uraki/kuon/furu/text/sendaiukuji/sendaiukuji_top.htm (accessed March 19, 2020). (In Japanese)
56. Kapul N. P., Kirilenko V. F. Dictionary of readings of Japanese names and Surnames. Moscow, Russkii yazyk Publ., 1990, 536 p. (In Russ.)
57. Furuta Takehiko. The Jimmu’s songs and ballads revived [Web resource]. URL: www.furuta-sigaku.jp/jfuruta/jimmuj.html (accessed May 15, 2015). (In Japanese)
58. Shinsen Shojiroku: Newly drawn up lists of clans, 815 AD. In: Shinto: the path of Japanese gods. Vol. 2. Saint Petersburg, Hyperion Publ., 2002, pp. 177–193. (In Russ.)
59. The Sumiyoshi Shinto shrine records. Kurita Hiroshi. Historical investigation of The Sumiyoshi Shinto shrine’s records on Gods era. In: Miscellanea of master Ritsuri. Ed. Kurita Tsutomu. Vol. 1, part 2. Tokyo, Yoshikawa kobunkan Publ., 1901, pp. 1–93. (In Japanese)

60. The Sumiyoshi Shinto shrine records. In: Research of Sumiyoshi-taisha-shindai-ki. Comp. Tanaka Takashi. Collection 7th, Zushokankokai [Web resource]. URL: <http://kamnavi.jp/sumiyosi/index.htm> (accessed August 22, 2018). (In Japanese)
61. Shinto: the path of Japanese gods. Vol. 2. Saint Petersburg, Hyperion Publ., 2002, 496 p. (In Russ.)
62. Ito Yoshiaki. The way where Jimmu came to. Higahsi-ōsaka, Furuta shigaku-no kai Publ., 2005, 68 p. (In Japanese)
63. Ishonokami Shinto shrine's brief records. In: Ishonokami Shinto shrine [Web resource]. URL: <http://kamnavi.jp/mn/nara/isokami.htm> (accessed March 21, 2020). (In Japanese)
64. Edwards Walter. Mirrors on Ancient Yamato: The Kurozuka kofun discovery and the question of Yamatai. *Monumenta Nipponica*. 1999, vol. 54, no. 1, pp. 75–110. (In Russ.)
65. Mescheryakov A. N., Grachev M. V. History of ancient Japan. Saint Petersburg, Hyperion Publ., 2002, 512 p. (In Russ.)
66. Mescheryakov A. N., Grachev M. V. History of ancient Japan. Moscow, Natalis Publ., 2010, 544 p.
67. Brooks Timothy. Early Japanese Urbanism. A Study of the Urbanism of Proto-historic Japan and Continuities from the Yayoi to the Asuka Periods. Sydney, University of Sydney Publ., 2013, 95 p.
68. Koji Mizoguchi. Nodes and edges: a network approach to hierarchisation and state formation in Japan. *Journal of anthropological archaeology*. 2009, no. 28, pp. 14–26.

УДК 398.22(=353.3)
DOI 10.25587/x3217-7539-4755-q

Е. А. Гогиашвили

Тбилисский государственный университет им. И. А. Джавахишвили

ОБРАЗ КОНЯ В ГРУЗИНСКОМ СКАЗОЧНОМ ЭПОСЕ В КОНТЕКСТЕ СРАВНИТЕЛЬНОЙ МИФОЛОГИИ

Аннотация. В грузинском сказочном эпосе встречается большое количество сюжетов, которые широко распространены в странах ближнего Востока и Европы. По сюжетному указателю Аарне-Томпсон-Утер конь-чародей встречается в разных типах грузинских волшебных сказок, особенно в типах ATU314 *Золотистый конь*, ATU530 *Принцесса на стеклянной горе* и ATU531 *Ясновидящий конь*. Целью статьи является выявление связей сказочных и эпических мотивов, которые содержат общие мифологические черты в образе волшебного коня. Исследование этих мотивов выясняет типологическое и семантическое сходство сказочных фигур с мифологическими божествами.

Настоящая статья ориентирована на сравнительное изучение фольклорных сюжетов. Основные методы: структурный анализ и сравнительно-типологический метод. Важно сравнить диахронические элементы устных повествований с определенными трансформациями эпоса и сказки. Для структурного и сравнительно-типологического анализа мифопоэтических символов в сказочном эпосе опорой служат основные положения работ «Морфология сказки» и «Исторические корни волшебной сказки» В. Я. Проппа. Для выявления основных черт содержания использованы культурологические и этнографические труды.

В результате исследования установлено, что, в отличие от литературного эпоса, устная сказка еще сохранила отдаленную связь с мифологическими представлениями о звере как о чудесном помощнике человека, основанными на древних тотемистических верованиях. Мифическое происхождение сказочного коня, в первую очередь, олицетворяется в обладании им четырех стихий, проявляющихся в его огненной и крылатой сущности, а также тесной связью с землей и водным миром. Волшебный конь сказок полностью проявляет все детали своего мифического происхождения.

Символика коня в мифическом аспекте весьма знакома фольклористам, но сопоставление разных жанров фольклора на примере грузинского материала дает возможность выяснить взаимосвязи сказочных, эпических и мифологических мотивов в междисциплинарном аспекте.

Сюжеты волшебных сказок как грузинской народной прозы, так и тех культурных особенностей, которые касаются взаимоотношений эпических традиций кавказцев и других народов мира, создают широкое поле исследования для текстуального анализа.

Ключевые слова: фольклор; мифология; этнология; сказка; эпос; конь; солнце; волшебство; обряд; культ; аграрные божества.

Е. А. Gogiashvili

The horse image in Georgian fairytales and epic narratives in context of comparative mythology

Abstract. Georgian folktales and epic narratives contain a large number of fairy-tale motifs widespread in the Middle East and Europe. The magic horse appears in different types of Georgian folktales, especially in types ATU 314 Goldener, ATU 530 The princess on the glass mountain, and ATU 531 The clever horse. The horse as a wonderful helper is found in fairy tales and epic narratives of the world. The goal of the paper is research of folk narratives containing common mythological motifs of a magic horse to bring together the materials interesting for folktale and epic studies. The results obtained by examination of the mythological image of a horse will reveal typological and semantic similarity of the fairy-tale figures with mythological deities in oral narratives.

ГОГИАШВИЛИ Елена Анзоровна – доктор филологии, доцент, каф. фольклористики, Институт истории грузинской литературы Тбилисского государственного университета им. И. А. Джавахишвили, Тбилиси, Грузия.

Email: elene.gogiashvili@tsu.ge

GOGIASHVILI Elena Anzorovna – PhD in Philology, Asst. Prof., Department of Folkloristics, Institute of History of Georgian Literature, Ivane Javakhishvili Tbilisi State University, Tbilisi, Georgia.

Email: elene.gogiashvili@tsu.ge

The research is oriented towards a comparative study of the folkloric plots. In terms of methodology, the approaches for this paper are particularly the folklore theories as follows: structural analysis and comparative typological method. It is important, to compare the diachronic elements of the oral narratives with certain transformations of epics and fairytales. In some cases, when folktales show the archaic nature, there is used the methodology by V. Ya. Propp. A juxtaposition of Propp's both works *Morphology of the Fairytale* and *Historical Roots of Fairytale* is, therefore, of considerable value in the solution of the problems of mythological poetics. Cultural-historical and ethnological researches are used to uncover the essential units of the contents.

In contrast to the literary epic, the oral tale still retained a distant connection with the mythological ideas about the beast as a wonderful helper of man, based on ancient totemistic beliefs. The mythological roots of the fairy-tale horse, first of all, comes to life in its possession of the four elements, manifested in its fiery and winged nature, connected with the earth and the water world. The magic horses of the folktale completely represent all the details of its mythical origin.

The symbolism of the horse in its mythological aspect is well-known for folklorists. However, the examination of the horse symbolism in different genres of folklore on the example of Georgian folkloric material clarifies the interaction of fairy-tale, epic and mythological motifs in an interdisciplinary perspective.

The fairy-tale plots of epic narratives suggest wide field for researchers for textual analysis of both Georgian folk prose and those cultural characteristics that relate to the relationship of the Caucasian epic tradition with the world folklore.

Keywords: folklore; mythology; ethnology; folktale; epic; horse; sun; magic; ritual; cult; agrarian deities.

Введение

В грузинском сказочном эпосе встречается большое количество сюжетов, которые широко распространены в странах ближнего Востока и Европы. Грузинские волшебные сказки представляют особенный интерес для тех исследователей, которые изучают восточно-западные фольклорные параллели и мифологические аспекты сказки. Цель статьи – выявление связей сказочных и эпических мотивов, которые содержат общие мифологические черты в образе волшебного коня. Исследование этих мотивов позволяет выяснить типологическое и семантическое сходство сказочных фигур с мифологическими божествами.

Настоящая статья ориентирована на сравнительное изучение фольклорных сюжетов. Основные методы: структурный анализ и сравнительно-типологический метод. Важно сравнить диахронические элементы устных повествований с определенными трансформациями эпоса и сказки. Основой для структурного и сравнительно-типологического анализа мифопоэтических символов в сказочном эпосе послужили «Морфология сказки» и «Исторические корни волшебной сказки» В. Я. Проппа. Для выявления основных черт содержания использованы культурологические и этнографические труды В. М. Жирмунского [1], Ш. Я. Амиранашвили [2, с. 89–120], Н. А. Брегадзе [3, с. 81–91] и др.

Основным материалом исследования выбраны грузинские народные сказки о магических конях, особенно насыщенные мифическими пластами, благодаря которым удастся установить общее мифологическое начало сказочного образа коня. Для типологических сравнений в работе привлечены устные тексты сказок и легенд из абхазского, армянского, дагестанского, русского фольклора.

Образ коня-чародея встречается в разных грузинских волшебных сказках, особенно в типах АТУ314, АТУ530 и АТУ531 по сюжетному указателю Аарне-Томпсон-Утер [4]. В типе АТУ314 *Золотистый конь* помогает герою бежать от погони. В типе АТУ530 *Принцесса на стеклянной горе* конь является другом героя: младший брат в благодарность за дежурство на могиле отца получает волшебного коня; царь объявляет, что выдаст дочь только за того, кто доскачет до высокой башни, в которой она находится. Герой выполняет эту задачу и женится на царевне. Тип АТУ531 *Ясновидящий конь* представляет волшебного коня, который помогает герою на службе у царя; конь не только понимает речь своего господина, но и сам обладает даром человеческой речи; герой добывает чудесную птицу, красавицу, купается в кипяченом молоке; царь пробует тоже и погибает; герой получает красавицу и царство [5, с. 249].

Символика коня в мифическом аспекте хорошо знакома фольклористам, но сопоставление разных жанров фольклора на примере грузинского материала дает возможность выяснить взаимосвязи сказочных, эпических и мифологических мотивов в междисциплинарном аспекте.

Чудесный помощник

Сказки, в которых конь выполняет функцию чудесного помощника, широко распространены в фольклоре народов мира. В «Морфологии сказки» В. Я. Проппа при изучении функции помощника установлено, что в схеме волшебной сказки лишь только конь является универсальным помощником, который, в отличие от других персонажей (частичных помощников и специфических помощников), в силах выполнять все функции помощника: 1) пространственное перемещение героя, 2) устранение беды или недостачи, 3) спасение от преследования, 4) решение трудных задач, 5) трансфигурация героя [6, с. 89].

В сравнительно-исторических очерках В. М. Жирмунский отмечает, что в богатырских сказках коню, как волшебному помощнику, отводится особенно значительное место. В сказках тюркских и монгольских народов конь может менять свой облик, превращаясь в звезду, птицу или муху; встряхнувшись, он оборачивается паршивым маленьким жеребенком; указывает предназначенную невесту герою; предупреждает об ожидающих препятствиях на пути и подсказывает, как преодолеть эти препятствия; переносит героя на край света; воскрешает убитого героя живой водой или выносит его из подземной темницы [1, с. 24].

В своей фундаментальной статье об эпических жанрах фольклора народов Дагестана Ф. А. Алиева пишет: «Характерно, что и в сказках народов Северного Кавказа (адыгов, осетин, чеченцев и ингушей и др.) конь из помощников героя играет самую значительную роль. Конь в них проявляет сходство с конями эпических героев: он умеет разговаривать, подсказывает герою, как себя вести в ходе поединка, как следует поступить, помогает в выполнении трудных поручений. Необычными качествами наделен и новорожденный жеребенок. Необычность коня, проявившаяся сразу после его рождения, – характерная черта для сказок многих народов Кавказа» [7, с. 245].

В средневековой грузинской литературе конь играет не менее важную роль, чем в народных сказках и сказаниях. Как главный боевой атрибут героя, конь соответствует реальным условиям воинской жизни. В поэме Шота Руставели «Витязь в тигровой шкуре» особое внимание уделяется масти коней, они соответствуют настрою героев, трех доблестных рыцарей-побратимов. Первое появление главного героя Тариел и его черного коня представляется следующим образом:

Вдруг заметили арабы чужестранца молодого.
Опечаленный, держал он за поводья вороного.
Крупным жемчугом сверкало снаряжение верхового,
Роза инеем покрылась, как от ветра ледяного [8, с. 326].

Черный цвет ассоциируется с меланхолией героя, огорчившегося из-за разлуки со своей возлюбленной. Описание всадника относится к числу эпических клише. «В героическом эпосе, с ослаблением архаических элементов сказочной фантастики, первоначальное отождествление коня и птицы обычно рационализируется, превращаясь в поэтическое сравнение» [1, с. 26]. В литературном произведении в этих шаблонах богатырской скачки сохранилась древняя традиция сказочного полета коня:

Вдруг раздался крик у моря. Я взглянул перед собой,
Вижу: мчится гордый витязь, в руку раненный стрелой.
Он держал меча обломок, кровь текла с него струей,
Он выкрикивал угрозы, вызывал врага на бой.
Вороным конем он правил – тем, которым я владею.
Конь летел, подобно ветру, на лету сгибая шею [8, с. 377].

В отличие от литературного эпоса, устная сказка еще сохранила отдаленную связь с мифологическими представлениями о звере как о чудесном помощнике человека, основанными на древних тотемистических верованиях.

Встреча героя с конем

Появление коня в экспозиции грузинской сказки происходит в своеобразных, твердо установленных формах, а его присутствие в начале сказки связано с различными обстоятельствами: конь может появиться перед героем у могилы его отца; иногда герой сам выбирает себе коня, заимствует его, или же спасает от гибели, и таким путем становится его хозяином. В грузинских

сказках самой распространенной является встреча героя с рысаком или всадниками, происходящая у отцовской могилы. По сюжету грузинской сказки «Царский сын и безбородый балаечник», отец просит сыновей перед смертью подежурить у его могилы три ночи. После отказа старших братьев за выполнение отцовского желания берется младший сын. Он в первую ночь побеждает всадника в белой одежде, а в последующие – всадников, одетых в черное и красное [9, с. 43].

В сказках кавказских и русских народов появление всадников происходит по-разному. В абхазской сказке «Хианчук – сын Лагу» кони сами приходят без всадников или спускаются с небес вместе с облаками [10, с. 80–81]. В русской сказке «Сивка-бурка» отец сам выходит из могилы и свистом подзывает коня [11, с. 233]. Этот конь – подарок благодарного отца, с помощью которого герой выполняет сложные поручения и завоевывает царскую дочь.

Для поэтики сказки характерно детальное описание встречи героя с конем, а также выделение двух категорий – коня «агрессивного» и коня «неагрессивного». Выбор предназначенного герою коня из табуна, укрощение необъезженного жеребца принадлежат к сюжетному канону сказки, в котором появляется «агрессивный» конь. Сказочному герою нужен именно такой конь, с помощью которого можно совершить назначенный ему богатырский подвиг. Выбор и поимка коня являются испытанием силы героя и вместе с тем испытанием и самого коня. «Неагрессивный» же конь сам предлагает помощь герою. Существуют также сказки, в которых «агрессивная» и «неагрессивная» природа коня смешивается в одном образе. Это подтверждается фрагментом из грузинской народной сказки «Большой орел и охотник». В этой сказке имя коня – Твалчита Раши. Слово «раши» происходит от Рахш, имени знаменитого богатырского коня Рустама из «Шахнаме». «Раши» в грузинском фольклоре принял общее значение сказочного коня. Твалчита – грузинское имя лошади, переводится как «конь с птичьими глазами». Фрагмент:

«Вижу, храбрый ты, смекалистый. Приведи мне раши Твалчиту из табуна моего заклятого врага девятиголового дэва. Отпущу тогда тебя на все четыре стороны.

Снова пошёл юноша к дочери дэва.

– Трудное дело дал тебе мой отец, но ты не горюй. Попроси у него девять уздечек, девять алмазных удил, алмазную цепь и седло. Твалчита – самый быстрый из всех крылатых коней – никому в руки не даётся, но мы попробуем изловить его.

Утром юноша попросил у дэва девять уздечек, девять алмазных удил, алмазную цепь, седло и отправился вместе с девушкой на горное пастбище. Там пасся табун девятиголового дэва.

Девушка достала из кармана красное яблоко и молвила:

– В час нужды взываю к вам, явитесь, красные великаны!

Тотчас предстали перед ней девять рослых красных великанов. Указала она им на раши Твалчиту, дала им уздечки, удила и велела поймать его.

А Твалчита травку пощипывает да по сторонам косится, не подкрадывается ли к нему кто.

Только приблизились красные великаны, Твалчита взвился на дыбы и раскидал их копытами.

Опечалилась девушка, заплакала. Если красные великаны не изловили Твалчиту, разве справиться с ним сыну человека! Жалко ей смелого юношу. Вынула она острый нож и говорит ему:

– Если ты погибнешь, и я жить не стану!

Обнялись они, распрощались и пошёл юноша изловить раши.

Твалчита всё слышал и всё видел.

– Не хочу я вашей смерти, – сказал он. – Идите садитесь на меня, умчу вас, куда пожелаете.

Девушка и юноша подбежали к раши, обняли его за шею, расцеловали в оба глаза.

– Вези нас в мой родной край, – сказал юноша.

Вихрем взвился Твалчита в небо, понёсся, как поток в ущелье, как ветер в горах» [12].

Мифические черты сказочного коня

Мифическое происхождение сказочного коня, в первую очередь, отражается в обладании им четырех стихий, проявляющихся в его огненной и крылатой сущности, а также в тесной связи с землей и водным миром. Волшебный конь юго-кавказских сказок полностью проявляет все детали своего мифического происхождения: заключен в конюшню (что по мифической символике отождествляется с подземельем, тьмой, преисподней), его имя – огненный, он способен

летать и сражаться с морским конем. Грузинская сказка «Конь чародей» [13, с. 42] и армянская «Огненный конь» [14, с. 80] – соответствующие тому образцы. Обе сказки имеют одинаковый сюжет, широко распространенный в фольклоре народов Евразии: герой с помощью умного коня преодолевает все препятствия на своем пути. В этих сказках очевидна связь сказочного коня с водой, особенно в тех эпизодах, в которых описывается поединок коня героя с морским конем: «Юноша остался на берегу, а конь вошел в море. Через некоторое время на морской поверхности появилась кровь. Юноша ждал коня, но тот опоздал. Вдруг появился огненный конь...» [13, с. 42].

В древних верованиях коня также связывали с водой. В греческой мифологии Посейдон был защитником лошадей и быков. Поскольку он был Богом вод, он также был покровителем растительности. Согласно мифу, Посейдон решил соблазнить Деметру в Аркадии. Желая избежать его преследования, Деметра превратилась в кобылу, Посейдон принял облик лошади и добился своего, после чего родился конь Арион. Древнейший Посейдон связан с индоевропейским зооморфным демоном плодородия, выступавшим в облике коня или быка, и таким образом сближается с неиссякаемой порождающей силой земных недр, а значит, и с водной стихией [15, с. 323].

В мифологических сюжетах индоевропейских народов огненный конь совмещает атрибутику целого ряда божеств, или же является субстанцией божеств, связанных с огнем, громом и молнией. В старо-индийской мифологии, в образе двух коней, представлены мифические близнецы – Ашвины, которые пересекают небосвод в золотой колеснице солнечного бога Сурьи [16, с. 144]. С конями связаны Диоскуры в греческой мифологии, они обеспечивают смену дня и ночи, совмещая функцию спасения [17, с. 382–383]. У индоевропейских народов общим является представление о солярных божествах, восседающих в военных колесницах с лошадиной упряжью, так же как Гелиос – в греческой мифологии, и богиня зари Ушас и бог солнца Сурья со своими семью лошадьми – в старо-индийской [18, с. 478]. В славянской мифологии бог грозы Перун представлен в колеснице, или же в виде всадника; то же самое у балтийцев – Перкунас, который гонится за противником по небу на колеснице, каменной, огненной, иногда железной, красной, запряженной парой коней [19, с. 304]; а у греков – Пегас, подносящий Зевсу гром и молнию [20, с. 296].

Огненная природа коня также хорошо проявляется в фольклоре неиндоевропейских народов (например, в монгольском, казахском), а грузинские слова *цхени* ‘конь’, *цецхли* ‘огонь’, *цхели* ‘горячий’, *сицоцхле* ‘жизнь’, имеют происхождение от одного корня – «огонь». В понятиях дохристианских грузин конь также связывался с солнцем. Интересные данные содержат и археологические материалы, в которых изображены лошади. По исследованиям искусствоведов, на протяжении долгого времени лошадь входит в тематику грузинского искусства и затем встречается в позднеантичном искусстве, в котором сакральное изображение лошади в эпоху бронзы под влиянием маздеизма понимается как божественное олицетворение Митры [2, с. 60].

В религиях народов Древнего мира прослеживается связь между культами солнца и покойника. В Вавилонии солнце считалось и владыкой подземелья, носителем не только жизни, но и смерти. По понятиям египтян, солнце каждую ночь возвращалось в страну мертвых, там слушало мольбы покойников. Египтяне клали в гробницы своих покойников изображения солнца [21, с. 421]. Считается, что культ солнца слился с культом умирающих и воскрешающих богов. По представлениям грузин, солнцем мертвых считается заходящее солнце [3, с. 90].

Сказочный конь по своей природе хтонический и крылатый, и его связь со стихиями воды и огня В. Я. Пропп расценивает вторичным явлением в своей работе «Исторические корни волшебной сказки» [22, с. 293]. В. М. Жирмунский замечает: «В мифе и сказке, вобравшей в себя элементы мифа, кони часто бывают крылатыми. В древнегреческих сказаниях крылатыми конями владели полумифические герои Персей и Беллерофонт; христианская легенда, продолжая античную традицию, приписывала крылатого коня победителю дракона святому Георгию. Героический эпос тюркоязычных народов сохранил образ крылатого коня – “тулпара”. Крылатым тулпаром является чудесный конь Алпамыша Байчибар: крылат и Гират, знаменитый конь народного героя Кёроглы (Гороглы). Кроме того, Гират – водяной конь, вышедший из озера (или из моря). Крылья у коня находятся под мышками, они зеленые, размером в “три с половиной

аршина” и разворачиваются во время богатырской скачки, которая превращается, как в эпизоде состязания коней (байги) в “Алпамыше”, в волшебный полет» [1, с. 26]. В отношении северокавказских сказок Ф. А. Алиева замечает: «Мотив летящего как ветер коня приближен к мотиву коня, превращенного в птицу или летящего как птица. И эта ассоциация, возможно, показывает, что старые зооморфные образы еще не забыты и традиция превращения в летящую птицу ассоциируется с превращением коня в летящий ветер» [7, с. 249].

Благодаря сравнительному методу и междисциплинарному изучению, исследование сказочного эпоса не только преследует теоретический анализ мотивов, но также занимается этнологическими вопросами. Сходство сказочных сюжетов с обычаями, обрядами и представлениями исследуется давно. В создании сказки присутствовала не только фантастическая, но и бытовая религиозная реальность, хотя содержание по мере ее развития изменялось. Это наблюдение стало центральным тезисом в теории ритуалов В. Я. Проппа и Пьера Сентива. «Сказка сохранила следы очень многих обрядов и обычаев: многие мотивы только через сопоставления с обрядами получают свое генетическое объяснение» – сформулировал В. Я. Пропп и там же отметил, что между сказкой и обрядом имеются различные формы отношений, различные формы связи [22, с. 119]. Пьер Сентив выразил это чуть поэтично: «Фольклористика изучает традиции и должна, следовательно, и приведя в порядок, их составляющие, дать объяснение их природы и сущности... Народные традиции нельзя сравнивать с зарытым сокровищем. Это накопление различных богатств, бесконечная передача тысяч и тысяч творческих находок, способностью к которым одарены народы цивилизованных наций. Золотая цепь традиций не покоится втуне в опечатанном ларце, но как же чудесно, как звезды, совершает свое вечное движение» [23, с. 524].

В религиях народов древнего мира прослеживается ритуал приношения коня в жертву богам. В древнеиндийской мифологии присутствует мотив сотворения мира из частей коня при его жертвоприношении. Этот мотив сохранен и в сказках. В одной грузинской сказке конь *Шавчита* спасает героиню от смерти, а после этого готов принять смерть (имя Шавчита переводится из грузинского языка как «черная птица»). После смерти коня на частях его тела возникает храм:

«Вот подняли красавицу вместе с постелью и ребенком и несут в печь, а Шавчита учуял недоброе, рвется, рвется, оторвал ногу, осталась она на привязи. Понесся конь на трех ногах. Вот-вот мать с ребенком в печь бросят, а он прилетел, схватил их вместе с постелью и унес далеко в горы.

Сложил Шавчита свою ношу на одной высокой горе и говорит красавице:

– Не слуга я тебе о трех ногах. Убей меня, поставь по трем сторонам по одной ноге, а в середине голову. Стань на голову и скажи: “Во имя правоты и честности моего коня да будет здесь храм, достойный службы и преданности его!”

Плачет женщина, плачет, убивается: “Как мне своею рукою тебя убить!”

Не отстал Шавчита, настоял на своем.

Взяла она нож, убила его, поставила, как он велел, три ноги по трем сторонам, а в середине голову, стала на голову и сказала:

“Во имя правоты и честности моего Шавчиты да будет здесь храм, достойный службы и преданности его”.

Как сказала, так и исполнилось.

Такой чудесный храм поднялся вдруг на останках бедного Шавчиты, что только бы смотреть да радоваться.

Тут же и дом для жилья, тут же и родник с ключевой водой. Увидели тот храм какие ни есть на свете звери да животные, приходят, служат матери с ребенком» [9, с. 121].

Привлекает внимание также связь между жертвоприношением лошади и культом покойника. Среди грузин был распространен обычай погребения лошади вместе с покойником, о чем свидетельствуют как археологические, так и этнографические материалы. Пережиток этого обычая в виде символического отображения сохранялся в быту почти до недавнего времени. Как видно из многочисленного этнографического материала, жители различных уголков Грузии во время выполнения похоронных обрядов особое внимание уделяли лошади покойника и

конским скачкам. На основе грузинского этнографического материала Н. Брегадзе установила связь между культами земли и покойника, с другой стороны, солнца и покойника, с третьей – лошади и покойника, четвертой – солнца и земли, с пятой – солнца и лошади: «Следовательно, исходя из вышесказанного, покажется естественным, что праздник лошади, культового животного аграрного божества – солнца, связанного также с культом покойника, слился с земледельческим праздником» [3, с. 91].

Ссылка на реальность обычно подтверждается тем фактом, что испытания, фигурирующие в сказках, могут быть восприняты как следы обычаев и действий, которые когда-то служили для регулирования общественной жизни. Многие из невыполнимых задач и непреодолимых препятствий, с которыми сталкиваются главные герои сказок, относятся к ритуальным испытаниям, которые молодой человек должен был пройти, чтобы быть принятым и уважаемым как полноправный член общества. Испытания, которые проходят сказочные герои, указывают на реальность инициации: введение молодежи в группу взрослых через социальную изоляцию.

Мифы были связаны с порядком, объясняют что-то, приписывая этому неизменное, естественное, космическое значение и, таким образом, устанавливая коллективные отношения. В сказках принципиально иная концепция. Они диаметрально противоположны отношениям, засвидетельствованным в мифах. Сказки предлагают альтернативу, даже противоположность коллективно мотивированному мифическому мышлению: они не хотят быть правдивыми историями о контекстах большого мира и осмысленно прорабатывать коллективный опыт, предоставляя строго обязательные модели ориентации. Сказки служат примером индивидуализации и эмансипации. Они предлагают освобождение от ограничений, которым подчиняется мифический герой, и стремятся к положительному финалу.

Заключение

Исходя из вышесказанного, очевидно, что устная сказка сохранила связь с мифологическими представлениями о коне как о чудесном помощнике человека. В средневековом грузинском литературном эпосе конь является главным боевым атрибутом героя и соответствует реальным условиям воинской жизни. Его масть и внешность представляют собой поэтическую и идейную метафору. В народных грузинских сказках внешность и природа сказочного коня не метафора, а манифестация древних верований, основанных на мифологических воззрениях. В волшебных сказках в образе коня сказывается его мифическое происхождение: он огненный, крылатый и тесно связан с землей и водным миром. Соответственно обладает четырьмя стихиями и тем самым сближается со своим мифическим прообразом.

Наличие в сказке мифопоэтических сюжетов и отдельных мотивов – явление обычное, хотя в большинстве случаев утеряны древнейшие контексты, и они приобретают новое значение. Можно с уверенностью сказать, что в сказках, в т. ч. и в юго-кавказских сказках, образ коня-помощника вообрал в себя элементы древнейших мифических пластов.

Сюжеты волшебных сказок создают широкое поле исследователям для текстуального анализа как грузинской народной прозы, так и тех культурных особенностей, в которых отражаются взаимосвязи кавказского фольклора с творчеством других народов мира.

Литература

1. Жирмунский В. М. Народный героический эпос : Сравнительно-исторические очерки. – Москва : Гос. изд-во худ. лит-ры, 1962. – 437 с.
2. Амиранашвили Ш. История грузинского искусства. – Москва : Искусство, 1950. – 459 с.
3. Брегадзе Н. А. К вопросу о характере одного из грузинских народных календарных праздников («Тедороба») // Вопросы этнографии Грузии. – 1970. – № 15. – С. 81–91.
4. The types of international folktales : a classification and bibliography ; based on the system of Antti Aarne und Stith Thompson. Enlarged by Hans-Jörg Uther. I. – Helsinki : Academia Scientiarum Fennica, 2004. – 619 с. (На англ. яз.)
5. Курдованидзе Т. Д. Сюжеты и мотивы грузинских волшебных сказок (Систематический указатель по Аарне-Томпсону) // Литературные взаимосвязи. – Тбилиси : Мецниереба, 1977. – С. 240–263. (На грузинском яз.)

6. Пропп В. Я. Морфология сказки. – Ленинград : Academia, 1928. – 153 с.
7. Алиева Ф. А. Образ коня в эпических жанрах фольклора народов Дагестана // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. – 2016. – № 23(1). – С. 243–249. – DOI : 10.22162/2075-7794-2016-23-1-243-249.
8. Руставели Ш. Витязь в тигровой шкуре / пер. К. Д. Балмонта, П. А. Петренко и Н. А. Заболоцкого. – Ленинград : Советский писатель, 1988. – 493 с.
9. Умикашвили П. Народная словесность. – Тбилиси : Литература да хеловнеба, 1964. – 300 с. (На грузинском яз.)
10. Абхазские сказки. Ред. М. Чиковани. – Тбилиси : Накадули, 1969. – 165 с. (На грузинском яз.)
11. Народные русские сказки / сост. А. Н. Афанасьев. – Москва : Правда, 1982. – 576 с.
12. Детские сказки. Онлайн-журнал лучших сказок для детей [Электронный ресурс]. URL : <https://rapinsait.ru/skazki/bolshoj-orel-i-ohotnik-gruzinskaja-skazka/> (дата обращения : 15.03.2021).
13. Народная словесность / ред. М. Чиковани. – Тбилиси : Изд-во академии наук ССР Грузии, 1956. – 336 с. (На грузинском яз.)
14. Армянские сказки / ред. З. Алексидзе. – Тбилиси : Накадули, 1976. – 296 с. (На грузинском яз.)
15. Лосев А. Ф. Посейдон // Мифы народов мира. Т. 2. – Москва : Советская энциклопедия, 1992. – С. 323–324.
16. Топоров В. Н. Ашвины // Мифы народов мира. Т. 1. – Москва : Советская энциклопедия, 1991. – С. 144–145.
17. Тахо-Годи А. А. Диоскуры // Мифы народов мира. Т. 1. – Москва : Советская энциклопедия, 1991. – С. 382–383.
18. Топоров В. Н. Сурья // Мифы народов мира. Т. 2. – Москва : Советская энциклопедия, 1992. – С. 477–478.
19. Иванов В. В., Топоров В. Н. Перкунас // Мифы народов мира. Т. 2. – Москва : Советская энциклопедия, 1992. – С. 303–304.
20. Тахо-Годи А. А. Пегас // Мифы народов мира. Т. 2. – Москва : Советская энциклопедия, 1992. – С. 296.
21. Рубинштейн Р. И. Египетская мифология // Мифы народов мира. Т. 1. – Москва : Советская энциклопедия, 1991. – С. 420–427.
22. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. – Ленинград : Изд-во Ленинградского университета 1986. – 368 с.
23. Коккьяра Дж. История фольклористики в Европе. – Москва : Изд-во иностранной литературы, 1960. – 691 с.

References

1. Zhirmunsky V. M. Folk heroic epic. Moscow, Publ. House of fine literature, 1962, 437 p. (In Russ.)
2. Amiranashvili Sh. History of Georgian Art. Moscow, Isskustvo Publ., 1950, 459 p. (In Russ.)
3. Bregadze N. For the question of characteristics of one Georgian folk Festival (“Tedoroba”). *Ethnography of Georgia*. 1970, no. 15, pp. 81–91. (In Russ.)
4. The types of international folktales: a classification and bibliography; based on the system of Antti Aarne und Stith Thompson. Enlarged by Hans-Jörg Uther. I, II, III. Helsinki, Academia Scientiarum Fennica Publ., 2004, 619 p.
5. Kurdovanidze T. D. Plots and motifs of Georgian magic tales, based on the Index by Aarne-Thompson. *Literature Researches*. Tbilisi, Metsniereba Publ., 1977, pp. 240–263. (In Georgian)
6. Propp V. Ya. Morphology of the fairytale. Leningrad, Academia Publ., 1928, 153 p. (In Russ.)
7. Alieva F. A. The image of the horse in the epic genres of folklore of the peoples of Dagestan. *Bulletin of the Kalmyk Institute for Humanities of the Russian Academy of Sciences*. 2016, vol. 23, iss. 1, pp. 243–249. DOI: 10.22162/2075-7794-2016-23-1-243-249. (In Russ.)
8. Rustaveli Sh. The Man in the Panther’s Skin. Transl. by K. D. Balmont, P. A. Petrenko, N. A. Zabolotsky. Leningrad, Sovetskii pisatel’ Publ., 1988, 493 p. (In Russ.)
9. Umikashvili P. Folk narratives. Tbilisi, Literatura da khelovneba Publ., 1964, 300 p. (In Georgian)
10. Abkhazian folktales. Ed. M. Chikovani. Tbilisi, Nakaduli Publ., 1969, 165 p. (In Georgian)

11. Russian folktales from the Collection of A. N. Afanasev. Moscow, Pravda Publ., 1982, 576 p. (In Russ.)
12. Fairytales for kids. Online-magazin of best fairytales for kids [Web resource]. URL: <https://papinsait.ru/skazki/bolshoj-orel-i-ohotnik-gruzinskaja-skazka/> (accessed March 15, 2021). (In Russ.)
13. Folk narratives. Ed. M. Chikovani. Tbilisi, Academy of Sciences of Georgia Publ., 1956, 336 p. (In Georgian)
14. Armenian folktales. Ed. Z. Aleksidze. Tbilisi, Nakaduli Publ., 1976, 296 p. (In Georgian)
15. Losev A. F. Poseidon. In: Myths of the World. Vol. 2. Moscow, Sovetskaya Enciklopediya Publ., 1992, pp. 323–324. (In Russ.)
16. Toporov V. N. Ashvins. In: Myths of the World. Vol. 1. Moscow, Sovetskaya Enciklopediya Publ., 1991, pp. 144–145. (In Russ.)
17. Takho-Godi A. A. Dioscures. In: Myths of the World. Vol. 1. Moscow, Sovetskaya Enciklopediya Publ., 1991, pp. 382–383. (In Russ.)
18. Toporov V. N. Surya. In: Myths of the World. Vol. 2. Moscow, Sovetskaya Enciklopediya Publ., 1992, pp. 477–478. (In Russ.)
19. Ivanov V. V., Toporov V. N. Perkunas. In: Myths of the World. Vol. 2. Moscow, Sovetskaya Enciklopediya Publ., 1992, pp. 303–304. (In Russ.)
20. Takho-Godi A. A. Pegasus. In: Myths of the World. Vol. 2. Moscow, Sovetskaya Enciklopediya Publ., 1992, p. 296. (In Russ.)
21. Rubinstein R. I. Egyptian Mythology. In: Myths of the World. Vol. 1. Moscow, Sovetskaya Enciklopediya Publ., 1991, pp. 420–427. (In Russ.)
22. Propp V. Ya. Historical roots of fairytale. Leningrad, Publ. House of Leningrad University, 1986, 368 p. (In Russ.)
23. Cocchiara G. History of folkloristics in Europe. Moscow, Foreign Literature Publ. House, 1960, 691 p. (In Russ.)

УДК 398.2:81'37
DOI 10.25587/d5577-8692-5508-1

С. К. к. Алиева
Институт фольклора НАНА Азербайджана

ФУНКЦИОНАЛЬНО-СЕМАНТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ПОСЛОВИЦ В ОГУЗСКОМ ЭПОСЕ И В АЗЕРБАЙДЖАНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Аннотация. Статья посвящена изучению употребления пословиц в огузском эпосе и в азербайджанской письменной литературе. Цель настоящей статьи – выявление функционально-семантических особенностей пословиц. Ставятся следующие задачи: проанализировать материалы азербайджанской художественной литературы «Книга моего Деда Коркута» и тексты «Огузнаме», в т. ч. творчества М. П. Вагифа, С. Вургун, Б. Вагабзаде и др., выявить пословичные единицы и дать их функционально-семантическое описание по диахроническому направлению.

Новизна работы заключается в том, что впервые рассматриваются функционально-семантические особенности пословиц в комплексном подходе в эпической и литературной традиции.

Материалом для исследования являются огузский эпос «Книга моего Деда Коркута» и цикл эпических текстов по общему называнию «Огузнаме», материалы азербайджанской художественной литературы.

При анализе применены описательный, историко-сравнительный и структурно-семантический методы. Проведен историко-сравнительный и функционально-семантический анализ пословиц, выявленных в фольклорно-эпической и литературной традициях.

Анализ подтверждает, что пословицы носят в себе народные традиции и стереотипные поведенческие формулы народной мудрости. Они самостоятельно существуют в фольклорной традиции народа и как духовные ресурсы обогащают как эпическую традицию, так и художественную литературу. Пословицы наблюдаются в диахроническом плане в двух формах. В эпосе они сохраняются в оригинале или в малых изменениях. Поскольку нам известны богатые образцы пословичных изречений, зафиксированных в разные времена, эти списки пословиц нам позволят сравнить их и определить изменения в структурно-семантическом освещении. Исходя из этого диахронического анализа можно определить семантический инвариант пословиц и его разные релевантности в среде художественного текста. Сравнительный анализ пословиц такого рода также помогает для систематизации и описания изменений в функционально-семантической структуре.

Перспективы изучения пословиц в фольклорной и литературной традиции видится в том, что это позволит проследить функционально-семантические изменения в развитии художественного облика изречений в двух традициях одного народа.

Ключевые слова: фольклор; письменная литература; эпос; проблема фольклора и писателя; пословицы; фольклоризмы; фольклорные мотивы; жанр; дух народа; философская традиция; критика и юмор; поэтическая фигура.

S. K. k. Aliyeva

Functional and semantic features of proverbs in the Oghuz epic and in Azerbaijani literature

Abstract. The article is devoted to the study of the use of proverbs in the Oghuz epic and in the Azerbaijani written literature and the identification of their functional and semantic features. The purpose of this article is to look through the material both in the epic and in written fiction and give its functionally semantic description in

АЛИЕВА Севиндж Керим кызы – доктор филологии, с. н. с. отдела «Фольклора и письменной литературы» Института Фольклора Национальной Академии наук Азербайджана, Баку, Азербайджан.

E-mail: sevinc.k.aliyeva@gmail.com

ALIEVA Sevindzh Kerim kzy – PhD in Philology, Leading Researcher, “Folklore and written literature” department of the Azerbaijan National Academy of Sciences Institute of Folklore, Baku, Azerbaijan.

E-mail: sevinc.k.aliyeva@gmail.com

the diachronic direction. The novelty of the work is that for the first time the functional and semantic features of proverbs are considered in the integrated approach in the epic and literary tradition. The material for the research is the Oghuz epic *The Book of My Grandfather Korkud* and the cycle of epic texts under the general name Oghuzname, materials of Azerbaijani fine literature, including the works by M. P. Vagif, S. Vurgun, B. Vakhbade and others. The descriptive, historical-comparative and structural-semantic methods are used in the analysis. The historical-comparative and functional-semantic analysis of proverbs revealed in folk-epic and literary traditions are carried out.

The analysis confirms that proverbs carry folk traditions and stereotypical behavioral formulas of folk wisdom. They exist independently in the folklore tradition of the people and as spiritual resources, enrich both the epic tradition and fine literature. Proverbs are observed diachronic in two forms. In the epic they will be preserved either in the original or in minor changes.

As we know, the rich examples of proverbial sayings have been recorded at different times. These lists of proverbs will allow us to compare them and identify changes in structural and semantic sanctification. Based on this diachronic analysis, it is possible to determine the semantic invariant of proverbs and its different relevance in the environment of a literary text. A comparative analysis of proverbs of this kind also helps to systematize and describe changes in the functional semantic structure.

Prospects for the study of proverbs in folklore and literary traditions are seen in the fact that it will allow following functional and semantic changes therein and the development of the artistic appearance of sayings in two traditions of one people.

Keywords: folklore; written literature; epic; the problem of the folklore and writer; proverbs; folklore words; folklore motifs; genre; spirit of people; philosophical tradition; criticism and humor; poetic figure.

Введение

Пословицы как один из малых жанров фольклора имеют своеобразные формы применения в эпической традиции, в т. ч. в эпосе и в письменной литературе. Структуры пословичных изречений имеют широкое разнообразие. Они наблюдаются в эпических текстах в основном, в двух формах: в оригинале и в квазиформах. Обе формы служат для передачи образного смысла в эпосе и в художественной литературе. Как и другие образцы эпической традиции, огузский эпос «Книга моего Деда Коркута» обогащён множеством пословиц и поговорок. Пословичные изречения также часто наблюдаются в азербайджанской художественной литературе. На сегодняшний день специфичность и жанровое многообразие их структуры в фольклористике и в литературоведении изучены недостаточно.

Целью данного исследования является выявление и интерпретация образно-смысловых функций активно употребляющихся пословиц в огузском эпосе и в азербайджанской литературе. Структурные особенности и отличительные черты пословиц в огузском героическом эпосе выявлены с помощью анализа материала эпоса и целостного исследования художественной литературы. Во время исследования проблемы для достижения теоретико-методологической полноты итогов и обобщений использованы исследования известных ученых М. Иманова и К. Алиева [1, 2].

Пословично-поговорочные изречения, как и другие образцы паремнологических единиц тюркских народов, имеют большое разнообразие по форме и по содержанию. Огузский эпос и сегодня является уникальным памятником народной традиционной культуры, не имеющим аналогов в азербайджанской эпической традиции. «Книга моего Деда Коркута» включает в себя около ста единиц пословичных изречений. И многие пословичные изречения встречаются как в эпосе, так и в художественной литературе. Исследования поэтики огузского эпоса показывают, что в данном памятнике народного творчества пословицы играют активную роль. Такие изречения тесно связаны с разными ситуациями жизни народа и семантической структурой образа героя. Часто пословичные изречения в героическом эпосе употребляются для раскрытия характера образа героя.

Пословицы в эпической традиции и в эпосе

Правда заключается в том, что без фольклора письменная литература какого-либо народа была бы сухой и бесцветной. Образцы фольклора, преимущественно направленные на формирование нравственности и духовности здоровых традиций, дошли до наших дней, используя в произведениях поэтов и писателей, живших в разные периоды. Профессор К. Намазов в своих

исследованиях показывает, что в эпических видах устной народной литературы Азербайджана нашли свое отражение вопросы, которые преследуют серьезные общественно-политические цели и идеи общечеловеческой сущности. Эпические произведения сформировались, концентрируясь на видах пословиц, сказок, легенд, сказаний, народных спектаклей, былин и эпосов, по единству образа и содержания [3, с. 25].

Главным показателем духовного существования любого народа является его фольклор. Сознание и интеллектуальные способности народа в самом совершенном виде хранятся во внутреннем пласте, логике фольклора. Каждый жанр фольклора представляет собой продукт эпохи. Вне зависимости от того, известен или нет их автор, они по-прежнему являются продуктом времени. Пословицы представляют собой один из таких литературных жанров. Письменная литература же содержит в себе бесчисленные образцы фольклора, переносит их из одного времени в другое, будучи большим миром, отображающим радости, печали, желания и чаяния народа, выбирает, упорядочивает и передает достойные себя высказывания из поколения в поколение. Пословицы, которые осмысливаются в качестве народной морали, народной мудрости, имеют глубокие корни. Пословицы отличаются своим внутренним разнообразием и глубоким содержанием. Верное описание жизненных событий, точность сравнений, правильное попадание в цель критики и юмора этих словесных жемчужин, отличающихся содержательным, осмысленным и плавным звучанием, представляют собой продукт проникательного наблюдения и мудрого мышления людей.

Факты, упомянутые в исследовании профессора С. Пашаева, находят свое отражение таким образом: образцы в таком бессмертном литературном памятнике азербайджанского народа, как «Китаби-Деде Коркуд», а также в «Огузнаме», которые в последние годы были изданы на родном языке, еще раз подтверждают, что содержание сыграло неоценимую роль в эволюции, формировании и развитии стихотворного размера пословиц [4, с. 34–35].

Во всех случаях пословицы концентрируют в себе статус истинного национального богатства той нации, к которой они принадлежат, становятся носителем национальных качеств. Говоря словами К. Абдуллы, «в эпосе слово и его сила проявляются, прежде всего, в предисловии» [5, с. 285]. «Дочь без примера матери наставления не примет, сын без примера отца угощение не устроит. Сын для отца все, что ему нужно; он для него как один из двух его глаз; если сын вырастет на радость, он глаз его очага» [6, с. 14]. Эти изречения, обладающие большой нравственной силой, в очередной раз показывают, что эпос «Книга моего Деда Коркута» – не только образец фольклора, но и школа просвещения. Такие качества, как вера в Аллаха, уважение к старейшине, священность отношений с родителями и старшими, а также преданность традициям, представляют собой характерные для данного эпоса качества.

Пословицы в азербайджанской литературной традиции

Азербайджанские поэты и писатели, знающие тонкости устной народной литературы и глубинные пласты национального и духовного бытия, могут добиться успешного художественного решения затрагиваемых ими тем только в том случае, если в языке и духе написанных ими произведений, наряду с творческими качествами, содержатся и фольклорные источники. С этой точки зрения, фольклорные источники в той или иной форме проявляются в художественном творчестве выдающихся представителей как классической, так и современной литературы. Наряду с этим, чрезвычайно интересно с точки зрения изучения проблемы «фольклора и писателя» уточнение литературно-исторической необходимости обращения к пословицам в произведениях поэтов, оценка литературно-эстетического своеобразия, отраженного в языке, стиле и содержании художественных произведений. Как подчеркивал академик М. Иманов, хотя проблема письменной литературы и фольклора на первый взгляд может показаться легкой темой, на самом деле, она подразумевает очень сложный комплекс отношений творчества, разные образительные языки выражения, коды выражения художественного самовыражения [1, с. 99].

У азербайджанского народа есть сильная привязанность к пословицам, занимающим в фольклоре особое место. Эта связь передавалась в основном от старшего поколения к детям и молодежи. Ссылаясь на мысли члена-корреспондента НАНА К. Алиева, можно сказать, что взаимодействие фольклора и письменной литературы, основываясь на древность, вызвана еще и необходимостью. Письменная литература не ограничилась лишь принятием форм, сюжета,

средств описания, поэтических образов, выработанных фольклором на протяжении тысячелетий, но и творчески освоила поэтику устной народной литературы. Можно с уверенностью сказать, что с момента изобретения письменности до наших дней устная народная литература, оказывая сильное влияние на письменную литературу, всегда была первостепенным источником письменной литературы. Именно поэтому историческое прошлое и будущее каждого народа обязано богатству и силе созданного им словарного запаса [5, с. 70]. Как и другие жанры фольклора, пословицы без исключений также во все времена были в центре внимания как источник письменной литературы. Начиная с Х. Ширвани, Н. Гянджеви, от произведений М. Физули, М. П. Вагифа, Г. Закира, А. А. Бакиханова, М. Ф. Ахундова, С. А. Ширвани, М. Т. Сидги, М. А. Сабира, А. Саххата, Н. Вазирова, Г. Джавида, Ю. В. Чемеңземинли, У. Гаджибекова, М. С. Ордубади, А. Джавада, Дж. Джаббарлы, С. Вургуна, Б. Вахабаде, М. Араза, А. Карима и др. неназванных нами мастеров слова идет аромат нашего фольклора. Потому что отраженные в их произведениях народные выражения, особенно пословицы, звуча как эхо наших желаний и мечтаний, размышлений, демонстрируют нам самих себя, показывают нам наше прошлое. Пословицы проникли в творчество этих мастеров, увеличили накал их произведений. Мы знаем, что они использовали пословицы в своих произведениях в качестве готового литературного материала. Но т. к. в поэзии уважаемых мастеров без души не написано ни строчки, то и используемые пословицы исходят от души и звучат искренне. Также следует отметить, что на протяжении всего творчества в произведениях наших мастеров слова, уделявших особое внимание образцам устной народной литературы, преимущественно народным выражениям – клятвам, молитвам, благопожеланиям и проклятиям, пословицам и притчам, находится человек, человеческая судьба, есть философский взгляд на мир, человечество, историю. Именно поэтому высокое место этих мастеров в истории азербайджанской письменной литературы можно объяснить их привязанностью к фольклору. Эти художники, которые всей своей сущностью связаны со своим народом, чьи сердца горят любовью к народу и родине, писали и творили в народном стиле, выражали свои мысли народными выражениями и, таким образом, связали свою поэзию с реальной жизнью. Так, в своих произведениях эти мастера широко использовали являющиеся продуктом национального мышления идиомы, фразы и афоризмы, пословицы и притчи, и даже благопожелания и проклятия. Фольклорные образцы также приходят на помощь в преодолении общественных проблем между людьми и напряженности этих проблем. Член-корреспондент НАНА К. Алиев в своих утверждениях: «... ссылаясь на фольклор, не столь сложно изучить не только историческое прошлое какого-либо народа, но и его психологию, традиции, отношение к жизни и миру. В фольклоре находит свое отражение все содержание человеческой жизни» [7, с. 257], разумеется, прав, поскольку фольклор представляет собой совершенный инструмент для обучения людей правильному отношению к событиям реальной жизни, различению добра и зла.

Как отмечалось, начиная с Н. Гянджеви и по сей день, в азербайджанской литературе поэты и писатели так или иначе использовали пословицы и притчи. Это использование осуществлялось двумя способами: либо напрямую, либо путем сохранения содержания. Несомненно, поэты и писатели начали представлять идею заимствованных из устной народной литературы пословиц, обновляющихся во все времена и содержанием, и значением в новой, иной форме в письменной литературе новой эпохи, особенно с конца XX в. Размышления в стихотворении М. Т. Сидги «Назидание моему сыну Мухаммадали» также содержат пословицы, полезные для всех молодых поколений в широком смысле слова. Эти наставления и рекомендации и в настоящее время важны для обучения подрастающего поколения.

Пословицы в поэзии Молла Панаха Вагифа

Пословица, использованная М. П. Вагифом в следующей газели, является ярким примером этих идей:

Так как поговорка в народе гласит:

«На кого надеешься, на того и обижаешься»,

Не напрасно я обиделся, а обиделся я на друга [8, с. 154].

Высказанная М. П. Вагифом пословица в его поэтической перебранке с Видади также выражает взаимное доверие между людьми:

Будь разумен, верь в двенадцать имамов,
Пользы не принесет последующее сожаление,
Точно знай, установят веса,
Деяния твои встанут пред тобою, заплачешь [8, с. 228].

Утверждавший «У каждого в мире есть Кибла», М. П. Вагиф полагал, что прививание всех этих и подобных им благородных качеств людям, особенно молодежи, происходит с помощью образцов устной народной литературы. М. П. Вагиф, воспевая пословицами такие нравственные качества, как мужество, дружба, вера, доверие, патриотизм, доброта, борьба с врагом, считает их важными условиями формирования настоящего человека. Характеризуя это сказанное нижеследующим образом, академик М. Иманов пишет, что фольклор, будучи воплощенный в отдельных жанрах текстах, вместе с тем представляет собой систему устойчивых нравственных ценностей, охватывающих все сферы народного сознания и народной жизни [9, с. 3].

Широко используемые в целом в его творчестве такие пословицы, как «На кого надеешься, на того и обижаешься», «Не принесет пользы последующее сожаление», или отраженные в нижеследующих стихах «Слов не сказать посреди недругов», «Не бывает преград на пути, когда друг идет к другу» являются воспитательными факторами, влияющими на человеческую мораль, показывающими истинный пример дружбы:

Полюбил тебя Вагиф среди избранных,
Новый ты цветок в цветнике,
Слов не сказать посреди недругов,
Отойдем-ка в сторону, Фатима! ... [10, с. 13]

Пословицы, являясь средством общения и взаимопонимания между людьми, обретают и другие определения. Читаем у аль-Фараби: «Не ищи истину во множестве. Где есть множество – там есть изъян» [8, с. 287].

Пословицы в азербайджанской литературе в XX в.

По мере знакомства с творчеством Ю. В. Чемазминли, считающего пословицы продуктом народного духа, народных верований, видим, что он очень любил фольклор и всегда использовал его в своих произведениях. Из проведенных нами исследований, также известно, что письменная литература азербайджанского народа связана с фольклором в большей степени. Наши писатели, верящие в то, что они передадут человечеству добрые мысли и добрые дела, используя эти фольклорные образцы в письменной литературе, в очередной раз подтверждают мнение профессора К. Абдуллы. А Р. Алиев исключительную роль пословиц и притч в развитии письменной литературы выразил следующим образом: «Механизм использования пословиц и притч, логика их содержания находит свое подтверждение в их осмыслении, повторении и принятии всеми, в прохождении через память и использовании всем обществом» [11, с. 107].

Ашуг Гусейн Бозалганлы в стихотворении «Доброе имя» говоривший:

Бездельница-жена состарит мужа молодого,
Настоящая жена многие беды уменьшит,
Три вещи назову, что возвысят голову человеку,
Хороший отзыв, добрый стол, доброе имя [12, с. 401],

и О. Сарывелли, призывающий молодежь словами:

Семья как строение, изначально
Его фундамента камни должны быть
Уложены правильно [12, с. 404]

– являются мастерами слова, которые обращаются к фольклорным традициям.

Взгляды Б. Вахабаде, утверждавшего, что «Пословицы – это наставления, нам их будут говорить сотни, тысячи лет» [13, с. 211], как и в свое время, и сегодня не утратили своей актуальности. Особо подчеркнем еще тот момент, что Б. Вахабаде обогащает используемые пословицы с точки зрения выражения, а также придает им некую жизненную силу, новое дыхание. Поскольку пословицы входят в стихи поэтов и писателей как готовая масса, иногда они используются как название произведения, или как морально-назидательный вывод, или как пример. Наглядный пример этого можно увидеть в стихотворении «Пусть месть взрастит тебя», написанном Б. Вахабаде в январе 1994 г., к которому сочинил музыку Васиф Адигёзалов

[13, с. 318]. Член-корреспондент НАНА К. Алиев, касаясь теоретических основ подобного творческого процесса, пишет: «Художник обращается к фольклорному наследию народа, к которому он принадлежит, и эффективно пользуется народным творчеством. В таком случае, и баяты (народные стихи), и пословица, и сказочный сюжет и живут новой жизнью, и вновь подтверждают свое богатство и сущность» [14, с. 267].

По мере знакомства с образцами письменной литературы, мы видим, что опора на фольклор, ссылка на народные выражения представляют собой неиссякаемый источник силы, определяющий существование народа. Произведения художников, обращающихся к фольклору, и сегодня в качестве средства просвещения положительно влияют на нравственность и мировоззрение подрастающего поколения, как источник художественного и эстетического вкуса, прививают молодым людям высокие нравственные качества. А народный поэт Г. Ариф, утверждающий, что «Для того, чтобы хорошо узнать каждый народ, необходимо познакомиться с его фольклором», так охарактеризовал эти мудрые изречения: «У каждой поговорки есть своя история. Наши предки неуместных слов не говорили» [15, с. 6].

Существует серьезная потребность в продолжении работы по сбору, исследованию и популяризации пословиц, как и других образцов фольклора, и эта деятельность очень полезна с точки зрения обогащения культурного наследия.

Заключение

Исследования над материалами огузского эпоса и азербайджанской художественной литературы показало, что пословицы активно участвуют в структуре художественного текста. Эти народные изречения передают меткость и афористичность народного языка и усиливают народность эпоса, обогащают художественный язык литературы.

Пословицы настолько глубоко пропитались в содержании и сущности письменной литературы, что мы всегда можем ясно увидеть это в произведениях. Обращение писателей к фольклорным источникам в своих произведениях, а также искусство употребления пословиц в письменной литературе, наряду с открытием нового направления в сфере изучения взаимосвязи азербайджанской литературы с фольклором, закладывают основу для нового исследовательского стиля. Данная наша мысль подтверждается и проведенными исследованиями. Так, профессор Дж. Гасымов отмечает, что фольклор – это истинная народная литература, отвечающая требованиям нового строя, выражающая пожелания и интересы трудящегося народа [14, с. 267]. Рост употребления пословиц в соответствии с новыми историческими условиями начался с Х. Ширвани, Н. Гянджеви и проявился в произведениях М. Физули, М. П. Вагифа, Г. Закира, А. А. Бакиханова, М. Ф. Ахундова, С. А. Ширвани, М. Т. Сидги, М. А. Сабира, А. Саххата, Н. Везирова, Г. Джавида, Ю. В. Чемеңземинли, У. Гаджибекова, М. С. Ордубади, А. Джавада, Дж. Джаббарлы, С. Вургунa, Б. Вахабаде, М. Араза, А. Карима и др. ценных мастеров азербайджанской литературы. Данная статья привлекает внимание как важная исследовательская работа с точки зрения выявления проявляющихся в творчестве художников примеров этнологического, традиционного и интеллектуального фольклора, раскрытия их индивидуальных особенностей. И из проведенного нами исследования ясно, что, наряду с другими жанрами фольклора, пословицы также сыграли значимую роль в формировании фольклоризмов в письменной литературе.

Литература

1. Иманов М. Дорога и слово. – Баку : Наука и образование, 2015. – 236 с.
2. Алиев К. Литературоведение, литературная критика. – Баку : Наука и образование, 2018. – 556 с.
3. Намазов К. Детская литература Азербайджана. – Баку : Издательство Бакинского государственного университета, 2007. – 444 с.
4. Пашаев С. История развития азербайджанского устного народного стихотворения и стихотворного размера. – Баку : Текнур, 2013. – 482 с.
5. Абдулла К. Введение в поэтику «Книга моего деда Коркута». – Баку : РС Полиграф, 2017. – 320 с.
6. Бартольд В. В. Книга моего деда Коркуда. – Баку : ЙНЭ ХХІ, 1999. – 320 с.
7. Алиев К. Проблемы современной фольклористики. – Баку : Наука и образование, 2017. – 364 с.

8. Вагиф М. П. Избранные произведения / сост. и вступл. Г. Араслы. – Баку : Восток-Запад, 2004. – 264 с.
9. Иманов М. Фольклор и мышление о государственности. – Баку : Наука и образование, 2016. – 308 с.
10. Вагиф М. П. Произведения. – Баку : Азернешр, 1937. – 204 с.
11. Алиев Р. Азербайджанская устная народная литература : современные актуальные проблемы. – Баку : 2014. – 350 с.
12. Кулиев С. Основные проблемы семейной педагогики. – Баку : Нурлан, 2005. – 416 с.
13. Вагабзаде Б. Избранные произведения. В 2 т. Т. 1 [стихи]. – Баку : Ондер, 2004. – 328 с.
14. Касумов Дж. Первый тюркологический съезд : свидетели и шекиды. – Баку : Гянджлик, 2019. – 736 с.
15. Пословицы / сост. Г. Касумзаде. – Баку : Язычы, 1985. – 690 с.

References

1. Imanov M. Road and word. Baku, Elm ve tehsil Publ., 2016, 308 p. (In Russ.)
2. Aliyev K. Literary criticism, literary criticism. Baku, Elm ve tehsil Publ., 2018, 556 p. (In Russ.)
3. Namazov G. Azerbaijan children's folklore. Baku, Publishing House of Baku University, 2007, 444 p. (In Russ.)
4. Pashayev S. Azerbaijani oral folk poetry and development history of syllable weight. Baku, Teknur Publ., 2013, 482 p. (In Russ.)
5. Abdulla K. Introduction to the Book of Dede Korkud poetics. Baku, RS Polygraphy Publ., 2017, 320 p. (In Russ.)
6. Bartold V. V. The Book of Dede Korkud. Baku, YNE XXI Publ., 1999, 320 p. (In Russ.)
7. Aliyev K. Problems of modern folklore. Baku, Elm ve tehsil Publ., 2017, 364 p. (In Russ.)
8. Vagif M. P. Selected works. Comp. and author of the foreword Hamid Arasli. Baku, Sherg-Gerb Publ., 2004, 264 p. (In Russ.)
9. Imanov M. Folklore and state thinking. Baku, Elm ve tehsil Publ., 2016, 308 p. (In Russ.)
10. Vagif M. P. Works. Baku, Azerneshr Publ., 1937, 204 p. (In Russ.)
11. Aliyev R. Azerbaijan oral folk literature: modern topical problems. Baku, ASPU Publ., 2014, 350 p. (In Russ.)
12. Guliyev S. Important problems of family pedagogy. Baku, Nurlan Publ., 2005, 416 p. (In Russ.)
13. Vahabzade B. Selected works. In 2 vol., vol. 1 [poems]. Baku, Onder Publ., 2004, 328 p. (In Russ.)
14. Gasimov J. The first Turkological congress: witnesses and martyrs. Baku, Genjlik Publ., 2019, 736 p. (In Russ.)
15. Proverbs. Comp. H. Gasimzade. Baku, Yazichi Publ., 1985, 690 p. (In Russ.)

УДК 398.22(=512.37)(575.2)
DOI 10.25587/s3817-7814-4380-x

Б. Х. Борлыкова, Б. В. Меняев, Т. В. Басанова

Калмыцкий государственный университет им. Б. Б. Городовикова

К ВОПРОСУ ИЗУЧЕНИЯ СЮЖЕТООБРАЗУЮЩИХ МОТИВОВ В ЭПОСЕ «ДЖАНГАР» (на материале сарт-калмыцкой, синьцзян-ойратской и калмыцкой версий)

Аннотация. Впервые представлен сравнительный анализ ряда сюжетобразующих эпических мотивов, характерных для сарт-калмыцкой, синьцзян-ойратской и калмыцкой версий эпоса «Джангар». Изучение сюжетобразующих мотивов, повествующих о героических коллизиях в эпосе, весьма актуально. Целью исследования является рассмотрение сюжетобразующих мотивов сарт-калмыцкой версии «Джангара» в сравнении с синьцзян-ойратской и калмыцкой версиями эпоса. Методологической основой исследования послужили принципы сравнительно-исторического изучения фольклора, теоретические положения о понятии «мотив», изложенные в работах отечественных фольклористов. Материалом для исследования послужил неопубликованный машинописный текст сарт-калмыцкой версии героического эпоса «Джангар» на языке оригинала, записанный А. В. Бурдуковым в 1929 г. от сказителя Бакхи Сарпекова. Для сравнения были привлечены опубликованные тексты песен калмыцкой и синьцзян-ойратской версий эпоса, а также личные полевые записи авторов олётской версии эпоса. Сюжеты сравниваемых песен посвящены описанию борьбы богатырей с врагами-мангасами. Прослежен ряд сходных по содержанию сюжетобразующих эпических мотивов: мотив нападения мангаса на нутук героя, мотив ломки копья богатыря (в сарт-калмыцкой версии эпоса, как и в синьцзян-ойратской, упоминаются гидронимы Или и Текес), мотив ультиматума (в сарт-калмыцкой версии, как и в синьцзян-ойратской, враг требует три ценных объекта, при этом дается право выбора), мотив богатырского поединка (в сарт-калмыцкой версии выделен мотив богатырского поединка, который, по сравнению с другими версиями эпоса, изложен очень кратко), мотив прибытия героя в родную державу (в сарт-калмыцкой версии, как и в синьцзян-ойратской, юного героя встречает ханша Авай Герел), мотив наречения именем (в сарт-калмыцкой версии героя-мальчика нарекает именем сам Джангар в присутствии всего нутука и дарит ему своего скакуна Бурхан Зерде), мотив исцеления (в сарт-калмыцкой версии исцеляет богатыря целомудренная ханша Авай Герел) и др. В результате проведенного анализа мы пришли к выводу, что мотивный фонд сарт-калмыцкой версии «Джангара» во многом схож с синьцзян-ойратской и калмыцкой версиями эпоса. Сюжетобразующие мотивы в рассматриваемых версиях эпоса не расторгимы, заключают в себе зачаток дальнейшего развития и часто конфликтное начало.

БОРЛЫКОВА Босха Халгаевна – к. филол. н., специалист отдела фольклора Калмыцкого государственного университета им. Б. Б. Городовикова, Элиста, Россия.

E-mail: borlboskha@mail.ru

МЕНЯЕВ Бадма Викторович – специалист, Калмыцкий государственный университет им. Б. Б. Городовикова, Элиста, Россия.

E-mail: bmeyaev@mail.ru

БАСАНОВА Татьяна Владимировна – старший преподаватель, Калмыцкий государственный университет им. Б. Б. Городовикова, Элиста, Россия.

E-mail: tatianabasanova@yandex.ru

BORLYKOVA Boskha Khalgaevna – Candidate of Philological Sciences, Specialist of the Folklore Department of the B. B. Gorodovikov Kalmyk State University, Elista, Russia.

E-mail: borlboskha@mail.ru

MENYAEV Badma Viktorovich – specialist, B. B. Gorodovikov Kalmyk State University, Elista, Russia.

E-mail: bmeyaev@mail.ru

BASANOVA Tatyana Vladimirovna – senior lecturer, B. B. Gorodovikov Kalmyk State University, Elista, Russia.

E-mail: tatianabasanova@yandex.ru

Ключевые слова: сарт-калмыки; олёты; Киргизия; эпос «Джангар»; А. В. Бурдуков; архивные материалы; калмыцкая версия эпоса; синьцзян-ойратская версия эпоса; мотивы; сравнительный анализ.

Благодарность: Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-012-00537 А.

B. Kh. Borlykova, B. V. Menyayev, T. V. Basanova

To the study of plot-forming motifs in the *Jangar* epic (based on the Sart-Kalmyk, Xinjiang-Oirat and Kalmyk versions)

Abstract. For the first time, a comparative analysis of a number of plot-forming epic motifs in the Sart-Kalmyk, Xinjiang-Oirat and Kalmyk versions of the *Jangar* epic is presented. The material for the research was an unpublished typewritten text of the Sart-Kalmyk version of the *Jangar* heroic epic in the original language, written down by A. V. Burdukov in 1929 from the epic teller Bakhi Sarpekov. The text consists mainly of fragments, if not three independent songs, then two without a beginning. For comparison, the published songs of the Kalmyk and Xinjiang-Oirat versions of the *Jangar* epic were used, as well as the personal field notes of the authors of the Olet version of the *Jangar* epic. The plots of the compared songs are devoted to the description of the struggle of the heroes with the enemies-*mangas*. A number of similar plot-forming epic motifs are traced: the motif of breaking the hero's spear (in the Sart-Kalmyk text of the epic, as in the Xinjiang-Oirat version, the hydronyms Ili and Tekes are mentioned); the ultimatum motif (in the Sart-Kalmyk text of the epic, as well as in the Xinjiang-Oirat version, the enemy requires three valuable objects, while giving the right to choose); the motif of the heroic fight (in the Sart-Kalmyk *Jangar*, the motif of the heroic fight is highlighted, which is very briefly stated in the comparison with other versions of the epic); the motif of the hero arrival in his home land (in the Sart-Kalmyk version, the young hero meets the Avai Gerel She-Khan, as in the Xinjiang-Oirat version of the epic); the motif of giving a name (in the Sart-Kalmyk *Jangar* the boy-hero is given the name by Jangar in the presence of all *nutuk* and Jangar gives him his horse Burkhan Zerde), the motif of healing (in the Sart-Kalmyk version, the chaste Avai Gerel She-Khan heals the hero). As a result of the analysis, interpretations and differentiating elements of some epic motifs of the Sart-Kalmyk version of the *Jangar* epic, associated with their local tradition, were established, and the similarity in the epic narration (images, motifs, plots, etc.) of the Sart-Kalmyk version with other versions was revealed, primarily with Xinjiang-Oirat (Olet) one.

Keywords: Sart-Kalmyks; Olets; Kyrgyzstan; *Jangar* epic; A. V. Burdukov; archival materials; Kalmyk version of the epic; Xinjiang-Oirat version of the epic; motifs; comparative analysis.

Acknowledgements: The reported study was funded by RFBR, project number 20-012-00537 А.

Введение

«В настоящее время науке известны, в основном, три национальные версии героического эпоса “Джангар”: калмыцкая, монгольская, синьцзян-ойратская. Из названных версий более других исследован “Джангар” в калмыцкой традиции, история собирания и изучения которого насчитывает два столетия. Первоначально “Джангар” находился в орбите научных интересов известных российских монголистов: профессора Петербургского университета А. А. Бобровникова, К. Ф. Голстунского, В. Л. Котвича и А. М. Позднеева. Они открыли научному миру героический эпос калмыцкого народа» [1, с. 3].

Весьма актуальным и значимым представляется выявление единых сюжетообразующих мотивов для исследования «генезиса и развития эпических текстов, восходящих к одной этнической традиции» [2, с. 74]. Целью нашего исследования является рассмотрение сюжетообразующих мотивов богатырской тематики (ломка копья богатыря, ультиматум, сражение, возвращение коня, расправа и др.) сарт-калмыцкого версии «Джангара» в сравнении с другими версиями эпоса (калмыцкий, синьцзян-ойратский). Методологической основой исследования послужили принципы сравнительно-исторического изучения фольклора, теоретические положения о понятии «мотив», изложенные в работах отечественных фольклористов (А. Н. Веселовского, В. Я. Проппа, А. И. Белецкого, В. М. Жирмунского, И. В. Силантьева, Е. М. Мелетинского, Б. Н. Путилова, С. Ю. Неклюдова, Е. Н. Кузьминой, Л. С. Дампиловой и др.). В статье при рассмотрении эпических мотивов мы придерживаемся идеи семантической целостности мотива, а также концепции «эпический мотив – один из элементов сюжетной схемы» [3, с. 140–142].

«Мотивы эпического повествования разворачивают мотивы базовые и могут выполнять различные функции – с одной стороны, сугубо формальную, т. е. сцеплять сегменты сюжета между собой, сопровождать основные сюжетобразующие мотивы и заполнять сюжетное повествование, а с другой – семантически значимую, т. е. вызывать дополнительные повороты или витки сюжета» [4, с. 18].

В калмыцком эпосоведении отдельные мотивы исследованы А. Ш. Кичиковым (1974, 1975, 1978, 1994, 1997), Б. Э. Мутляевой (1978, 1982), Э. Б. Оваловым (1982, 2008), Н. Ц. Биткеевым (1990), Е. Э. Хабуновой (2006), Ц. Б. Селеевой (2007, 2008), Д. В. Убушиевой (2010, 2011) и др.

Первые записи образцов фольклора сарт-калмыков и их научное исследование связано с деятельностью известного монголоведа-филолога, прекрасного знатока этнографии и разговорного монгольского языка, общественного деятеля Алексея Васильевича Бурдукова. Работая в Ленинградском государственном университете, он в 1929 г. совершил научную экспедицию к сарт-калмыкам, в то время малоизвестной ойратоязычной группе. Исследователю удалось записать у сарт-калмыков «5 былин, эпос “Джангар”, сказание о Зюнгар-хане, автобиографическое повествование былинщика Бакхи Сарпекова, около десятка разных рассказов и сказок, до 120 пословиц и поговорок, до 50 загадок, до 60 песен и благопожеланий», собрать «исторические сведения о каракольских калмыках» и т. д. [5, с. 47]. Многие образцы сарт-калмыцкого фольклора, в т. ч. эпос «Джангар», записанные А. В. Бурдуковым, были позже переведены на русский язык его дочерью Т. А. Бурдуковой [6]. В 2011 г. перевод Бурдуковой был опубликован фольклористом Т. Г. Басанговой в статье «Сарт-калмыцкая версия Джангара (текст, основные мотивы)». Исследователем был рассмотрен сюжет эпоса и проанализированы некоторые мотивы данной версии эпоса [7]. Полный текст эпоса «Джангар», записанный А. В. Бурдуковым, с подстрочным переводом опубликован Б. В. Меняевым и Б. Х. Борлыковой в журнале «Mongolica» [8].

Краткое содержание сарт-калмыцкой версии эпоса «Джангар», записанной А. В. Бурдуковым, опубликовано в 1990 г. Н. Ц. Биткеевым в книге «Эпос “Джангар”» и переиздано в 2006 г. [9, с. 22–23, 106–108]. Н. Ц. Биткеев вслед за Т. А. Бурдуковой считает, что «“Джангар” у калмыков, проживающих в Киргизии, подвергся трансформации. Произошла путаница сюжетных линий ряда поэм исконно калмыцких версий. Однако имена главных героев сохранились» [9, с. 23]. Такого же мнения придерживаются китайские исследователи Т. Тёрменке и Бу. Менке¹.

Сюжетообразующие мотивы

1. Мотив нападения мангаса на нутук² героя в сарт-калмыцком «Джангаре» является одним из сюжетобразующих мотивов, он создает конфликтную ситуацию. Захват нутука мангасами Гунан Аюл (*Гунн Аюл* букв. Трехлетнее бедствие) и Донен Аюл (*Донн Аюл* букв. Четырехлетнее бедствие) повлек за собой отправление Джангара в боевой поход. Джангар возвращает часть нутука [6, л. 6]. Данный мотив является архаичным, отражает борьбу человека с природой, а также борьбу враждовавших между собою родов и племен. Н. Н. Поппе отмечает, что «Мотивы нападения мангуса на героя чисто феодальные – захват его имущества, угон скота и увод подданных, а также похищение жены героя. Мангус, несмотря на всю свою многоголовость – мангус обычно имеет пятнадцать, двадцать пять, даже девяносто пять голов – и несмотря на ряд сверхчеловеческих качеств, оказывается, наконец, таким же человеком, как и герой, и в конце концов оказывается побежденным и убитым» [10, с. 51]. В рассматриваемых версиях эпоса часто противниками страны Бумбы выступают демонологические существа – мангасы (*tangyuus* ‘мифологическое чудовище’). С. Ю. Неклюдов определил главные признаки чудовищ-мангасов: «... огромные размеры, звероподобие и людоедство..., причем людоедство выступает, с одной стороны, как крайняя форма обжорства, а с другой, как одно из проявлений “дикости”, нецивилизованности» [11]. Н. Ц. Биткеев [9, с. 30] и Т. Г. Басангова [7, с. 139] отмечают, что в калмыцком «Джангаре» мангасы подверглись трансформации, утратив ряд древних черт (звероподобие, людоедство), приобрели человеческий облик. Они ведут образ жизни, сходный

¹ Тёргян Тёрменке, 1962 г. р., олёт, То сумун, из рода Данжин Дорлан элхн, г. Кульджа (Инин) СУАР КНР. Зап. Б. В. Меняев. 2020 г.

Бу. Менке, профессор Северо-Западного университета национальностей, г. Ланьчжоу, КНР. Зап. Б. В. Меняев. 2020 г.

² Нутук – кочевье, родина.

с человеческим. В сарт-калмыцкой версии мангас по прозвищу Хайсан Толхо мангас (Хээсн Толхо Манс¹) имеет большую голову величиной с казан [6, л. 6].

2. *Мотив ломки копья богатыря* на материале монгольской, синьцзян-ойратской и калмыцкой версий эпоса «Джангар» был рассмотрен А. Ш. Кичиковым [12], Н. Ц. Биткеевым [9], Э. Б. Оваловым [1], Б. Б. Манджиевой [13] и др. В калмыцкой версии мотив ломки копья богатыря «способствует введению в действие новых героев, выполняя функцию группировки и перегруппировки персонажей. Так, получив от Мингъяна знамя врага, Джангар с богатырями прибывает на выручку Хонгору» [13, с. 330]. В сарт-калмыцкой версии же эпоса разрушение копья влечёт за собой поездку в поисках материала для восстановления древка копья (*армгин иш*). Оружие – обязательный военный атрибут богатыря в эпосе «Джангар». Джангар был незаурядным копьеметателем. Своим «копьем он насквозь протыкает врага вместе с его конем в знак отмщения за агрессию» [9, с. 60], значит это идеальное, самое лучшее копье. Полное описание копья нойона Джангара имеется в калмыцкой версии эпоса [14, с. 98]. Новое древко он находит у истоков реки Текес, починив свое оружие, преследует мангасов. Названия рек Или и Текес в эпосе указаны неслучайно. До переселения в Киргизию предки сарт-калмыков – олёты кочевали по рекам Или и Текес, протекающим в Синьцзян-Уйгурском автономном районе Китая и Казахстане [15, с. 19]. Упоминание реальных гидронимов в тексте сказителя Бакхи Сарпекова подтверждает, что рассматриваемый вариант эпоса «Джангар» относится к синьцзян-ойратской (олётской) версии. По словам китайского исследователя Д. Таи, «синьцзянские сказители, исполняя эпос “Джангар”, часто в текст вводят названия родных кочевьев: местность Хобугсар, гора Сайрин ула, местность Минган булаг, река Баян-Гол, река Хайдаг, местность Бортала, гора Алаг ула, река Или, река Хашинг и др.»². Так в олётской версии «Джангара», в «Песне о битве одинокого богатыря страны Бумбы Булджин Улан Хонгора с сыном Кюрюл Замбал-хана» упоминается название реки Текес:

Dayibang yeke xān bošʹyo caqtu.

Tenggeri uula bōrōq caqtu.

Tekesiyn yol bulaq caqtu.

Oqtorʹui-in jibertan delengtei caqtu.

Oi-in arātan keletei caqtu.

Gazādu dalai čalčaq caqtu.

Galbar zandan nayitaq caqtu.

Xān Garudi šobuun deqdemel caqtu

[16, с. 254].

Когда великий Дайбан-хан был

в младшем воинском чине,

Когда горы Тянь-Шаня были буераками,

Когда Текес был родником,

Когда у пернатых было вымя,

Когда лесные звери могли говорить,

Когда всемирный океан был лужей,

Когда сандал был нежной лозой,

Когда Хан Гаруди был птенцом [пер. наш].

В главе о Хара-Тэвэгту-хане («Хара Тэвэгтү хаани бөлөг») синьцзянской версии эпоса разрушение копья повлекло за собой поездку к кузнецу, который указывает Джангару место, где можно найти материал для изготовления древка копья. Этим местом является устье нижних трех балок. Волшебный кузнец помогает Джангару восстановить копье [17, с. 71].

3. *Мотив ультиматума* является также «сюжетообразующим, порождающим конфликтную ситуацию – требования одного государства к другому, сопровождаемые угрозой разрыва мирных отношений или применения вооруженной силы в случае их невыполнения» [18, с. 124]. Нутук Джангара, т. е. Бумбайская держава превосходит по своему могуществу все другие эпические державы, всех своих противников. И, тем не менее, оказываются возможными ультимативные требования и угрозы со стороны ханов и мангасов. В калмыцкой и синьцзян-ойратской версиях эпоса «потенциальные противники» требуют безоговорочно отдать богатырского скакуна Джангара Аранзал Зерде (коня Санала Бурал Галзана), ханшу Ага Шавдал и богатырей Мингъяна, Санала и Хонгора [19, с. 294; 20, с. 335–336], иначе грозятся прийти с войной и истребить Бумбайскую державу. А. Ш. Кичиков отмечает, что содержание текста ультиматума

¹ В машинописном тексте допущена ошибка: манс – калм. маңһс ‘мангас’.

² Запись Б. В. Меняев, 2020 г. (Д. Тая – профессор Университета Внутренней Монголии, г. Хух-Хото, КНР).

имеет оскорбительную форму [12, с. 241]: ханше Ага Шавдал уготована роль служанки ханши захватчика, богатырскому коню Аранзал Зерде – лошади для прогулок по айилам, Мингъяну – распорядителя пира, боевому коню Бурал Галзану – жожака табуна, Хонгору – гонца на дальние расстояния [19, с. 294; 20, с. 336]. Все перечисленные объекты представляют собой «картину ценностей Бумбайской державы» [18, с. 86].

В сарт-калмыцкой версии свирепый Хайсан Толхо мангас, отпустив сановников по просьбе Джангара, ультимативно требует у Джангара: либо скакуна Бурхан Зерде, либо прекраснейшего во вселенной Минмияна, либо ханшу Авай Герел. Если Джангар не отдаст требуемого, то мангас силой возьмет. В сарт-калмыцкой версии, в ультиматуме мангаса имеется право выбора передачи запрашиваемого, как и в синьцзян-ойратской версии эпоса [17, с. 60]. А. Ш. Кичиков пишет, что «Противоречие – каждый раз в соответствии с конкретной повествовательной ситуацией – снимается тем, что враг оказывается еще мощнее, чем даже сама могущественная Бумба, а его воины – еще сильнее и многочисленнее, чем бумбайские богатыри. И тем сильнее проявляется “эффект неожиданности” от требований, угроз врага в начале повествования, в завязке сюжета» [12, с. 242].

В сарт-калмыцкой версии Джангар из-за своей старости и бессилия отдает мангасу скакуна Бурхан Зерде. Во всех локальных калмыцких версиях эпоса Джангар хан показан молодым, даже юным. В синьцзян-ойратской версии же Джангар изображен бездетным глубоким старцем 99 лет. А. Ш. Кичиков объясняет эту разницу «тенденцией к разработке биографической тематики в условиях разрушения циклической композиции эпоса» [12, с. 33]. В монгольской и синьцзян-ойратской версиях эпоса ханша Ага Шавдал именуется Авай Герел, скакун Аранзал Зерде – Бурхан Зерде. Возраст Джангара, имя ханши и кличка скакуна еще раз показывают близость двух версий: сарт-калмыцкой и синьцзян-ойратской.

4. Мотив ультиматума порождает *мотив богатырского поединка*, который является кульминацией всех песен эпоса «Джангар». В сарт-калмыцкой версии страна Бумба нуждается в герое, призванном защитить народ, вернуть скакуна Бурхан Зерде и укрепить государство. Этим героем выступает единственный сын старого бедняка, который, играя в альчики, случайно узнает, что нойон Джангар Хайсан-Толхо мангасу отдал своего коня Бурхан Зерде: «Мальчик, играющий в альчики, поймав чалого жеребца, сел на него без седла. Поскакал, преследуя Хайсан-Толхо мангаса. И настиг он его в бескрайней степи. Боролись они, не сходя с коней, тянули друг друга. Вдруг изо рта и носа Хайсан-Толхо мангаса хлынула чёрная кровь, как из трехлетнего барана, и лилась она полдня, окропляя землю. Хайсан-Толхо мангас, обессилев, отпустил скакуна Бурхан Зерде. Мальчик привел его обратно на родину. И достигли они дверей Джангар-хана» [6, л. 7].

Именно в описании сцены поединка эпическое повествование достигает наивысшего накала. Сказитель, изображая битву мальчика с Хайсан-Толхо мангасом, заставляет слушателя сопереживать герою.

В калмыцкой версии эпоса «Джангар» чаще всего навстречу герою-победителю спешат сайды¹ [21, с. 126]. В синьцзян-ойратской версии эпоса героев встречают двенадцать главных сайдов, а также богатыри Савар Тяжелорукий (Күнд Һарта Савар), Смуглолицый Санал Строгий (Догшн Хар Санл) и Джангар вместе с ханшей Авай Герел. В сарт-калмыцкой версии юного героя спешит встретить сама ханша Авай Герел. Ханшей Авай Герел совершается древний ритуал, связанный со встречей почетных гостей: «Супруга Джангара Авай Герел поспешно выбежала им навстречу. [Она] помогла мальчику, вернувшему скакуна, сойти на землю. Понюхав обе его щеки, провела в юрту» [6, л. 9].

5. *Мотив наречения именем* движет сюжет эпической песни, он влечёт за собой новые героические подвиги героя. Эпос «Джангар» сохранил древний мотив наречения именем героя, который связан с первым боевым подвигом. Наречение именем героя «играет весьма существенную роль в эпической биографии как магическое благословение и предсказание его будущего героического пути» [14, с. 233]. «Акт переименования несет в себе мифологический

¹ Сайды – «лучшие», «вельможи», в феодальную эпоху назывались как «главы отоков-хошунов, а иногда и улусов-туменов».

подтекст. Юный безымянный герой, совершивший первый подвиг, – это герой, совершивший далекий поход в иной мир, что равнозначно воскресению из мёртвых и возвращению из мира иного (мира мёртвых)» [12, с. 43]. В калмыцкой и синьцзян-ойратской версиях эпоса сын Джангара – Улан-Шовшур в трехлетнем возрасте совершает подвиг: возвращает угнанный в рабство народ Бумбайской страны. В конце песни «О победе Славного Алого Шовшура над Свирепым ханом мангасов Шара Гюргю» Алый Хонгор Благородный по решению многочисленных сайдов получает право наречь именем сына Джангара: в калмыцком – *Эрк Бадмин гегэн* ‘Святейший Бадма могущественный’ [19, с. 216], в синьцзян-ойратском – *Эрк Бадм* ‘Бадма могущественный’ [20, с. 697]. Обрядовое действо, связанное с наречением имени, в сарт-калмыцкой версии эпоса сопровождается благопожеланием *йөрэл* (букв. благословение-заклинание):

«Джангар-хан повелел. Собрав нутук, провел большой хурал. Отца мальчика поселил к северу от своей юрты. Чтобы наречь мальчика именем, собрал нутук и на хурале дал благословение:

– Пусть твое великое имя прославится в десяти сторонах света!

Победив Шурум-хана, пусть твое имя прославится!

В трехлетнем возрасте, победив в трех битвах, пусть твое имя прославится!

Овладев тремя дальними странами, пусть твое имя прославится!

Джангар преподнес в дар [мальчику] своего прекрасного скакуна Бурхан Зерде» [6, л. 8].

«В сарт-калмыцком эпосе персонаж с низким статусом, благодаря своему поступку, достигает высокого положения. Так, сын бедняка, совершив подвиг, получает имя Эр Хонгор и титул нойона» [20, с. 238]. Благословение Джангара сопровождается мотивом дарения скакуна Бурхан Зерде. В сарт-калмыцком тексте встречается словосочетание *йөрэл өгх* букв. ‘дать благословение’. В ойратском и калмыцком языках же: *йөрэх* ‘благословить’, *йөрэл тэвх* букв. ‘произнести благословение’. Вероятно, в сарт-калмыцком языке это произошло под влиянием киргизского языка: *бата бер* ‘дать благословение’.

6. Мотив магической неуязвимости героя. «У каждого мотива в отдельной национальной традиции формируется некоторое количество вариантов-воплощений, которые непременно возникают во всяком эпическом сюжете, дополняя основной сюжетобразующий мотив» [4, с. 18]. Большинство героев (Джангар, Благородный Алый Хонгор) в версиях эпоса «Джангар» отличаются чудесной неуязвимостью. Каждый из названных героев имеет, однако, уязвимое место: у Джангара – лопатка, у Хонгора – позвоночник. В сарт-калмыцкой версии эпоса герой Эр Хонгор имеет уязвимое место между лопатками. Мангасы Гуна Аюл и Донен Аюл ранят его между лопаток стрелой из зеленого сандала (санскр. *kalpavriksha*), выпущенного из лука Йидэр-Шара (букв. ‘желто-пестрый’). «В калмыцкой версии эпоса богатырский лук служит атрибутом лишь одного Алтан-Чээджи, а в остальном упоминается лишь изредка, ситуативно, в синьцзян-ойратских версиях, как и в тууль-улигерных повествованиях лук занимает почетное место» [12, с. 257]. Эр Хонгор смог вытащить стрелу, но ее головка (*башы*) осталась в ране. Конь Бурхан Зерде, как и свойственно героическому богатырскому коню, спасает своего хозяина, уносит его с поля боя. «Такая “условная уязвимость” представляет позднейший мотив, примиряющий представление о сказочной неуязвимости героя с рассказом о его гибели» [22, с. 44].

7. Мотив магической неуязвимости героя порождает мотив исцеления. Данный мотив – ритуальный обряд чудесного исцеления богатыря женщиной, часто встречаемый в архаическом эпосе. В калмыцкой и синьцзян-ойратской версиях высоко нравственные женщины (мать Хонгора – Зандан-Герел, супруга Тяжелорукого Савара) трижды перешагнув, исцеляют Джангара. «Мотив перешагивания воплощает архаичный мотив усыновления, так по древнему обычаю женщина, совершившая этот обряд, становилась матерью, поэтому Хонгор и Джангар делаются братьями (побратимами), сыновьями Зандан Герел, соответственно их отцом стал Шигширги» [13, с. 328]. В сарт-калмыцкой версии эпоса, головку стрелы, оставшуюся в ране Эр Хонгора, извлекает ханша Авай Герел. По совету старца во всем ханстве ищут высоко нравственную женщину. Ею представлена супруга Джангара – Авай Герел: «[Ханша] помолилась бурханам, очистилась, возжгла можжевельник, омыла свое тело, положила юношу ничком и зубами вынула наконечник стрелы, вонзившийся между двумя лопатками юноши. Приготовив лекарственные снадобья, исцелила юношу» [6, л. 9].

Заключение

Таким образом, схожесть мотивного фонда сарт-калмыцкого эпоса с синьцзян-ойратской и калмыцкой версиями «Джангара» свидетельствует о существовании в прошлом ойратской эпической общности. Сарт-калмыцкий эпос, записанный в 1929 г. А. В. Бурдуковым, является «осколком» традиционных песен Джангариады, который по содержанию и языку близок к синьцзян-ойратской версии эпоса «Джангар». Проведенный анализ позволяет сделать вывод, что сюжетообразующие мотивы в рассматриваемых версиях эпоса «Джангар» в повествовательной структуре дальше переходят в мотивные комплексы или «наборы мотивов» (С. Ю. Неклюдов). Мотивные комплексы в эпосе «Джангар» не расторгимы. Так, в сарт-калмыцкой версии эпоса мотив захвата нутука (нападение мангаса на нутук героя), скакуна Бурхан Зерде и мотив ультиматума создают конфликтную ситуацию, которая повлекла за собой героические подвиги героев (Джангара, Эр Хонгора).

Литература

1. Овалов Э. Б. Сюжетно-стилевые традиции в эпосе «Джангар» и его версиях. – Элиста : ЗАОр «НПП «Джангар»», 2008. – 304 с.
2. Дампилова Л. С., Хабунова Е. Э., Николаева Н. Н., Заяасурен Чулуун. Традиционные мотивы в сюжете о сватовстве в эпосе монгольских народов // Известия Российской академии наук. Серия литературы и языка. – 2019. – Т. 78. – № 4. – С. 72–78. – DOI : 10.31857/S241377150006113-7.
3. Путилов Б. Н. Мотив как сюжетообразующий элемент // Типологические исследования по фольклору : сб. ст. в память В. Я. Проппа. – Москва : Наука, 1975. – С. 144–184.
4. Ершова И. В. К толкованию эпического мотива (постановка проблемы) // Новый филологический вестник. – 2017. – № 2 (41). – С. 14–20.
5. Бурдуков А. В. Каракольские калмыки (сарт-калмаки) // Советская этнография. – 1935. – № 6. – С. 47–79.
6. Сарт-калмыцкая и баитская версия «Джангара» // Научный архив КИГИ РАН (ныне НА КалмНЦ РАН). – Ф. 5. – Оп. 2. – Ед. хр. 6. – 24 л. (На калмыцком яз.)
7. Басангова Т. Г. Сарт-калмыцкая версия Джангара (текст, основные мотивы) // Новые исследования Тувы. – 2011. – № 4. – С. 131–139.
8. Меняев Б. В., Борлыкова Б. Х. Из истории записи сарт-калмыцкой версии эпоса «Джангар» // Mongolica. – 2021. – № 1. – Т. XXIV. – С. 85–93. – DOI : 10.25882/zj60-1188.
9. Биткеев Н. Ц. Эпос «Джангар». – Элиста : ЗАОр «НПП «Джангар»» ; КалмГУ, 2006. – 352 с.
10. Поппе Н. Н. Халха-монгольский героический эпос. – Москва ; Ленинград : Изд-во АН СССР, 1937. – 125 с.
11. Неклюдов С. Ю. Духи и нелюди в недружелюбном мире (о некоторых стратегиях конструирования мифологического образа) [Электронный ресурс]. URL : <https://ruthenia.ru/folklore/neckludov52.htm> (дата обращения : 20.08.2020).
12. Кичиков А. Ш. Героический эпос «Джангар». Сравнительно-типологическое исследование памятника. 3-е изд., репринт. – Москва : Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1997. – 320 с.
13. Манджиева Б. Б. Сюжетообразующие мотивы в эпическом репертуаре джангарчи Телтя Лиджиева // Новый филологический вестник. – 2020. – № 3 (54). – С. 322–334.
14. Козин С. А. Джангариада. Героическая поэма калмыков : Введение в изучение памятника и перевод торгутской его версии. – Москва-Ленинград : Изд-во АН СССР, 1940. – 252 с.
15. Остроумов Н. П. Китайские эмигранты в Семиреченской области Туркестанского края и распространение среди них православного христианства. – Казань : Тип. Имп. ун-та, 1879. – 117 с.
16. Bumba-in oroni yaqsa batur Buljin ulan Xongyor Kural Zambal xani kobuunlei bayiri barildaqsan bolbög // Jangyar / T. Jamsa erkelen nayirulbai. – Ürümchi xoto : Shinjiyang-giyin yeke suryuuili-in kebleliyin xorö. 2010. X. 251-264. (На ойратском яз.)
17. Джангар. Героический эпос синьцзянских ойрат-монголов. В 3 т. Т. 2 / пер. на соврем. калм. язык Б. Х. Тодаевой. – Элиста : ЗАОр «НПП «Джангар»», 2006. – 831 с. (На калмыцком яз.)
18. Селеева Ц. Б. Мотив ультиматума и его формальная реализация в синьцзян-ойратской и калмыцкой версиях «Джангара» // Россия и Центральная Азия : историко-культурное наследие и перспективы развития : материалы Международной научной конференции (Элиста, 13–14 сентября 2006 г.). – Элиста : КИГИ РАН, 2007. – С. 80–86.
19. Джангар. Калмыцкий героический эпос. Т. 1 / сост. А. Ш. Кичиков. – Москва : Наука, 1978. – 442 с. (На калмыцком яз.)

20. Джангар. Героический эпос синьцзянских ойрат-монголов. В 3 т. Т. 1 / пер. на соврем. калм. язык Б. Х. Тодаевой. – Елиста : ЗАОр «НПП «Джангар», 2005. – 855 с. (На калмыцком яз.)
21. Джангар. Калмыцкий героический эпос / Сост. А. Ш. Кичиков. – Т. II. – Москва : Наука, 1978. – 417 с. (На калмыцком яз.)
22. Жирмунский В. М. Эпическое творчество славянских народов и проблемы сравнительного изучения эпоса. – Москва : Изд-во АН СССР, 1958. – 145 с.

References

1. Ovalov E. B. Plot and style traditions in the epic “Jangar” and its versions. Elista, ZAOr “NPP «Jangar»” Publ., 2008, 304 p. (In Russ.)
2. Dampilova L. S., Khabunova E. E., Nikolaeva N. N., Zayaasuren Chuluun. Traditional motifs of the courtship plot in the epic of the mongolic-speaking peoples. *The Bulletin of the Russian Academy of Sciences: Studies in Literature and Language*. 2019, vol. 78, no. 4, pp. 72–78. DOI: 10.31857/S241377150006113-7. (In Russ.)
3. Putilov B. N. Motif as a plot-forming element. In: Typological research on folklore: collection of articles in memory of V. Ya. Propp. Moscow, Nauka Publ., 1975, pp. 172–184. (In Russ.)
4. Ershova I. V. To the interpretation of the epic motif (problem statement). *The New philological bulletin*. 2017, no. 2 (41), pp. 14–20. (In Russ.)
5. Burdukov A. V. Karakol Kalmyks (Sart-Kalmaks). *Soviet ethnography*. 1935, no. 6, pp. 47–79. (In Russ.)
6. Sart-Kalmyk and Bait versions of “Jangar”. In: Scientific archive of the Kalmyk Scientific Center of the RAS. F. 5, inv. 2, storage unit 6, 24 sh. (In Kalmyk)
7. Basangova T. G. Sart-Kalmyk version of Jangar (text, main motifs). *The New Research of Tuva*. 2011, no. 4, pp. 131–139. (In Russ.)
8. Menyayev B. V., Borlykova B. H. From the history of recording the Sart-Kalmyk version of the Jangar epic. *Mongolica*. 2021, no. 1, vol. XXIV, pp. 85–93. DOI: 10.25882/zj60-1188. (In Russ.)
9. Bitkeev N. Ts. Epic “Jangar”. Elista, ZAOr “NPP «Jangar»” Publ.; KalmGU Publ., 2006, 352 p. (In Russ.)
10. Poppe N. N. Khalkha-Mongol heroic epic. Moscow, Leningrad, USSR Academy of Sciences Publ., 1937, 125 p. (In Russ.)
11. Neklyudov S. Yu. Spirits and non-humans in an unfriendly world (on some strategies for constructing a mythological image) [Web resource]. URL: <https://ruthenia.ru/folklore/neckludov52.htm> (accessed August 20, 2020). (In Russ.)
12. Kichikov A. Sh. The heroic epic “Jangar”. Comparative typological study of the monument. 3rd ed., reprinted. Moscow, Oriental literature Publ., 1997, 320 p. (In Russ.)
13. Mandzhieva B. B. Plot-forming motifs in the epic repertoire of jangarchi Teltya Lidzhieva. *The New philological bulletin*. 2020, no. 3 (54), pp. 322–334. (In Russ.)
14. Kozin S. A. Jangariada. The heroic poem of the Kalmyks: An introduction to the study of the monument and the translation of its Torgut version. Moscow, Leningrad, USSR Academy of Sciences Publ., 1940, 252 p. (In Russ.)
15. Ostroumov N. P. Chinese emigrants in the Semirechye region of the Turkestan region and the spread of Orthodox Christianity among them. Kazan, Imperial University Printing House, 1879, 117 p. (In Russ.)
16. The Bold Hero Burjin Ulan Hongor Battled the Son of Kurel Zambul Khan. Jangar. Compiler T. Jamca. Urumchi, Xinjiang university press. (In Oirat).
17. Jangar. Heroic epic of the Xinjiang Oirat-Mongols. In 3 vol. Vol. 2. Transl. into modern Kalmyk language by B. Kh. Todayeva. Elista, ZAOp “NPP «Jangar»” Publ., 2006, 831 p. (In Kalmyk)
18. Seleeveva Ts. B. The motif of the ultimatum and its formal implementation in the Xinjiang Oirat and Kalmyk versions of Jangar. In: Russia and Central Asia: historical and cultural heritage and development prospects: proceedings of the International scientific conference (Elista, September 13–14, 2006). Elista, KIH RAS Publ., 2007, pp. 80–86. (In Russ.)
19. Jangar. Kalmyk heroic epic. Vol. 1. Comp. A. Sh. Kichikov. Moscow, Nauka Publ., 1978, 442 p. (In Kalmyk)
20. Jangar. Heroic epic of the Xinjiang Oirat-Mongols. In 3 vol. Vol. 1. Transl. into modern Kalmyk language by B. Kh. Todayeva. Elista, ZAOp “NPP «Jangar»” Publ., 2005, 855 p. (In Kalmyk)
21. Jangar. Kalmyk heroic epic. Vol. 2. Comp. A. Sh. Kichikov. Moscow, Nauka Publ., 1978, 417 p. (In Kalmyk)
22. Zhirmunsky V. M. Epic creativity of the Slavic peoples and the problems of the comparative study of the epic. Moscow, USSR Academy of Sciences Publ., 1958, 145 p. (In Russ.)

УДК 398.22(=512.145)
DOI 10.25587/e8664-7857-4755-b

Г. Р. Хусайнова

Институт языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова АН Республики Татарстан

ИДЕОЛОГИЯ СУФИЗМА И РЕЛИГИОЗНЫЕ МОТИВЫ В ТАТАРСКОМ РОМАНИЧЕСКОМ ЭПОСЕ

Аннотация. В процессе изучения духовного наследия любого народа появляется возможность представить его мировоззрение и верования. Основанные на любовных сюжетах татарские романтические дастаны ценны, прежде всего, тем, что являются памятниками, отражающими историю, жизнь, духовные ценности нации. Что интересно, эти дастаны в народной памяти сохраняются как произведения, повествующие лишь об истории двух влюбленных. Но их значимость не ограничивается лишь рассказом об истории несчастной любви. Татарские романтические дастаны привлекательны тем, что они тесно связаны с религиозной идеологией.

Актуальность данного исследования обусловлена недостаточностью изучения взаимосвязи татарских романтических дастанов с Исламской религией. Материал для исследования составляют тексты дастанов любовного характера, бытующие у татар, как «Тахир и Зухра», «Сказание о Йусуфе», «Сайфульмулюк», «Лейла и Меджнун», «Кузы-Курпач и Баян-сылу».

Цель статьи – определение влияния Ислама на татарские романтические дастаны. Для достижения поставленной цели решены следующие задачи: выявлены религиозные термины и образы, относящиеся к Исламу, в татарских романтических дастанах; рассмотрены их сходства с мотивами древнетюркских и древнеперсидских поэм; раскрыто отношение главных героев к единому создателю; выявлены суфийские идеи в татарских романтических дастанах. Также в статье автор дает определение татарским романтическим дастанам, указывает на их отличительные черты от дастанов другого характера. Кроме того, в работе подробно разъясняется понятие суфизма, сыгравшего большую роль в формировании татарской поэзии, обосновывается частичное присутствие этой идеи и в татарских романтических дастанах.

В данной статье применяются сравнительно-сопоставительные и историко-типологические методы.

Проведенное исследование позволяет сделать вывод о том, что религия Ислам оказала огромное влияние на татарские романтические дастаны. В них от начала до конца повествуется глубокая вера главных героев к Всевышнему, часто используются религиозные термины, встречаются персонажи, которые имеют место в священных писаниях мусульман.

Ключевые слова: дастан; религия; фольклор; ислам; Коран; суфизм; пророк; мотив; сюжет; образ.

G. R. Khusaynova

The ideology of sufism and religious motifs in the Tatar novelistic epic

Abstract. In the process of studying the spiritual heritage of any nation, it becomes possible to present its worldview and beliefs. Tatar novelistic *dastans* based on love stories are valuable, first of all, because they are monuments that reflect the history, life, and spiritual values of the nation. What's interesting: these dastans are preserved in people's memory as works that tell only about the story of two lovers. But their significance is not limited to the story of an unhappy love story. Tatar novelistic dastans are attractive because they are closely connected with religious ideology.

The relevance of this study is due to the insufficient study of the relationship of the Tatar novelistic dastans with the Muslim religion.

ХУСАЙНОВА Гульнира Разифовна – аспирант отдела народного творчества обособленного структурного подразделения Академии наук Республики Татарстан «Институт языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова», Казань, Россия.

E-mail: Gulnira2010@yandex.ru

KHUSAYNOVA Gulnira Razifovna – Graduate student of the Department of Folk Art of the separate structural unit of Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan “Institute of Language, Literature and Art named after G. Ibrahimov”, Kazan, Russia.

E-mail: Gulnira2010@yandex.ru

The subject of the article is the dastans of a love nature that are common among the Tatars as *Takhir and Zukhra*, *The Legend of Yusuf*, *Sayfulmuluk*, *Leila and Majnun*, *Kuzy-Kurpyach* and *Bayan-silu*.

The purpose of the article is to study the influence of Islam on the Tatar novelistic dastans, to identify the religious motifs and images used in the works, to determine the influence of this Sufi trend on this type of dastans. To achieve this goal, it is necessary to solve the following tasks: to identify religious terms and images related to Islam in the Tatar novelistic dastans, to consider their similarities with the motifs in the ancient Turkic and ancient Persian poems; reveal the relationship of the main characters to a single creator; to identify Sufi ideas in Tatar novelistic dastans.

This article uses comparative and historical typological methods.

In the article, the author defines the Tatar novelistic dastans, points out their distinctive features from the dastans of another character, on the basis of the analysis of the works, pays great attention to religious images, reveals the motifs related to the religion of Islam. In addition, the paper explains in detail the concept of Sufism, which played a major role in the formation of the Tatar poetry, justifies the partial presence of this idea in the Tatar novelistic dastans.

The conducted research allows us to conclude that the religion of Islam had a huge impact on the Tatar novelistic dastans. They tell from beginning to end the deep faith of the protagonists to the almighty, religious terms are often used, there are characters that take place in the scriptures of Muslims.

Keywords: dastan; novelistic; folklore; Islam; Koran; Sufism; prophet; motif; plot; image.

Введение

После официального принятия в 922 г. Волжской Булгарией религии ислам мировоззрение татарского народа, его мировосприятие существенно изменилось. Произведения восточных поэтов, получивших к тому времени широкое признание в мировой литературе, оказали большое неоценимое влияние на создание татарской литературы, ее дальнейшее развитие. В средние века литература и фольклор были тесно взаимосвязаны. Практически во всех произведениях мы видим присутствие религиозных мотивов, коранических сюжетов и образов. Татарский народ через ислам начинает постигать общечеловеческие духовные ценности.

Одной из причин роста числа произведений фольклора, в которых проявлялась религиозная тема, является их целенаправленная фольклоризация. Стихотворения средневековых поэтов, отражающих тему покорности Одному Единственному Создателю (Аллаху), произведения, в которых доминируют религиозные мотивы, в т. ч. и дастаны, были чрезвычайно популярны в народе. Переходя из уст в уста в различных вариантах или через переписчиков распространяясь многочисленными рукописями, дастаны постепенно фольклоризируются. В прошлом активно бытуемые в народе и читаемые им, дошедшие до наших дней романические дастаны являются ярким примером подобного процесса. Романические дастаны – это произведения, в основе которых лежит известный сюжет, иногда существующие в нескольких вариантах, отражающие любовные приключения. «Тахир и Зухра», «Сказание о Йусуфе», «Сайфульмулюк», «Лейла и Меджнун», «Шахсанем и Гариб», «Буз егет» – дастаны, которые рассматриваются в этой категории.

Употребление со словом дастан прилагательного «романический» часто вызывает вопрос. В действительности, ученые в отношении дастанов используют оба варианта: романтический и романический. И все же ученые Е. М. Мелетинский [1, с. 141, 143, 145, 167], П. А. Гринцер [2, с. 3–44], В. М. Жирмунский [3, с. 19, 643], С. Ю. Неклюдов [4, с. 251–267] из этих двух вариантов по отношению подобного эпоса более склонны употреблять термин «романический». Ученый-эпосовед Л. Х. Мухаметзянова в своих трудах преимущественно также использует термин «романический эпос» [5, с. 261–318]. И на наш взгляд, термин «романтический» в теории литературы стоит ближе к направлению романтизма, а термин «романический» более характерен для жанровой классификации в литературе.

Романические дастаны тесно связаны с известными поэмами поэтов древнего и среднего веков Джамии, Физули, Низами Ганджави, Алишер Навои, Меджлиси. Сюжеты этих поэм получили широкое распространение в различных национальных версиях. Эти, основанные на «бродячих» сюжетах произведения, дошли и до татар Поволжья. На этой почве они вобрали в себя национальные особенности татар и влились в литературно-культурный процесс со свойственным народным стилем [6, с. 269].

Научная новизна этой статьи заключается в том, что впервые тщательно исследуется взаимосвязь татарских романических дастанов с религией Ислам. Также обращаем внимание на поэмы известных поэтов, т. к. они имеют схожие религиозные мотивы и суфийские идеи. Тесное переплетение этих «авторских» произведений с исламом давно уже замечены учеными Ф. З. Яхиным [7], А. Х. Садыковой, Р. Р. Хайрутдиновой [8]. Соотношение любовных дастанов с религией затрагивались в научных работах Ф. И. Урманче [9, с. 8], Л. Х. Мухаметзяновой [5, с. 305, 307, 336; 10].

Несмотря на то, что в романических дастанах главное внимание направлено на возвышение любви, на утверждение того, что это самое сильное чувство, нельзя отрицать внутренний мир героя, его веру в Аллаха, и то, что рассказчик или автор положительно относится к религии. Частое использование в произведениях религиозных терминов и образов также показывает тесную связь дастанов с религией ислам.

Достоин внимания и то, что в этих дастанах, как и во многих творческих произведениях, ислам не используется в качестве преграды на пути влюбленных. В них герои верят в Аллаха и просят его о помощи. Противоречия в произведении возникают на социальной почве, как правило, из-за родителей. Именно они, нарушая данные ранее обещания, выступают против любви молодых («Тахир и Зухра», «Кузы-Курпач и Баян-сылу», «Шахсанем и Гариб», «Сайфульмулюк»). Как известно, нарушение обещания в исламе – один из главных грехов. Об этом в Коране упоминается несколько раз: «... и исполняйте верно договоры: ведь о договоре спросят» [11].

Проводится мысль о том, что все заканчивается трагедией из-за того, что отец не выполнил данное обещание. Таким образом, идеология романических дастанов совпадает с канонами ислама.

В то же время, несмотря на тесную связь татарских романических дастанов с религией ислама, было бы неверно утверждать, что они проникнуты только духом ислама. В сюжетах дастана приключенческие сюжеты тесно переплетены с исламскими канонами, но в них нашли довольно широкое отражение и черты периода язычества. В ткани текстов часто встречаются мифологические герои, мотивы, верования. Можно сказать, что среди татарских романических дастанов лишь «Сказание о Йусуфе» полностью основан на религиозном сюжете. Это связано с тем, что его исходный сюжет восходит к Библии и Корану, и с тем, что в XIII в. известное произведение поэта Волжской Булгарии Кул Гали «Сказание о Йусуфе» получило широкое распространение среди татар [12, б. 289]. В то же время даже этот дастан не свободен от мифологических мотивов.

Татарские романические дастаны и суфизм

После принятия Волжской Булгарией ислама в середине XI в. на эти территории начинают проникать суфийские идеи. Это направление характеризуется тем, что на первый план выходит проблема души, объяснение духовной чистоты человека, свободы духа на основе философской мысли. Показывается, что для мусульманина самым важным качеством является чистота его души. Среди болгар распространителями суфийских взглядов были члены *тарикиата* (братства) Ясави. Основателем этого *тарикиата* считается Ходжа Ахмет Ясави – ученик Абу Юсуф Хамадани. Постепенно в тюркский период, когда татарская литература проникалась суфизмом, начинает расти количество любовных дастанов.

Велика была роль суфизма и в формировании татарской поэзии [13, с. 44]. Поэзия становится местом пропаганды философских и суфийских взглядов. В творчестве известных поэтов средневековья Кутба, С. Сарай, Х. Кятиба, Хорезми, следующих за ними Умми Камала, Мухаммадьяра, Мавля Колыя, Г. Кандаля, Каргалыя и др. есть в той или иной мере обращение к суфизму. Эти идеи в то время параллельно с литературой не могли не оказывать влияния и на татарские романические дастаны, которые отвечали духовным запросам народа [10, с. 277].

Для иллюстрации сказанного мы остановимся на дастане «Лейла и Меджнун», который получил распространение по всему миру через восточную литературу. Своим принятым в фольклористике условным названием он известен как вариант Бурхана Шарафа. В дастане первой влюбляется в Меджнуна Лейла. Чтобы привлечь его к себе, она меняет свою внешность. Меджнун не смог не обратить внимание на исключительную красоту Лейлы, и он начинает гореть в пламени любви. По мере усиления любовного чувства, свойственного людям, она все более идеализируется, и вскоре Лейла становится для него объектом поклонения. В начале

произведения любовь обоих не безответная, Лейла влюблена в Меджнуна, Меджнун – в Лейлу. Таким образом, кажется, что сказка будет иметь счастливый конец. Но сошедший с ума от любви юноша идет не к девушке, а уходит в пустыню. Чувство любви его действительно сводит с ума. Он отказывается от пищи, дикие животные пустыни становятся его близкими друзьями и единомышленниками. Свойственная людям любовь Лейлы остается безответной: «Меджнуну не нужна обычная земная девушка, поскольку её образ в его сознании сформировался как святое существо, достойное поклонения» [14, б. 204].

Какая же связь существует между данным сюжетом романического эпоса и суфизмом? Суфий ставит себя выше мирских удовольствий, он душой и телом отдается одному Аллаху. Меджнун отрекся от всех жизненных удовольствий и благ, ходит в рубище, насмешки людей не оказывают на него никакого влияния. Он себя полностью посвятил Лейле, любовь и поклонение ей удовлетворяют все его материальные и духовные запросы. А в другом варианте (Ишнияз бине Ширнияза) этого же дастана [15, б. 201] в конце произведения говорится о том, что Меджнун на Лейлу не обращает никакого внимания, получает удовольствие от поклонения Аллаху, т. е. в душе героя земную любовь заменяет любовь к Аллаху. Меджнун забывает про Лейлу, поклоняется только Аллаху, Лейлу же прогоняет. Это – важная особенность, свидетельствующая о том, что у распространенных среди татар дастанов на сюжет «Лейла и Меджнун» доминируют суфийские идеи. Суфийские идеи у татар, в особенности у его образованной части, получили широкое распространение, например, среди шакирдов (учащиеся медресе) рукописи романического дастана пользовались популярностью.

Произведения на сюжет «Лейла и Меджнун» интересны и тем, что в них показана дружба между человеком и животными. Во всех вариантах дастана животные, чувствуя божественную силу юноши, тянутся к нему [16, б. 39]. Меджнун становится для них вожакom, царем. Во время встреч влюбленных животные не отходят от них, стерегут их: *Мәҗнун белән бергә килгән арысланнар вә башка хайваннар, убаһың тирәсен корғап, кош та очырмыйлар иде. Бәс, Ләйлә белән Мәҗнун бер йирдә сөхбәт итәләр иде* [14, б. 204] ‘Пришедшие вместе с Меджнуном львы и другие животные, окружив их место встречи, не давали даже птице пролететь. Лейла и Меджнун мирно беседовали’ [пер. наш].

Беспрепятственное подчинение животных Меджнуну, и то, что после смерти они не покидали его, еще раз подчеркивает наличие в произведении суфийских взглядов. Эти идеи нашли яркое отражение и в варианте Низами Гянджави [16, с. 41].

Среди отмеченных выше любовных дастаном, «Сказание о Йусуфе» особенно пронизано религиозной идеологией. И это естественно, поскольку его сюжет присутствует в Торе, Евангелии и Коране. Йусуф – пророк Аллаха. Он религиозен, для него самое важное – жить по заветам Аллаха. И черты этого героя и доказывают присутствие в произведении суфийских идей. В нем через образ Йусуфа представлен *камил инсан* («совершенный человек»). Данное понятие впервые было предложено ученым-философом Ибн Араби (1165–1240). Под понятием «совершенного человека» подразумевается некий абсолют, всесторонне совершенный образ. Для демонстрации образа идеального человека Ибн Араби использует всех пророков – начиная с первого пророка Адама и завершая пророком Мухаммадом. Эта традиция в дальнейшем получил свое продолжение в творчествах Кутба («Хосров и Ширин»), Хорезми («Мухаббатнаме»), Хисама Кятиба («Джум-джума султан»), Сайфа Сарай («Гулистан бит-тюрки») [17, с. 221]. Совершенно естественно, что в татарской литературе с XVIII в. наряду с известными произведениями возникали и развивались другие романические дастаны, в которых неизменно присутствовали исламские и суфийские идеи.

Как известно, Е. Бертельс произведения древних персидских суфийских поэтов подразделяет на четыре части. Четвертая из них – это дидактическая часть. Мы можем утверждать, что суфийские идеи татарских романических дастаном в произведениях выполняют дидактическую функцию. В них доминируют такие качества как чувство верности, сила воли, умение отказываться от мирских удовольствий.

Хвалебный зачин (начало) в романических дастанах

В средневековой татарской эпической поэзии возвеличивание Аллаха и описание его свойств известны как традиционный зачин. Каждое произведение начинается с восхваления

Аллаха. Это явление преследовало цель не только давать читателю основы веры, а порождало у широкой общественности положительное отношение к произведению [7, б. 5].

Хвалебный зачин встречается и в произведениях более древних эпох. Там, где существовало язычество, прославлялись различные боги, произведения начинались с их восхваления. Например, созданное в Древнем Египте произведение «Гимн победы» (XV в. до н. э.) начинается словами: «Хозяин двух миров, Амон-Ра заявляет ...» [18, с. 118]. Подобная картина наблюдается и в поэме «Пентаура» (XIII в. до н. э.). Здесь наряду с египетскими богами упоминается и имя фараона Рамзеса II [9, с. 84].

А у мусульман этот мотив характеризуется упоминанием Аллаха, прославлением Его имен и свойств. Мотив хвалебного зачина в адрес Аллаха известен еще с произведения Юсуфа Баласагуни (XI в.) «Кутадгу билиг». Из семидесяти трех разделов этого произведения первые два посвящены прославлению Аллаха, пророка Мухаммада, халифов, Буграхана. В дальнейшем эту традицию продолжают и другие произведения.

Как было отмечено выше, в дастанах на любовный сюжет помимо прославления Аллаха восхваляются пророки и следующие за ними халифы. В исламе это явление называется *салават айту* (славословить, произносить хвалебную молитву). По исламскому шариату (письменный свод мусульманских законов) в начале проповеди из уважения и почитания должна произноситься молитва, прославляющая Аллаха, а затем пророка.

И в романических эпических произведениях эта последовательность сохраняется. В качестве примера, обратим внимание на начальный зачин произведения «Сказание о Йусуфе» Кул Гали:

*Бисмиллаһир – рэхманир – рэхим
Мактаулар һәм күп шөкерләр Бердәнбергә,
Милке даим һәм мәңгелек бер тәңрегә,
Мөлкәтендә тиңдәше юк ул тәңрегә, –
Аны мәңге үлемсез дип белдек инде.
Аңардан соң аның дуствы Мөхәммәдкә,
Нәбиләрнең иң олугы ул Әхмәткә,
Ике уклык урыны бар ул Әхмәдкә,
Аңа бик күп салам-хөрмәт булсын инде*

[19, б. 17].

Хвала и честь тому, кто вечен и един,
Кто в землях вечных стран – бессмертный
властелин.
Ему подобных нет, велик лишь он один,
Как вечного творца его мы чтим теперь.
Мухаммед – его друг, и за творцом вослед
Пророка славим мы, кому подобных нет,
В двух луках от творца узрел он горний свет, –
Славенье и хвала избраннику теперь

[12, с. 20].

После этих строк приводятся восхваления правившим после пророка Мухаммада четырём халифам. Вот эти халифы: Абу Бакр, Умар, Усман, Али и внуки пророка Хасан и Хусайн. Подобные примеры встречаются и в дастане «Сайфульмулюк» Меджлиси. Произведение начинается с восхваления Аллаха. Затем автор пишет посвященную Мухаммаду и его сподвижникам длинную *касыду* (хвалебная поэма, самая древняя и композиционно сложная поэтическая форма в арабской литературе [7, б. 5]), следом идет еще и *мунаджжат* (лирический жанр восточной поэзии, букв. разговор с самим собой, мольба к Аллаху о прощении) [20, с. 371].

Исходя из вышесказанного, мы пришли к выводу, что средневековые поэты свои известные поэмы создавали в рамках исламского вероучения.

Как и в лучших образцах средневековой литературы в романических дастанах, распространенных среди татар, имеются такие же зачины. Это – письменные памятники фольклора, книжные дастаны, сформированные позднее стадийного этапа и существовавшие параллельно с литературными произведениями конкретных авторов. На фоне развивающейся быстрыми темпами литературы достаточно объемные произведения фольклора, разумеется, вбирали в себя книжные традиции. Использование в романических дастанах слов восхваления в адрес Аллаха, может быть, одним из примеров взаимопроникновения литературных и фольклорных традиций. Это доказывает и тот факт, что при переписывании романического дастана переписчик начинает с того, что поет дифирамб Аллаху. Следует отметить и то, что эти зачины используются и в письмах влюбленных героев. Рассмотрим переписку юноши и девушки в произведении «Лейла и Меджнун». Вот как начинается письмо Лейлы: *Әүвәләндә ходай өчен хәмед вә сәнадән соңра минем ярым! Гыйшыкым белән тауларны торак иткән әфәндем!* [14, б. 198] ‘Сначала, хвала богу, а затем ты, о возлюбленный мой! Силой любви ты горы превратил в

жилище, мой господин!» [пер. наш]. А вот ответ Меджнуна: *Әүәлендә хәмде сәнадан соңра и күркәмлек гөлстанның гөле вә сәмбеле!* [14, б. 198] ‘А после восхваления ты – гиацинт красивого цветущего сада!’ [пер. наш].

«Хәмед» и «сәна» – означают «восхваление». Следовательно, мы можем сделать вывод, что этот прием, получивший широкое распространение среди мусульман, широко использовался и в романических дастанах.

Как показывают наблюдения, в традиционных дастанах повествовательного характера почти нет случаев, когда они начинаются с дифирамбов. Они, как правило, начинаются с повествования. А в романическом эпосе, который считается чаще всего произведением письменного фольклора, такие зачины – отражение письменно-книжной традиции.

Мотивы просьбы о помощи к Аллаху героев романического дастана и религиозные образы

Положительное отношение к Исламу героев татарского романического дастана, образ жизни, при котором выполняются заповеди Аллаха, отказ от всего запретного – картина, которая заслуживает положительной оценки в качестве нового эпического мотива, проникшего в татарский романический дастан позднего периода. Они в этой разновидности эпоса занимают важное место. Герои в произведениях религиозны, когда случается какое-либо бедствие или когда есть стремление чего-либо достигнуть, они обращаются с просьбой о помощи к Аллаху. По-другому это можно было бы назвать мольбой о помощи.

Среди любовных дастанов есть и такие, в которых события разворачиваются после принесения молитвы, обращенной именно к Аллаху. Среди них «Тахир и Зухра», «Шахсенем и Гариб», «Кузы-Курпач и Баян-сылу», созданные на схожие сюжеты. Например, в дастане «Тахир и Зухра» вполне благополучный царь и его визирь страдают от того, что у правителя нет детей.

Когда многочисленные обращения к знахарям и ученым не дали никакого результата, правитель сделал на улице подаяние странствующему путнику и попросил у него помощи. Он считал, что этот путник – *әулия* (святой, который по мыслям своим, желаниям, целям и деяниями приближенный Аллаха)¹. А мольбы таких святых сбываются: *Падишаһ вәзиренә карап әйтте: «Бу кадәр хәкимнәргә вә табибларга сансыз алтын сарыф кылып, бер файдасыны тапмадым. Әлбәттә, бу дәрвишләр арасында сахибе нәфәс әулияләр күп булып. Бу дәрвишкә мең алтын биреп, догасыны алыым, бәлки догасы кабул була торган кемсәдер. Аллаһе тәбәрәкә вә тәгалә миңа бер фәрзәнд рузи кылса, мең алтын түгел, бәлки бөтен солтанәтем бирсәм кирәктер», – диде. Һәм мең алтытын чыгарып дәрвишкә бирде* [14, б. 207]. ‘Падишах взглянул на визиря и сказал: «Сколько бы я правителям и знахарям не дарил золота немереного, только пользы в том мне не было. Разумеется, и среди дервишей есть немало ненасытных. Может, если я этому дервишу дам тысячу золотых, услышу его молитву, и его мольба-молитва будет услышана. И если Аллах мне пошлет наследника, не только тысячу золотых, а может все свое богатство отдам». Так он сказал и отдал дервишу тысячу золотых’ [пер. наш].

Похожий пример можно увидеть и в дастане «Тахир и Зухра» варианта Саяди («Дастан Бабахан»):

*Диде Баһир: – И Аллаһы, Ходаем,
Хәзинәләр Иясе, Бер һәм Барым.
Синең хәзинәң – гыйшык хәзинәсе,
Минем сырхавымдыр гыйшык бизгәге.
Бабахан һәм: – Хода, – дип елар иде,
Бала уе йөрәген яулар иде.
Диде Баһир: – И Кодрәтле Аллаһым,
Сиңа үтенеч итәм, и Ходаем.
Бу солтанга бүләк кылсаң бер бала,
Аның белән солтан булса шат анда.
Шушы бала белән солтан шат булып,
Барча кайгысыннан ул азат булып* [21].

Сказал Бахир: – О мой Аллах,
Обладатель всех богатств, мой
Единственный,
Твои сокровища – сокровища любви,
Моя хворь, похоже, любовная лихорадка.
Бабахан: – О Аллах, – плакал он,
В его сердце лишь ребенок.
Сказал Бахир: – О Всемогущий Аллах,
Прошу тебя, о Аллах.
Подарил бы ты этому султану дитя,
Как бы ты этим его обрадовал.
Этому ребенку султан будет рад,
И покинут его все тревоги [пер. наш].

¹ Umma.ru. Глоссарий [Электронный ресурс]. URL: <https://umma.ru/termini/auliya/> (дата обращения: 01.12.2020).

В дастанах, основанных на любовном сюжете, главные герои находятся в особенно тесной связи с Аллахом. Для одержания победы над безжалостными законами общества они постоянно обращаются с молитвой-мольбой. Если в традиционном героическом эпосе герой может рассчитывать только на свои собственные силы, то в романическом эпосе, испытавшем сильное воздействие ислама, мы видим, что события принимают совершенно иной оборот. В них герой всегда подчинен Аллаху. Иногда в качестве ответа на обращенные молитвы герою посылается образ Хызыра. На языке народа он означает «указующий верную дорогу», «помощник». «Хызыр» означает «зеленый». С его появлением все в природе начинает оживать. Как писал поэт золотоордынского периода Рабгузи, пророки Хызыр и Ильяс по воле Аллаха навечно были оставлены на земле, они испили вечную воду и будут жить на земле вечно. В татарском фольклоре эти два пророка воспринимаются как один, и он может встретиться каждому [8, б. 40].

С точки зрения ислама, о Хызыре Ильясе существует несколько мнений. Если одна группа ученых считает его пророком, другая называет его волшебным мудрецом, обладающим большими знаниями. Но обе эти группы объединяет то, что Хызыр помогает людям, попавшим в затруднительные ситуации. В татарском эпосе он выполняет именно эти функции. В отличие от простых людей, для него характерен дар предвидения. Например, уже в самом начале дастана «Туляк», основанном на сказочно-мифологическом сюжете, над главным героем витает угроза смерти: другие слуги падишаха из-за зависти к нему решают отобрать у него коня, а затем и самого убить. Привыкший жить по заповедям Аллаха, простодушный Туляк не догадывается о кознях своих товарищей. Но задуманное недругами злодеяние не случается, т. к. его во сне предупреждают о грозящей опасности.

И в дастане «Тахир и Зухра» Хызыр не только является во сне, но и наяву приходит к герою и помогает ему. Он помогает влюбленному джигиту бежать из острога, а затем и из царства падишаха Гуля. Это выполняющее волю Аллаха существо всегда одето в белые атласные одежды и восседает на вороном коне. Он приводит Тахиру вороного жеребца и велит ему скакать на нем. Позднее при помощи волшебства Хызыр преображает Тахира в девушку и посылает на свидание с возлюбленной юноши [7, б. 307].

В дастане «Лейла и Меджнун» этот религиозный образ выполняет посредническую функцию между влюбленными. К Меджнуну, скитающемуся в степи в безумии от любви, однажды приходит старик верхом на коне. Когда юноша спрашивает о цели его прихода, он говорит, что привез письмо от влюбленной девушки по имени Лейла. Меджнун отвечает на это письмо и также передает его Хызыру. Таким образом, в произведении он выполняет положительную функцию, обеспечивая связь между влюбленными.

В татарских романических дастанах есть еще один похожий образ – ангел Джабраил. В исламе этот образ известен как посредник между Аллахом и его пророками. В поэме «Сказание о Йусуфе» он выполняет такую же функцию. Когда брошенный братьями в колодезь Йусуф начинает взывать о помощи, к нему спускается Джабраил:

*Йосыфка ул әйтте: «Әйя, хак тугрысы,
Сиңа – хактан сәламнарның олугысы,
Бездән ал син пәйгамбәрлек куанычы,
Нәбилегең хуш-мөбарәк булсын инде!»*

[19, б. 42].

*«О праведный Йусуф, – был Джебраила клич, –
Господь велел тебе желанного достичь, –
Пророчеством себя навеки возвеличь,
Да будь благословен ты как пророк теперь!»*

[12, с. 47].

В том, что в конце дастана Йусуф и Зулейха остаются вместе, велика заслуга Джабраила. Именно он настаивал на том, чтобы молодой юноша не поддавался коварству женщины, твердо противостоял этому. При условии, если Йусуф справится со своими страстями, он обещает им встречу в будущем:

*«Күктән шундый кисәтүле аять иңде,
Нәфесеңне уйнаштан тый!» – диеп инде,
Шушыннан соң хәтта Йагъкуб бер күренде,
Бармак янап, ул да угълын кисәтте*

[19, б. 114].

И снизошел к нему в тот же миг священный стих:
«Прелюбодейство – грех, страшись деяний злых».
Йакуба он, отца, узрел в очах своих, –
Йусуфа он от зла остерегал теперь

[12, с. 130].

Действительно, слова ангела сбываются – через много лет Зулейха откажется от идолов и начнет верить лишь Аллаху:

*Зөләйхабыз санәменә зур шик кылды,
Аңардан ул йөз дүндереп, мәэмин булды.
Шул санәмен сындыргалап, һәлак кылды,
Кисәкләрен чыгарып ул сатты инде*

[19, б. 153].

Отвергла Зулейха кумира своего
И, правоверной став, не стала чтить его.
На мелкие куски разбила божество,
Осколки продала она купцам теперь

[12, с. 173].

В поэме Кул Гали Йусуф все свои действия и поступки совершает, подчиняясь повелениям Аллаха. А Джабраил последовательно доносит их до главного героя. Каждый шаг своего пророка Аллах отслеживает, поскольку он – Его посол, который своими поступками демонстрирует веру Аллаха, показывая силу ислама. Он своей безукоризненной дисциплиной, личным примером, красотой и совершенством своей внешности, своих дел и нравственности ведет за собой людей. Он ни на шаг не отходит от нравственных канонов ислама, а если это и случается, то резко пресекается. Терпеливость Йусуфа, набожность, умение противостоять женской интриге стали причиной счастливого завершения произведения. Вновь вернемся к образу Джабраила. Этот ангел в любовных дастанах, как и Хызыр Ильяс, предстает как помощник людей. Они оба становятся близкими друзьями герою, измученному одиночеством и жизненными несправедливостями. Как уже было сказано, эти религиозные герои посланы в ответ на мольбы героев дастана. Под влиянием знания Корана и воздействием поэмы Кул Гали в народе распространены несколько вариантов дастана на сюжет «Йусуф – Зулейха», которые освоили перечисленные выше традиции.

В некоторых любовных дастанах на помощь влюбленному юноше приходят предметы, обладающие некой силой. Например, в дастане «Сайфульмулюк» это перстень пророка Сулеймана. И не случайно, что этот перстень носит Сайфульмулюк. Ибо он – сын правителя. Пророк Сулейман был признан как один из самых богатых людей на земле. В истории религии он известен и тем, что умел подчинять себе и нечистую силу. И Сайфульмулюк при помощи этого перстня побеждает злого Дива.

В варианте Меджлиси образ пророка Сулеймана тоже упоминается – оказывается, что шах тоже из рода пророка Сулеймана. Когда исполнилось двенадцать лет, он своему сыну Сайфульмулюку подарил шубу и перстень. И этот перстень стал гарантией того, что Сайфульмулюк всегда сможет выходить победителем из самых сложных ситуаций.

Следует отметить, что в дастане в качестве помощника выступает предмет (перстень), но даже он принадлежит пророку. Точнее говоря, это показывает, что произведение тесно связано с учением ислама.

Как видим, герои любовных дастанов в борьбе с несправедливостью или со злыми духами опираются на великого Аллаха. Следовательно, татарские романтические дастаны не ограничиваются лишь описанием любви юноши и девушки, а показывают тесную связь героев с Аллахом, а это свидетельствует о сильном воздействии ислама на татарский романтический дастан.

Заключение

Татарские романтические дастаны, тесно связанные с восточными поэмами, считаются произведениями, вобравшими в себя духовное богатство народа, его историю. Как известно, образ жизни татар был неразрывно связан с исламом. Народные верования и религиозные обряды проникали в художественные произведения, тем самым на протяжении столетий служили воспитанию нации.

Суфийские идеи, проникшие в XII в. через творчество Ахмеда Ясави, оказали большое влияние на литературу и произведения народного творчества. Суфийские поэты признавали любовь только к Аллаху и писали только во славу Аллаха, поэтому их произведения особенно ярко освещали суфийские взгляды и аскетизм.

Татарские романтические дастаны также не свободны от этих взглядов. Любовь героев, доходящая до поклонения возлюбленной, приводящая к полному отказу от мирских удовольствий, сравнивается с полной отдачей суфия во власть Аллаха и отрешением его от всяческих земных удовольствий. Ярким тому примером служит дастан «Лейла и Меджнун».

Главные герои татарских романтических дастанов воплощаются как истинно верующие в Аллаха люди. На пути преодоления социального неравенства, служащего преградой на пути единения влюбленных, и каких-либо других причин они опираются только на одного Аллаха, просят Его о помощи. Как правило, эта мольба помогает. Часто в целях оказания помощи главным героям в произведениях появляются религиозные персонажи. Между влюбленными они выполняют роль посредников или напоминают о неизбежном счастливом конце, но только в результате проявления молодыми терпения.

В данной статье связь татарских романтических дастанов с религией ислам освящена лишь частично. Можно было бы привести еще немало примеров, посвященных религиозным мотивам. Помимо описанных, в любовных дастанах уделено много места и таким понятиям как «язмыш» («судьба»), «Кыямэт көне» («Судный день»), «жәннәт һәм жәһәннәм» («рай и ад»). Эти проблемы достойны отдельного исследования.

Народные дастаны, основанные на любовном сюжете, и сегодня обнаруживаются в письменных вариантах. Это говорит о том, что возникает необходимость более глубокого исследования этих произведений. В дальнейшем задача изучения любовных дастанов в сравнении с религиозными мотивами героических эпосов остается актуальной.

Литература

1. Мелетинский Е. М. Введение в историческую поэтику эпоса и романа. – Москва : Наука, 1986. – 320 с.
2. Гринцер П. А. Две эпохи романа (вводная статья) // Генезис романа в литературах Азии и Африки. Национальные истоки жанра. – Москва : Наука, 1980. – С. 3–14.
3. Жирмунский В. М. Тюркский героический эпос. – Ленинград : Наука, 1974. – 728 с.
4. Неклюдов С. Ю. От эпоса к роману // Героический эпос монгольских народов. – Москва : Наука, 1984. – С. 251–267.
5. Мухаметзянова Л. Х. Татарской эпос : книжные дастаны. – Казань : ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова, 2014. – 380 с.
6. Мөхәммәтжанова Л. Х., Хөсәенова Г. Р. Татар эпик фольклорында дастаннар романик төре : төп үзенчәлекләре // Традиционная культура народов Поволжья : материалы IV Всероссийской научно-практической конференции с международным участием (Казань, 13–15 февраля 2018 г.). – Казань : Ихлас, 2018. – С. 268–277. (На татарском яз.)
7. Яхин Ф. З. Урта гасырлар татар әдәбияты : Татар шигъриятендә дини мистика һәм мифология. Икенче басма. – Казан : Раннур, 2003. – 416 б. (На татарском яз.)
8. Садыкова А. Х., Хәйретдинова Р. Р. XII–XX гасыр башы татар әдәбиятында дини фольклор : дәреслек. – Казан : КФУ, 2016. – 384 б. (На татарском яз.)
9. Урманче Ф. И. Тюркский героический эпос. – Казань : ИЯЛИ, 2015. – 448 с.
10. Мухаметзянова Л. Х. Отражение духовно-нравственных ценностей Ислама в дастанах, распространенных в XVIII в. в Поволжье // Идеалы и ценности Ислама в образовательном пространстве XXI века : материалы X Международной научно-практической конференции (Уфа, 18–20 октября 2017 г.). – Уфа : Мир печати, 2017. – С. 276–279.
11. Сура 17 «Перенос ночью» [Электронный ресурс]. URL : <https://falaq.ru/quran/krac/17> (дата обращения : 09.12.2020).
12. Кул Гали. Сказание о Йусуфе : Поэма / пер. С. Иванова. – Казань : Татарское кн. изд-во, 1985. – 254 с.

13. Хасавнех А. А. Поэма Ахметзяна Тубыли «Повествование о незабываемом Фархаде и его возлюбленной Ширин» // Вестник Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова : Серия Эпосоведение. – 2020. – № 3. – С. 42–54. – DOI : 10.25587/n0943-3187-1950-g.
14. Татар халык ижаты. Дастаннар / томны төзүче, кереш мәкалә һәм искәртмәләр язучы, Ф. В. Әхмәтова. – Казан : Татар. кит. нәшр., 1984. – 384 б. (На татарском яз.)
15. Мөхәммәтжанова Л. Х. Дөнья цивилизациясендә татар дастаннары. – Казан : ИЯЛИ, 2018. – 280 б.
16. Гумматова Х. Б. Концепция божественной любви в поэме «Лейли и Меджнун» Низами Гянджеви [Электронный ресурс]. URL : <https://cyberleninka.ru/article/n/kontseptsiya-bozhestvennoy-lyubvi-v-poeme-leyli-i-medzhnun-nizami-gyandzhevi/viewer> (дата обращения : 01.12.2020).
17. Юсупов А. Ф., Юсупова Н. Ф. Суфизм в Средневековой татарской культуре : роль, особенности и модели мира // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – 2012. – № 5 (16). – С. 219–222.
18. Повесть Петейсе III. Древнеегипетская проза / пер. с древнеегипет., вступ. ст. и коммент. М. А. Коростовцева; тексты подготовлены К. Н. Жуковской. – Москва : Худ. лит.-ра, 1978. – 303 с.
19. Кол Гали. Кыйссаи Йосыф : Поэма. – Казан : Татар. кит. нәшр., 1989. – 221 с. (На татарском яз.)
20. Татарский энциклопедический словарь. – Казань : Институт Татарской энциклопедии АН РТ, 1999. – 703 с.
21. Сайади. Бабахан дастаны [Электронный ресурс]. URL : https://kitaphane.tatarstan.ru/rus/file/pub/pub_26836.doc (дата обращения : 30.11.2020). (На татарском яз.)

References

1. Meletinsky E. M. An introduction to the historical poetics of the epic and the novel. Moscow, Nauka Publ., 1986, 320 p. (In Russ.)
2. Grintser P. A. Two epochs of the novel (introductory article). In: Genesis of the novel in the literatures of Asia and Africa. National origins of the genre. Moscow, Nauka Publ., 1980, pp. 3–14. (In Russ.)
3. Zhirmunsky V. M. Turkic heroic epic. Leningrad, Nauka Publ., 1974, 728 p. (In Russ.)
4. Neklyudov S. Yu. From epic to novel. In: Heroic epic of Mongolian people. Moscow, Nauka Publ., 1984, pp. 251–267. (In Russ.)
5. Mukhametzyanova L. Kh. Tatar epic: book dastans. Kazan, IYaLI im. G. Ibragimova Publ., 2014, 380 p. (In Russ.)
6. Mukhametzyanova L. Kh., Khusaynova G. R. Romanic form of dastan in Tatar epic folklore. In: Traditional culture of the peoples of the Volga region: materials of the IV All-Russian scientific and practical conference with international participation (Kazan, February 13–15, 2018). Kazan, Ikhlas Publ., 2018, 560 p. (In Tatar)
7. Yakhin F. Z. Tatar Literature of the Middle Ages: Religious Mysticism and Mythology in Tatar Poetry. 2nd ed. Kazan, Rannur Publ., 2003, 416 p. (In Tatar)
8. Sadyikova A. Kh., Kheiretdinova R. R. In the XII–XX centuries, religious folklore in Tatar literature: textbook. Kazan, KFU Publ., 2016, 384 p. (In Tatar)
9. Urmanche F. I. Turkic heroic epic. Kazan, IYaLI Publ., 2015, 448 p. (In Russ.)
10. Mukhametzyanova L. Kh. Reflection of the spiritual and moral values of Islam in dastans widespread in the 18th century in the Volga region. In: Ideals and values of Islam in the educational space of the XXI century: materials of the X International Scientific and Practical Conference (Ufa, October 18–20, 2017). Ufa, Mir printa Publ., 2017, pp. 276–279. (In Russ.)
11. Sura 17 “Transfer at night” [Web resource]. URL : <https://falaq.ru/quran/krac/17> (accessed December 9, 2020). (In Russ.)
12. Kul Gali. The Legend of Yusuf. Poem. Transl. by S. Ivanov. Kazan, Tatar book publishing house, 1985, 254 p. (In Russ.)
13. Khasavnekh A. A. Poem by Akhmetzyan Tubyli “The Story of the Unforgettable Farhad and His Beloved Shirin”. *Vestnik of North-Eastern Federal University. Series Epic studies*. 2020, no. 3, pp. 42–54. DOI: 10.25587/n0943-3187-1950-g. (In Russ.)
14. Tatar folk art. Dastans. Comp., author of articles and notes by F. V. Akhmatov. Kazan, Tatar Book Publ. House, 1984, 384 p. (In Tatar)
15. Mukhametzyanova L. Kh. Tatar dastans in world civilization. Kazan, IYaLI Publ., 2018, 280 p. (In Tatar)

16. Gummatova Kh. B. The concept of divine love in the poem “Leili and Majnun” by Nizami Ganjavi [Web resource]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/kontseptsiya-bozhestvennoy-lyubvi-v-poeme-leyli-i-medzhnun-nizami-gyandzhevi/viewer> (accessed December 1, 2020). (In Russ.)
17. Yusupov A. F., Yusupova N. F. Sufism in Medieval Tatar Culture: Role, Features and Models of the World. *Philological sciences. Questions of theory and practice*. 2012, no. 5 (16), pp. 219–222. (In Russ.)
18. The Story of Peteis III. Ancient Egyptian prose. Transl. from ancient egypt., introd. article and comment. by M. A. Korostovtsev, the texts prepared by K. N. Zhukovskaya. Moscow, State Publ. House of fine literature, 1978, 303 p. (In Russ.)
19. Kol Gali. The story of Yusuf: Poem. Kazan, Tatar Book Publ. House, 1989, 221 p. (In Tatar)
20. Tatar Encyclopedic Dictionary. Chief ed. M. Kh. Khasanov. Kazan, Institute of the Tatar Encyclopedia of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan, 1999, 703 p. (In Russ.)
21. Saiadi. Dastan of Babakhan [Web resource]. URL : https://kitaphane.tatarstan.ru/rus/file/pub/pub_26836.doc (accessed November 30, 2020). (In Tatar)

УДК 398.22(=512.155/.157)
DOI 10.25587/18857-2094-7950-z

М. Т. Сатанар

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

О СТРУКТУРЕ И СЕМАНТИКЕ КОСМОГЕНИЧЕСКИХ МОТИВОВ ЯКУТСКОГО И ШОРСКОГО ЭПОСОВ

Аннотация. Происходящие в современном обществе трансформации во многих сферах жизнедеятельности человека требуют глубоких знаний мифологических основ мышления человека. Архаические вербальные тексты, как кладёзъ знаковых систем национальных культур, аккумулируют глубинные смыслы, потенциал которых предстает прецедентом, служащим образцом для воспроизведения, а далее и функционирования в контексте разных историко-культурных эпох. Поэтому в современных условиях техногенной цивилизации становится важным «прочтение и интерпретация» смыслового потенциала фольклорных текстов. Статья посвящена исследованию начального этапа космогенеза традиционных зачинов якутского и шорского эпосов, фрагментарные сообщения которых в совокупности взаимодополняют лакуны и очерчивают общую картину космогенического процесса. Предметом исследования являются первоэлементы рождающегося мира эпохи первотворения, которые, предшествуя появлению статических первообразов, вплетены в самую основу архаических текстов. Цель исследования – реконструкция хронологической последовательности фаз сотворения первоэлементов начального этапа космогенеза в зачинах древних эпосов. Новизна исследования заключается в экспликации космогенического процесса, отраженного в мифопоэтических воззрениях якутов и шорцев, который не был еще предметом специального изучения. В исследовании привлечены структурно-типологический метод и семантический анализ. Автором выявлено, что в традиционных зачинах эпосов обнаруживается космогенический порядок «взаимного порождения» первоэлементов, при котором процессуальный характер космогенической деятельности, относящийся по сути к диахроническому ряду, многократно повторяется в синхронической плоскости при дальнейшем разворачивании эпических событий. Полученная циклическая модель мифологического хронотопа, манифестируемая автором как базовый семантический инвариант, в перспективе стимулирует новые научные изыскания в осмыслении космогенических представлений эпических текстов тюрко-монгольских народов в естественно-научном дискурсе. Такой подход, как считает автор, может вывести к единому синергетическому метаязыку, базирующемуся на фундаментальном свойстве человеческого сознания.

Ключевые слова: эпический зачин; мотив начального времени; мотив первотворения мира; хаос; Вселенная; первоэлемент; воздух; вода; огонь; земля.

Благодарности: Исследование выполнено в рамках научно-исследовательского проекта СВФУ «Эпический памятник нематериальной культуры якутов: текстологический, типологический, когнитивный и историко-сравнительный аспекты».

М. Т. Сатанар

On the structure and semantics of cosmogonic motifs of the Yakut and Shor epics

Abstract. The transformations taking place in the modern society in many spheres of human life require deep knowledge of the mythological foundations of human thinking. Archaic verbal texts, as a storehouse of symbolic systems of national cultures, accumulate deep meanings, the potential of which again and again continues to actualize and function in the context of different historical and cultural eras. Therefore, in modern conditions of technogenic civilization, it becomes important to “read and interpret” the semantic potential of folklore texts. The

САТАНАР 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

САТАНАР Marianna Timofeevna – Researcher, Sector “Olonkho Studies”, Olonkho Research Institute, North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia.

E-mail: satanar68@mail.ru

article is devoted to the study of the initial stage of the cosmogenesis of the traditional beginnings of the Yakut and Shor epics, the fragmentary messages of which together complement the gaps and outline the general picture of the cosmogonic process. The subject of the research is the primary elements of the emerging world of the era of primitive creation, which preceding the appearance of static prototypes, are woven into the very basis of archaic texts. The aim of the study is to reconstruct the chronological sequence of the phases of the creation of the primary elements of the initial stage of cosmogenesis in the beginnings of ancient epics. The novelty of the research lies in the explication of the cosmogonic process reflected in the mythopoetic views of the Yakuts and Shors, which has not yet been the subject of special study. The study involved the structural-typological method and semantic analysis. The author revealed that in the traditional beginnings of epics, a cosmogonic order of “mutual generation” of primary elements is found, in which the procedural nature of cosmogonic activity, which is essentially a diachronic series, is again and again actualized in the synchronic plane with the further development of epic events. The resulting cyclical model of the mythological chronotope, manifested by the author as a basic semantic invariant, in the future stimulates new scientific research in understanding the cosmogonic representations of the texts of the Turkic-Mongolian epics in natural science discourse. This approach, according to the author, can lead to a unified synergetic metalanguage based on a fundamental property of human consciousness.

Keywords: epic conception; motif of the initial time; motif of the creation of the world; chaos; Universe; primary element; air; water; fire; earth.

Acknowledgements: The study was carried out within the framework of the NEFU research project “Epic monument of the intangible culture of the Yakuts: textological, typological, cognitive and historical-comparative aspects”.

Введение

Убедительное объяснение сути всякой культуры из нее самой же невозможно. В изучении мифопоэтических воззрений ситуация усложняется в связи с явной недостаточностью мифологического массива в рамках одной культуры. Очевидно и то, что исконные архаические мироощущения древних людей скрыты в свернутом виде за многими напластованиями исторических эпох. Вместе с тем, видный фольклорист И. В. Пухов склонен был считать, что эпос олонхо берет начало еще с тех времен, когда древние якуты занимали территории своей бывшей родины и проживали там в тесном контакте с древними тюрко-монгольскими племенами Алтая и Саян. По И. В. Пухову, это подтверждается общностью сюжетостроений, сходствами языковых и лексических систем, наличием единых элементов в названиях персонажей [1, с. 9]. Среди последних работ представление наиболее полной историографии по проблеме южного происхождения эпического произведения олонхо имеется в исследовании А. Ф. Корякиной. В работе отмечается, что сторонниками версии зарождения олонхо на юге являлись А. Е. Кулаковский, П. А. Ойунский, Г. В. Ксенофонов, А. П. Окладников, Г. П. Башарин, А. Е. Мординов, И. В. Пухов, Г. У. Эргис, Н. В. Емельянов и мн. др. [2, с. 139]. Итак, общие древнетюркские истоки мифологических систем якутов и шорцев позволяют произвести попытку восстановления единой исконной картины мира путем взаимных дополнений эпизодических элементов якутского и шорского мифопоэтических представлений.

В фокусе внимания – космогонический мотив в эпических текстах якутов и шорцев. Теории мотива посвящено достаточное количество работ (А. Н. Веселовский, В. Я. Пропп, Б. Н. Путилов, Е. М. Мелетинский, И. В. Силантьев, С. Ю. Неклюдов и др.). Настоящее исследование базируется на структурно-семантической модели мотива Е. М. Мелетинского, представляющей собой синтез семантического (А. Н. Веселовский, О. М. Фрейденберг и др.) и дихотомического (А. Дандес, Б. Н. Путилов и др.) подходов, при котором мотив понимается как одноактный микросюжет, основанный на действии [3, с. 118]. Необходимо подчеркнуть и то, что устойчивая семантика мотивов обуславливается прямой связью с древними представлениями [4, с. 145]. В якутской эпосоведческой науке тема мотива была в центре внимания многих исследователей (Н. В. Емельянов, Н. В. Петров, Е. Н. Кузьмина, А. П. Решетникова, Л. Н. Семенова и др.). В исследованиях шорского эпоса данная тема затрагивается в трудах Д. А. Функа, который установил три хронологических этапа в истории изучения шорского эпоса [5], в работах В. И. Вербицкого, Н. П. Дыренковой, А. И. Чудоякова, Л. Н. Арбачаковой и др. Что касается мифологических мотивов «первотворения», то детальное рассмотрение находим у Е. М. Мелетинского [3, с. 118], С. Ю. Неклюдова (на основе анализа фольклорных материалов монгольских

народов) [6, с. 185–198], А. А. Дмитриевой на основе вычленения сюжетных мотивов олонхо Вилуйской локальной традиции [7, с. 197–200]. Заметим, внимание исследователей якутского и шорского эпосов в основном уделено изучению морфологии эпических зачинов. Настоящая работа ориентирована на изучение семантического аспекта космогонии данных эпосов и ставит целью выявление хронологической последовательности фаз сотворения первоэлементов, выступающих основами материального мира, относящихся к начальному этапу космогонического процесса в мифологических текстах. В работе используются методы описания и обзора, структурно-типологический метод, семантический анализ.

Материалом исследования послужили тексты якутских олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» П. А. Ойунского [8, 9], «Могучий Эр Соготох» В. О. Каратаева [10], «Девушка-богатырь Джырыбына Джырылыатта» П. П. Ядрихинского [11], а также тексты шорских героических сказаний «Кан Перген» и «Алтын Сырык» шорского кайчи П. И. Кыдыякова [12], «Кара Кан» и «Кара Сабак» кайчи В. Е. Таннагашева [13]. Необходимо подчеркнуть, что записи разновременные: олонхо П. А. Ойунского записан самим автором в 1930–1932 гг.; олонхо В. О. Каратаева – фольклористами В. П. Еремеевым и В. В. Илларионовым в 1975 г.; олонхо П. П. Ядрихинского – фольклористом П. Н. Дмитриевым в 1970 г.; шорские сказания П. И. Кыдыякова записаны фольклористом А. И. Чудояковым в период 1950–1960 гг.; сказания В. Е. Таннагашева записаны Л. Н. Арбачаковой в современное время – в записи 1999–2000 гг. Такая выборка связана с сознательным уклонением от исторических, локальных, этнографических и иных аспектов и продиктована ракурсом научного поиска автора статьи – «настройкой “оптики” исследования в направлении изучений универсального, всеобщего» [14, с. 15], требующего в свою очередь необходимость «обнажения» элементов мифа путем «выключения всех слоев» (А. Ф. Лосев).

Архаические модели космогенеза эпических зачинов

В начале эпических текстов, как правило, заявляется космогенез, который разворачивается на фоне мифологического времени. Мифологическое время оформляется трафаретными формулами с единым содержанием в различных вариативных репрезентациях. Эпический зачин характеризуется, во-первых, факультативными сведениями по отношению к основной сути эпоса, во-вторых, статическими описаниями досюжетных событий [6, с. 185]. Эти описания содержат внутренние «динамические составляющие» (С. Ю. Неклюдов), которые и становятся предметом нашего исследования. В задачи нашего исследования не входит детальный анализ всего эпического зачина (по классификации А. А. Дмитриевой, зачин олонхо состоит из девяти сюжетных мотивов [7, с. 198]), мы лишь анализируем начальный этап космогенеза, поэтому ограничимся вычленением из зачина мотива начального времени и мотива первотворения мира. Обратимся к примеру: *Былыргы дьыллар / Быралыйбыт быһылааннаах мындааларыгар, / Урукку хонуктар / Уларыйбыт охсууулаах уорбаларыгар, / Эргэтээҕи дьыллар / Илбистээх-иирээннээх энгэрдэригэр, ... / Сир ийэ барахсан / Симэхтээх сири иһит / Сиксигин саба эрдэбиттэн, / Сирээдийэн ситэн, / Тэлгэнэн тэрээдийэн, / Томтойо туоллан үөскүүрүгэр* ‘Далеко за вершинами / Древних лет тревожных, / Давно за хребтами / Стародавних дней бранных, / За далями дальними / Минувших времен беспокойных, ... (Блок 1) / Когда мать-земля / Была размером как дно / Сосуда-сири иһит разукрашенного, / Когда ей расти-расцветать, / Разрастаться-расширяться, / Подниматься-располняться / Время настало (Блок 2)’ [11, с. 26–27]. Идея присутствия «начального времени» оформляется с помощью временных наречий с одним значением «давно», «древний», «стародавний» и т. д. При этом временная семантика усиливается за счет контекста «далеко за вершинами ... лет», «за далями ... времен», отражающего также и пространственный смысл. Следовательно, в мифологическом представлении о первотворении имеет место быть неразрывность пространственных и временных характеристик. В приведенном фрагменте исходной эпической формулой предстает выражение «далеко за вершинами / древних лет тревожных», вслед за которой вторая и третья формулы фонетически и семантически заменяют первую. Структура фрагмента состоит из двух блоков: первый блок представляет собой разворачивание категории времени, второй отражает модель расширения вселенского пространства. Раннее мифологическое время представляет собой начальное состояние космоса, когда еще не было структурного разделения пространства в виде «нулевой отметки» (С. Ю. Неклюдов), откуда начинается динамическое увеличение изначально заданной единственной точки. Время

это предстает эпохой первотворения, описываемой в виде расширения, разрастания Вселенной. При этом, как видно из примера, происходящий внутри системы процесс не детализируется, а актуализируется лишь в свернутом виде. Между тем, очевидна некая космогоническая деятельность, осмысливающаяся в виде поэтапно «космизирующегося» первобытного хаоса, из которого рождается Вселенная.

Развернутая фаза эпохи начинающегося миропорядка, являющаяся одним из следующих друг за другом звеньев космогенеза, фигурирует, как нам представляется, в обстоятельном зачатке эпоса «Нюргун Боотур Стремительный». В мифологическом пространстве олонхо разгорается сражение между организующими началами космоса и изначальным хаосом, которое на языке метафор передается как «огненная война». Сражение было таким продолжительным и сокрушительным, что «приближалась гибель мира» [8, с. 12]. Описание сражения объемом в 125 стихотворных строк реализует космогоническую тему с использованием «космических» сравнений: *Ахтар-саныыр тухары ааһан бизэртэ / Аан алдьархай манна буолла, / Сүгэ-батас аайы / Сүллэр этинг ньиргийдэ, / Саа-саадах аайы / Сааллар чабылган дапсылынна ... / Тобус дохсун холорук / Тоҕо ытыллан түстэ, / Арбаа халлаан анныттан / Аан талба таннары сатыылаата ... / Күннэрэ тахсыбата, / Күдэн орғуйда, / Ыйдара тахсыбата, / Ытыс таһыйар / Ыас хараҥа буолла* [9, с. 16–17] ‘Незабываемая никогда / Нестихающая разразилась вражда, / Кованая секира блеснет – / Раскалывается, гремя, небосвод; / Стрела с тетивы слетит – / Молния полоснет... / Западный ветер крепчал, / По девяти смерчей / Подымал, крутил, низвергал... / Дождь посыпал, снег повалил, / Солнце не выглянуло, / Месяц не светил, / Вставала густая мгла’ [8, с. 10–11]. В данной мифологической экспозиции архаическое сознание использует звуковой, цветовой, метеорологической коды, с помощью которых задается реестр изначальных первоэлементов миротворения – воздуха, огня, воды в хаотической деятельности. Семантическая подоплёка угадывается в действиях, при этом глагол с семантикой «возникновения» детализируется посредством глаголов «разразиться», «раскалываться», «полоснуть», «крепчать», «крутить», «насыпать» и т. п. Космогоническая тема проявляется в эпизодах, в которых упоминаются стихии в виде «посуды из бересты, наполненной водой», «пылающего огня, уподобляемого горящей сере», «стонов ледяных ураганов», «захлестнувшейся морем огня трясины». Логика присутствует и в конце эпохи первотворения, разворачивающейся в зачатке олонхо объемом в 89 стихотворных строк. По содержанию данного отрывка, боги, уразумев, что не могут одолеть друг друга, наконец достигают мирного соглашения *Улуу уот дьүүл* ‘великий огненный суд’ и делят мир между великими объединениями трех племен. Именно в это мифологическое время персонифицирующие хаос злые начала умирятся и локализуются в Нижнем мире [8, с. 12]. Аналогичная схема «сражение – низвержение злых начал» прослеживается в эпосах и других тюрко-монгольских народов (А. П. Беннигсен, М. П. Хомонов, С. Ю. Неклюдов и др.). Трехчастное разделение указывает на качественный продукт акта космогенеза.

Самым семантически нагруженным звеном зачина предстает промежуточная форма состояния пространства между фазой «начинающегося сражения» и фазой «завершающегося сражения»: *Охсуһуунан олохсуйбут, / Оһолго тэбиллибит / Орто туруу дойду / Умса холоруктаан, / Унаара-кэнээрэ биллибэт / Кутаа уотунан кырбаһан / Кута курдук долгуйда; / Алдьархайдаах аллараа дойду / атыйахтаах уу курдук айманан, / Түгнэри холоруктаан / Түөрт өттүттэн / Күөх дьэбидик уоттар / Көбөрө сырсаннар – / Ообуй обус бадараанныыр / Обуруктаах уот дьэбэрэ диэн / Түөрт түптүр үтүгэнинэн / түгэхтэммитэ үһү. / Тохсус добун манан халлаан / Тордуйалаах уу курдук долгуйан, / Тингилэх кэтэбин курдук / Тиэрэ ханарыйан тахсан ... / Күрүлэс күр мууһунан / Күрдүргэччи бөтүөхтээн – / Соххор холорук дугуйдаммыт / Содуомнаах собуруу халлаан диэн / Үтүрүөбэт үлүгэрдэммит / Үлүскэннэх үрүттэммитэ үһү* [9, с. 16–17] ‘Средний серо-пятнистый мир, / Завихриваясь в круженье своем, / Как трясина, зыбиться стал... / Бедственный преисподний мир, / Расплескиваясь, как лохань, / Против движения средней земли / Полетел, закружился, гудя, / Охваченный с четырех сторон / Багрово-синим огнем. / Оттого у него с четырех сторон / Выросли, поднялись / Четыре препоны – стены... / Девятое белое небо, / Расплескиваясь, как вода / В лукошке берестяном, / Обратно движению своему / Выгибаясь, как пятки задок, / От мчащейся ледяной шуги / Южным небом, где тучи клубятся, / Заслонилося, словно щитом’ [8, с. 11]. На уровне мифологической семантики главный смысл заключается

в идее «вращения», за которой следует и идея «переворачивания». При этом заметим, что в фрагментах наличествуют два вида вращения, противоположных друг другу. Для ясности приведем комментарий П. А. Ойунского: «Небесная страна, пылая синим огнем, перевернулась и образовала страну южного полюса, вертлявого как вихрь... Нижний мир пылая в огне перевернулся верхом вниз и образовал страну северного полюса – преисподнюю» [15, с. 12]. Речь идет о возникновении полярности мира. Далее, в последовательности космических событий, начало завершающей фазы актуализируется как: *Кыргыспыт куустэриттэн / Кытара кыйһаннар, / Улуу байбал түгэбинэн / Умсан тахса-тахса, / Бурулуу-бурдугунуу, / Буруолуу-будулуйа олордугар* [9, с. 17] 'В бесполезной борьбе распаясь, / Как железо в огне, раскалясь, / То и дело стали они / В ледяное море нырять' [8, с. 11]. В фрагменте манифестируется важный признак этой фазы космогенеза – образ «ледяного моря», указывающий на становление более высокого уровня, получающего статус завершающейся формы начального этапа космогенеза. Как видно, все последовательно предстающие звенья космогенеза состоят из многих микроскопических, сопутствующих друг другу мотивов, которым свойственна своя мифологическая семантика, и они констатируются «микромифами» [16, с. 131].

Примечательно, что совсем иначе, эксплицитно выражены первичные данные о мире в зачинах шорской эпической традиции. Приведем пример: *Алты азақтан келип шықча. / Ыстунгүзү үш тегридең, / Ыш сабақтаң келип түйшча. / Алтын өргези алып-күлүктүң / Часқы мус шени чалтырап турча. / Күскү мус шени күлтүреп турча. / Ат пагладачаң алтын шарчыңның / Алтынғызы одус тамнаң / Одус табырлан келип шықтыр. / Алтын шарчында сүттең арыг / Ақ ой ат паглал партыр ... / Көк өлең наа өсчүган шенде, / Көк торчуқ наа көглешичган шенде* [12, с. 324] 'Давно-давно это было, оказывается. / Позже давнего поколения было, / Раньше нынешнего поколения было. / Когда впервые земля и вода разделялись, / Когда земля сотворялась, тогда было, оказывается. / Когда мешалкой землю делили, / Когда камысом воду делили, (Блок 1) / Когда на берегах-деревьях, проклевываясь, / Лист выходил, тогда было. / Когда впервые мир-народ сотворялся... / Когда впервые зеленая трава вырастала, / Когда впервые зеленый соловей запел (Блок 2)' [12, с. 323]. Как и в зачине якутского олонхо, в первом тематическом блоке говорится о раннем мифологическом времени, при котором основными компонентами эпических формул выступают слова «давно», «позже, раньше», «впервые». Во втором блоке хронотоп представляется «первообразами» (березы-деревья, мир-народ, трава, соловей), наделенными космическими статусами, которые по классификации С. Ю. Неклюдова относятся к «завершенной» форме эпического зачина. Набор этих «первообразов» можно считать устойчивым в рамках незначительных вариативных трактовок: *Амдыгы төлдүн алында полча, / Пурунгу төлдүн соонда полча. / Чер нүдерде, / Черсил қабыжарда полча. / Қалақпа чер пөлдүжүн, / Қамышпа суғ пөлдүшчитқан полтур. / Көгеріші-келип, / Көк өлең өсчитқан полтур. / Ақ пүрлүг / Ақ қазыңнар паиштарында / Қырық қушқа қағыш чөрча. / Көк өлеңнің паиштарында / Көк торчуқтар көглешичитқан полтур* [13, с. 14] 'Прежде нынешнего поколения это было, / Позже давнего поколения это было. / Впервые тогда земля создавалась, / Земля и вода схватывались, / Мешалкой земля замешивалась, / Ковшом вода отделялась. (Блок 1) / Впервые тогда, зеленая, / Молодая трава пробивалась. / На белой березе / С зеленой листвой / Сорок птиц щебетали. / На верхушках высоких трав / Молодые соловьи распевали (Блок 2)' [13, с. 15].

Космогонический порядок «взаимного порождения»

Ценным для нашего исследования является обозначение в зачинах шорского эпоса событийных действий в творении мира – замешивание земли мешалкой и отделение воды камысом (ковшом). Символические классификации, согласно логике мифологического мышления, задаются семантическими оппозициями «земля/вода». Примечательна в текстах актуализация действий – схватывания и разделения земли и воды, находящихся семантическое соответствие с описанием «огненной схватки» в якутском варианте. В мифологической символике индоевропейских языков установлено, что «хаос первоначально отождествлялся с разьединением, а гармония и порядок – с соединением, хаос обозначал предпространство [17, с. 99]. Заметим, в шорском зачине не упоминается, кто творит мир посредством этих орудий, кто осуществляет разьединение земли и воды. Исследователи разделяют эту позицию, отмечая, что из единого первоначального хаоса были порождены три взаимосвязанных мира [18, с. 29], что

небо с землей до отделения друг от друга представляли собой изначально единую стихийную силу [19, с. 21]. В зачинах обоих эпосов признается присутствие Создателя – первопричины появления Вселенной. Для адекватного понимания поэтапной «механики развития» (термин В. Н. Топорова) космогонической деятельности, информативным для нас предстает мифологический текст, зафиксированный А. В. Анохиным в Алтае. По содержанию текста, атрибуты, используемые в творческом акте, принадлежат Небесному Ульгену – персонифицированному образу природной стихии (грома и молнии): «Движущий Солнце и Луну, / Перекатывающий белые облака, / Разрушающий черные леса молнией, / Измерил все ложкой и совком» [20, с. 11]. В этом плане некоторые сходства обнаруживаются и в якутском мифе, записанном Я. И. Линденау в начале XVIII в.: «Братья Аар Тойон, Юрюнг Айыы Тойон и Сюгэ Тойон единодушно решили сотворить небо и землю ...» [21, с. 115]. В тексте присутствуют три персонифицированных образа, которые в процессе упорядочения мира, осуществляемого архаическим сознанием, предстают в качестве закодированных элементов явлений природы [22, с. 412]. Варьируется та же космогоническая тема. *Аар Тойон*, по утверждению А. И. Гоголева, служит некогда функционировавшим в сознании якутов образом-олицетворением культа Неба [18, с. 16], *Юрюнг Айыы Тойон* – есть персонифицированный образ Солнца, *Сюгэ Тойон* – образ грома, молнии. Свою гипотезу А. И. Гоголев аргументирует на основе этимологической связи якутского *аар* с общиндоевропейским корнем *ар* (арта), который переводится на русский язык как «порядок». А. И. Гоголев считает, что начальный смысл якутского слова *аар* исходит из понятия «первопричинный порядок», который образовался в результате разрыва исходного хаоса [18, с. 17].

Из вышерассмотренного, для уяснения механики развития космогонической деятельности, вытекает ряд важных замечаний: во-первых, в созидательном акте «первоэлемент» огонь взаимодействует (орудует) с водой и землей; во-вторых, налицо причастность в космогенезе «первоэлемента» воздуха (*Аар Тойона*); в-третьих, «первоэлементы» являются братьями, а значит имеют единый исток, в мифопоэтическом сознании предстающего как изначально заданная константа в лице Создателя.

Известно, что одним из архаических мифов о начале мира служит «учение о четырех элементах бытия». Люди с древних времен обожествляли и чтили элементы воды, огня, воздуха и земли [17, с. 99]. «Первоэлементы» в архаичных традициях, обладая сакральным, «космизирующим» значением, послужили основой для появления числовых характеристик. Классификационный принцип чисел предполагал наличие системы иерархических отношений всех существ и предметов. Речь идет о последовательной цепочке этих отношений, и в этом смысле наиболее показательным предстает классификационный принцип древнекитайской культуры, демонстрирующий алгоритм «порядка взаимного порождения»: «Дерево дает начало рождению огня, огонь – рождению земли, земля вызывает рождение металла, металл – рождение воды, вода порождает дерево», или по-другому отмечается, что «преодоление идет по цепочке: металл-дерево, земля-вода и т. д.» [22, с. 134]. Значит, «первоэлементы» задают и качественное членение мироздания, и законы фазовой цикличности, основывающейся на применении базовой семантической оппозиции «жизнь/смерть». Древнекитайские тексты находят аналогию с древнеиндийскими: «Атман приводит к возникновению пространства, пространство создает ветер, ветер дает начало появлению огня, огонь – к возникновению воды, вода порождает землю, а из земли вырастают травы» [22, с. 134], где в «порядке взаимного порождения» отсутствует металл. Аналогичные схемы присутствуют и в древнегреческой культуре.

В рассмотренных выше эпических зачинах и отдельных мифологических текстах уже содержались намёки на идею последовательного порождения «первоэлементов». Однако более непосредственное свидетельство этого порядка обнаружено в ходе исследования. В личном архиве знатока народных преданий П. И. Еремеева хранится текст 2005 г. записи, близкий по содержанию к древнеиндийским упанишадам, с примечательными подробностями следующего содержания: *Былыыр-былыр, ийэ буор айыллан Уорааннаах орто дойду диэн ааттамытын кэммэ, Күлүм Күммүт иччитэ Үрүҥ Аар Тойон ыаһалынан салгын, уу, уот бу орто дойдуга айыллыбыта үһү. Бу улуу айылгылар барылар ачыллэхтэр уонна ол иччилэр бырааттыылар эбиттэрэ үһү. Бастаан бэйэ-бэйэлэригэр көмөлөсүһэн, эйэ нэмнээхтик олохтохтар. Күн иччитэ бу орто дойду иччитэх эбит диэн, үөнү-көйүүрү, оту-маһы, кыылы-сүүлү айан орто*

дойдуга олохсутан барбыт. Онуоха уу иччитэ Күөх Боллох байа сатаан үөскээбитти барытын ылан бэйэтигэр ууга саһыарбыт. Онуоха кыра быраата Хатан Тэмизэрийэ умайыктанан турбут: «Эн, Күөх Боллох бабайыкай, иҥсэбэр барыны-бары бэйэн харайдын. Миэхэ тугу да хаалларбатын. Мантан инньэ бу орто дойдуга үөскээбит мин ирээтим буолар» – диэбит. Убайа Күөх Боллох кыһыран өрө үлэҥниһи түспүт: «Эн оботун бэт, үөскээбитти утары сиэн иһиэн, оччоҕо тугу да эбиллэн орто дойдуга үөскүү суоҕа, көрөбүн дуо – бу миэхэ саһан араас үүнээйи, хамсыыр харамай элбээбитин?! Онон эйиэхэ тугу да бэриллибэт» – диэн турбут. Ол кэнниттэн иирсэн охсуһан турбуттар. Күөх Боллох Хатан Тэмизэрийэни киилээбэтэх. Тула төгүрүйэн өлөрөөрү ыксаппыт. Онуоха убайдара Ньулуун Нуһаран – «Тохтоон! Бу орто дойдуга биһигини Үрүҥ Аар Тойон бары туһалааххыт диэн айбыта» – диэбит. Уонна Хатан Тэмизэрийэни суккуруур дууһата эрэ хаалбытын көтөбөн ылан, уу үрдүнэн көтүтэн илдьэн хайа сирэйигэр түһэрбит, куотан сас диэн сүбэлээбит [23, с. 41] ‘Давным-давно, по соизволению духа-хозяина Солнца Юрюнг Аар Тойона, на земле были сотворены воздух, огонь и вода. Стихии имели своих великих духов-братьев. Вначале времен они жили мирно ... Однажды Юрюнг Аар Тангара подумав о том, что эта земля пуста, начал создавать и поселять ее разными видами насекомых, растений и животных. Но тут дух воды Кёх Боллох стал все подбирать под себя. И тогда Хатан Тэмерия в гневе начал горячиться: «Ты, ненасытный Кёх Боллох! Мне ничего не оставил. С этого момента, все что будет рождаться на этой земле будет моей долей». Кёх Боллох вздымился от злости: «Ты жаден и родившегося сразу сожрешь! Тогда на этой земле ничего не будет размножаться, я тебе ничего не отдам!». После этого разразилась жестокая схватка. Близилась смерть Хатан Тэмерия. Тогда Ньулуун Нусаран несясь над морем крикнул: «Остановитесь! Нас всех сотворил Юрюнг Аар Тойон, считая нужным каждого для процветания жизни на земле!», и подняв обессиленного Хатан Тэмерия спрятал на склоне высокой горы’ [пер. наш]. Дальнейшее развитие сюжета относится к теме отдельного изучения. В тексте прослеживается синтез элементов поздних напластований (например, в собственном имени духа Солнца) и деталей более архаичных представлений. К значимым сообщениям относится не только порядок «первозлементов» по принципу родоплеменной иерархии, но и «событийная» канва космогонической деятельности в виде разгорания схватки между стихиями воды и огня. Важно также имплицитное в тексте духа земли, который «пока отсутствует» (пустая земля), тем не менее его появление предполагается из действий творца, а значит дух земли предстает младшим из братьев. И эти уточнения вносят дополнительную ясность в разрозненных фрагментах космогенеза.

Таким образом, вырисовываются следующие причинно-следственные отношения в общей картине архаической космогонии: существует последовательность «первозлементов» воздух (ветер) → вода → огонь → земля, причем им предшествует предпространство (М. М. Маковский); процессуальный характер отражает взаимодействие огня со стихиями воды, земли и воздуха.

Проявление циклической концепции космогонического порядка в сюжетно-композиционной структуре эпоса

Ряд «воздух (ветер) → вода → огонь → земля» по сути отражает качественный переход из начального состояния в иное состояние посредством процесса «взаимного порождения-разрушения» (термин В. Н. Топорова), при котором предыдущий «первозлемент» разрушает последующий [22, с. 134]. Вся эта динамика поэтапного перехода состояний в архаической космогонии представлен семантическими оппозициями «вращательные движения вправо-влево», «темное-светлое», «холодное-теплое», «сухое-влажное» и т. п. При этом именно комбинации последних двух оппозиций, согласно логике мифологического мышления, соответствуют четырем «первозлементам».

По вопросу космогонического порядка констатируется, что в целом мифологические тексты древних культур соответствуют друг другу лишь с небольшой разницей в последовательном порядке и составе элементов [22, с. 134]. Главный смысл текстов скрыт во взаимном «разрушении-порождении» элементов, иначе фиксируемых как качественная фаза «становления одного и разрушения другого», отражающих циклическую концепцию. Выше был изложен порядок «воздух (ветер) → вода → огонь → земля». Оставшееся звено отношений «земля / воздух», замыкающее полный цикл космогонического порядка, чётче осмысливается в синхронной

плоскости с наиболее близкой для нас схемой древнеиндийских упанишад (см. выше). В этой схеме одним из компонентов ряда фиксируется «рождение растений из земли». Итак, полный цикл мифологического хронотопа реализуется неизменной последовательностью четырех фаз, далее продолжающихся в новом цикле, на уровне семантики смыкающихся в единство двух понятий – жизни и смерти.

Обратимся вновь к текстам эпосов, где прослеживается реализация этих космогонических потенций. В мотиве описания мира завидной устойчивостью обладает эпическая формула с небольшими вариациями в трактовке: *Ойон тахсар куннээх, / Охтон баранар мастаах, / Уолан баранар уулаах, / Уостан сүтэр уйгулаах, / Мун-сор суунаҕалаах, / Муур-таар бэйэкэлээх / Орто туруу дьабыл дойду диэн / Оноһуллубута эбитэ үһү* [9, с. 12] С деревьями, роняющими листву, / Падающими умирая, / С шумом убегающих вод, / Убывающих высыхая, / Расточающимся изобильем полна, / Возрождающимся изобильем полна..., / Появилась она – изначальная Мать-Земля [8, с. 8]. В формуле семантическая составляющая кроется в наделении всех явлений и предметов, рождающихся на этой земле, своим началом и концом, а значит, характеризующихся прерывным качеством. Вместе с тем, дальнейшее развитие сюжета предполагает обязательное продолжение однажды проявленного явления, передающегося в словосочетании «расточающееся-возрождающееся». Последнее указывает на непрерывное качество явления, где речь идет о циклической сути бытия.

Примером проявления этой модели в эпосе может служить начальное звено сюжета олонхо «Девушка-богатырь Джырыбына Джырылыатта». Так, в развитии сюжета богатырь-айыы попадает в злые чары девушки-абаасы Нижнего мира [11, с. 141–143]. В развязке сюжета от колдовских пут его освобождает сестра-богатырка, которая оживляет его с помощью желтого масла-илгэ [11, с. 275]. Далее, богатырь-айыы создает семью с красавицей-айыы и продолжает счастливую земную жизнь [11, с. 279]. А вот как иллюстрируется речь умирающего богатыря преисподней, являющаяся также клишированной: *Миигин өлөттөрөнгүн / Өрөгөйүн үрдүүрэ биллибэт, / Кыыс оҕон / Кыптыыйынан оонньуурун саҕана, / Уол оҕон / Оноҕоһунан оонньуурун саҕана, / Холумтанын аннынан / Хара хамсык буолан / Көбүөхтүммүн эрэ* [10, с. 182] ‘Убив меня, / Счастье свое возьмешь ли – / Неизвестно. / Когда твоей дочери / Ножницами играть время настанет, / Когда твоему сыну / Стрелами забавляться время придет – / Из-под очага твоего, / Я вынуру’ [10, с. 183]. Воспроизведение такого же процесса наблюдается и в шорском эпосе. В развязке сюжета богатырь Нижнего мира *Кара Сулазын* убивает в сражении *Алтын Чылтыса* – друга *Алтын Сырыка*. В последствии именно сын *Алтын Чылтыса* – юный богатырь *Алтын Шаппа*, продолжает богатырский поход отца и вместе с *Алтын Сырык* одолевают врага [12, с. 373–379]. Фрагменты такой логико-семантической импликации можно продолжить. Заметим, что реализация циклической идеи встречается в любом эпосе, при котором наблюдается наложение космогонических символов с эсхатологическими [16, с. 127].

Заключение

В традиционных мотивах начального времени и сотворения мира эпических зачинов якутского и шорского сказаний за кажущимися статическими описаниями досюжетных событий обнаруживаются внутренние компоненты в виде «динамических составляющих», отражающих картину космогонического процесса. В результате структурно-семантического анализа свернутого сообщения «возникновения» мироздания, описывающего космогенез, было выявлено наличие определенного «космогонического порядка» первоэлементов мироздания – воздуха, воды, огня, земли. В ходе исследования раскрыт ценный познавательный потенциал архаических представлений, с помощью которых действительно «эмпирические знания могли бы пополниться большим объемом и многообразием взаимосвязей между понятиями» [22, с. 404]. Космогоническая деятельность, сообщаемая в эпическом зачине текстов, предстает в виде циклической модели мифологического хронотопа, расценивающегося в качестве манифестации семантической универсалии. Эта модель в дальнейшем сюжетно-композиционном построении эпоса многократно проецируется в виде множественности перекодировок. Последние проявляются в событийных эпизодах, восходящих к базовой семантической оппозиции «жизнь/смерть». Базовая семантика, родословная которой берет свое начало с самых основ космогенеза, настраивает на новые научные поиски через призму естественно-научных постулатов,

которые возможно, позволят осмыслить её в качестве фундаментального свойства человеческого сознания.

Литература

1. Пухов И. В. Олонхо – древний эпос якутов. – Якутск : Сайдам, 2013. – 48 с.
2. Корякина А. Ф. Устойчивые мотивы олонхо : трансформация во времени // Вестник Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова : Серия Эпосоведение. – 2018. – № 3. – С. 138–145. – DOI: 10.25587/SVFU.2018.11.16946.
3. Мелетинский Е. М. Семантическая организация мифологического повествования и проблема создания семиотического указателя мотивов и сюжетов // Ученые записки Тартуского государственного университета. – 1983. – Вып. 635. – С. 115–128.
4. Путилов Б. Н. Мотив как сюжетообразующий элемент // Типологические исследования по фольклору. – Москва : Наука, 1975. – С. 141–155.
5. Функ Д. А. Шаманская и эпическая традиции тюрков Юга Западной Сибири : историко-этнографическое исследование телеутских и шорских материалов второй половины XIX – начала XX вв. : автореф. дисс. ... д. ист. н. – Москва, 2003. – 50 с.
6. Неклюдов С. Ю. Морфология и семантика эпического зачина в фольклоре монгольских народов // Китай и окрестности : мифология, фольклор, литература. – Москва : РГГУ, 2010. – С. 185–198.
7. Дмитриева А. А. Указатель сюжетов и мотивов олонхо Вилюйского региона // Наука и образование. – 2007. – № 2. – С. 197–200.
8. Ойунский П. А. Нюргун Боотур Стремительный : якутский героический эпос олонхо / пер. В. В. Державина ; послесл. и коммент. И. В. Пухова. – Якутск : Кн. изд-во, 1975. – 431 с.
9. Ойуунускай П. А. Дьулуруйар Ньургун Боотур : олонхо / подг. к печати П. Н. Дмитриева, С. П. Ойунской; ред. В. Н. Иванов. – Дьокуускай : Сахаполиграфиздат, 2003. – 544 с. (На якутском яз.)
10. Каратаев В. О. Якутский героический эпос «Могучий Эр Соготох» / отв. ред. Н. А. Алексеев, Н. В. Емельянов. – Новосибирск : Наука, 1996. – 440 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока). (На якутском и русском яз.)
11. Ядрихинский П. П. Девушка-богатырь Джырыбына Джырылыатта / отв. ред. В. В. Илларионов. – Якутск : Көмүөл, 2019. – 508 с. (На якутском и рус. яз.)
12. Шорские героические сказания / вступ. статья, подг. текста, пер., комм. А. И. Чудоякова ; музыковедческая статья и подг. нотного текста Р. Б. Назаренко. – Москва : Наука, 1998. – 463 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 17). (На шорском и рус. яз.)
13. Шорские героические сказания : Кара Кан, Кара Сабак / сост., пер. Л. Н. Арбачакова. – Москва : Институт перевода Библии, 2014. – 280 с. (На шорском и рус. яз.)
14. Неклюдов С. Ю. Поле гуманитарного знания и стратегии исследования народной культуры // Вестник РГГУ. Серия : Культурология. Искусствоведение. Музеология. – 2008. – № 10. – С. 11–24.
15. Ойунский П. А. Якутская сказка (олонхо), ее сюжет и содержание. – Якутск : Сайдам, 2016. – 120 с.
16. Неклюдов С. Ю. Мифологическая семантика в зачинах монгольского эпоса // Opera altaistica professori Stanislaw Kąlużyński octogenario dicata. Rocznik Orientalistyczny. T. 58. Zeszyt 1. – Warszawa : Dom Wydawniczy Elipsa, 2005. – Р. 117–132.
17. Маковский М. М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках. Образ мира и миры образов. – Москва : Гуманитарный издательский центр ВЛАДОС, 1996. – 416 с.
18. Гоголев А. И. Истоки мифологии и традиционный календарь якутов. – Якутск : Изд-во Якутского университета, 2002. – 104 с.
19. Шаракинова Н. О. Космогонические представления в эпосе монгольских народов // Эпическое творчество народов Сибири и Дальнего Востока. – Якутск : Якутский филиал СО АН СССР, 1978. – С. 20–24.
20. Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев // Сборник МАЭ. – Ленинград : Сборник музея антропологии и этнографии, 1924. – 152 с.
21. Эргис Г. У. Очерки по якутскому фольклору. – Якутск : Бичик, 2008. – 400 с.
22. Топоров В. Н. Мировое дерево : универсальные знаковые комплексы. Т. 2. – Москва : Рукописные памятники Древней Руси, 2010. – 496 с.
23. Еремеев П. И. Заметки по якутскому верованию // Рукописный фонд архивного отдела Крест-Хальджайской сельской библиотеки Томпонского улуса РС(Я). – Фонд краеведа П. И. Еремеева. Оп. 1. Ед. хр. 2. – 57 л. (На якутском яз.)

References

1. Pukhov I. V. Olonkho the ancient Yakut epic. Yakutsk, Saydam Publ., 2013, 48 p. (In Russ.)
2. Koryakina A. F. Stable olonkho motifs: transformation in time. *Vestnik of North-Eastern Federal University. Series Epic studies*. 2018, no. 3, pp. 138–145. DOI: 10.25587/SVFU.2018.11.16946. (In Russ.)
3. Meletinsky E. M. The semantic organization of mythological narrative and the problems of the semiotic index of motifs and plots. *Scientific notes of Tartu State University: Collection of articles*. 1983, vol. 635, pp. 115–128. (In Russ.)
4. Putilov B. N. Motif as a plot-forming element. In: *Typological studies on folklore*. Moscow, Nauka Publ., 1975, pp. 141–155. (In Russ.)
5. Funk D. A. The shaman and epic tradition of the Turks of the South of Western Siberia: a historical and ethnographic study of teleutsky and short-range materials of the second half of the XIX – early XX centuries. Abstract of the dissertation of Doctor of Historical Sciences. Moscow, 2003, 50 p. (In Russ.)
6. Neklyudov S. Yu. Morphology and semantics of the epic conception in the folklore of the Mongolian peoples. In: *China and surroundings: mythology, folklore, literature*. Moscow, RGGU Publ., 2010, pp. 185–198. (In Russ.)
7. Dmitrieva A. A. Index of plots and motifs of the Vilyui region. *Science and Education*. 2007, no. 2, pp. 197–200. (In Russ.)
8. Oiunsky P. A. Nyurgun Bootur the Swift: Yakut heroic epic olonkho. Transl. by V. V. Derzhavin. Yakutsk, Book Publ., 1975, 430 p. (In Russ.)
9. Oiunsky P. A. Nyurgun Bootur the Swift: olonkho. Ed. V. N. Ivanov. Yakutsk, Sakha printing Publ., 2003, 544 p. (In Yakut)
10. Karataev V. O. Yakut heroic epic “Mighty Er Sogotokh”. Novosibirsk, Nauka Publ., 1996, 440 p. (Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East). (In Yakut and Russ.)
11. Yadrikhinsky P. P. Yakut heroic epic. “Girl-hero of Dzhyrybyna Dzhyrylyatta”. Yakutsk, Kemel Publ., 2019, 512 p. (In Yakut and Russ.)
12. Shor heroic tales. Transl., comm. by A. I. Chudoyakov. Moscow, Novosibirsk, Nauka Publ., 1998, 463 p. (Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East; Vol. 17). (In Shor and Russ.)
13. Shor heroic legends: Kara Kan, Kara Sabak. Comp., transl. by L. N. Arbachakova. Moscow, Bible Translation Institute Publ., 2014, 280 p. (In Shor and Russ.)
14. Neklyudov S. Yu. The field of humanitarian knowledge and strategies for the study of folk culture. *Vestnik of RGGU. Series: Culturology. Art criticism. Museology*. 2008, no. 10, pp. 11–24. (In Russ.)
15. Oiunsky P. A. Yakut tale (olonkho), its plot and content. Yakutsk, NEFU Publ., 2016, 120 p. (In Russ.)
16. Neklyudov S. Yu. Mythological semantics in the beginnings of the Mongolian epic. In: *Works on altaistics by professor Stanislav Kaluzhinsky dedicated to 80th birthday. The Orientalist's Yearbook*. Vol. 58 (1). Warszawa, Dom Wydawniczy Elipsa, 2005, pp. 117–132. (In Russ.)
17. Makovsky M. M. A Comparative Dictionary of Mythological Symbolism in Indo-European Languages: The Image of the World and the Worlds of Images. Moscow, VLADOS Publ., 1996, 416 p. (In Russ.)
18. Gogolev A. I. The origins of mythology and the traditional calendar of the Yakuts. Yakutsk, Yakutsk University Publ., 2002, 104 p. (In Russ.)
19. Sharakhshinova N. O. Cosmogonic representations in the epic of the Mongolian peoples. In: *Epic creativity of the peoples of Siberia and the Far East*. Yakutsk, Yakut filial of SB RAS Publ., 1978, pp. 20–24. (In Russ.)
20. Anokhin A. V. Materials on shamanism among Altai people. In: *MAE Collection. Leningrad, Collection of the Museum of Anthropology and Ethnography*, 1924, 152 p. (In Russ.)
21. Ergis G. U. Essays on Yakut folklore. Yakutsk, Bichik Publ., 2008, 400 p. (In Russ.)
22. Toporov V. N. World tree: Universal iconic complexes. Vol. 2. Moscow, Manuscript Monuments of Ancient Rus Publ., 2010, 496 p. (In Russ.)
23. Ereemeev P. I. Notes on the Yakut belief. In: *Manuscript collection of the archiv of the Crest-Khaldzhaisky library of the Tomponsky district of RS(Ya). Fund of local lore P. I. Ereemeev, inv. 1, storage unit 2, 57 sh. (In Yakut)*

— РЕЦЕНЗИЯ —

DOI 10.25587/t8298-5666-0207-s

Т. Г. Басангова

Калмыцкий государственный университет им. Б. Б. Городовикова

**РЕЦ. НА КН.: Осетинские волшебные сказки / сост., предисл.,
коммент. Д. В. Сокаевой. Владикавказ: Проект-Пресс, 2020. 305 с.**



В издательстве «Проект-Пресс» вышла книга «Осетинские волшебные сказки», включающая 47 текстов, переведенных коллективом авторов на русский язык. Красочное издание волшебных сказок осетин имеет выстроенную структуру – это предисловие, небольшое по объему, но весьма информативное, дающее представление о жанре волшебной сказки, комментарий к текстам, словарь непереведенных слов. Автор предисловия, доктор филологических наук Д. В. Сокаева отмечает, что «волшебная сказка осетин наряду с героическим эпосом “Нарты” является уникальной сокровищницей тысячелетних знаний о мире» [1, с. 5]. Д. В. Сокаева является автором множества теоретических статей, посвященных осетинской волшебной сказке, в которых провела кроссжанровые исследования с тем, чтобы выявить специфику жанра в контексте других жанров осетинского фольклора, обрядности и, в целом, духовной культуры осетин [2; 3; 4].

Издание «Осетинские волшебные сказки» имеет обширный комментарий, из которого становятся известными имена сказителей, собирателей, обозначены места хранения рукописей сказок. Научный руководитель издания, автором переводов является Т. А. Хамицаева (1932–2011) – фольклорист, кандидат филологических наук, Заслуженный деятель науки Республики Северная Осетия – Алания, ведущий научный сотрудник Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований (СОИГСИ) имени В. И. Абаева [5].

Собирателями осетинских волшебных сказок были: А. А. Шифнер, В. В. Миллер, В. А. (Е. Х.) Цораев, Д. Г. Чонкадзе, Д. Т. и Г. Т. Шанаевы, А. А. Кануков, Г. Д. Эристави, Ц. Б. (У. В.) Амбалов, С. (Г.) К. Гуриев, Г. В. Баев, Д. А. Гатуев, Х. Д. Цомаев, Б. А. Мункачи, Д. Г. Бегизов, Т. А. Хамицаева, А. Х. Бязыров, А. Д. Цагаева и др. До сих пор основной массив

БАСАНГОВА Тамара Горьевна – д. филол. н., зав. сектором Международного научно-исследовательского центра «Ойраты и калмыки на Евразийском пространстве» Калмыцкого государственного университета им. Б. Б. Городовикова, Элиста, Россия.

E-mail: basangova49@yandex.ru

BASANGOVA Tamara Goryaevna – Doctor of Philological Sciences, Asst. Prof., Head of the Sector “Oyrats and Kalmyks in Eurasian Space”, B. B. Gorodovikov Kalmyk State University, Elista, Russia.

E-mail: basangova49@yandex.ru

осетинской волшебной сказки хранится в Научном Архиве СОИГСИ им. В. И. Абаева, поэтому введение в научный оборот новых архивных текстов будет как обогащать духовную культуру осетинского народа, позволит трансформировать более глубоко и с теоретической точки зрения изучить осетинскую волшебную сказку, ее жанровые особенности.

Д. В. Сокаева называет следующие распространенные сюжеты по указателю АТУ, СУС: 301 «Борьба с уаигом, различные версии встречи с уаигом»; 313 А, В, С «Чудесное бегство»; 313Н* «Бегство от ведьмы»; 327В* «24 брата и 24 сестры»; 365С* «Поцелуй возлюбленной. Омер и Мерима»; 406 «Дочь-людоедка»; 425А «Амур и Психея»; 425С «Аленький цветочек»; 433В «Царевич-рак (змея)»; *449Ф «Царская собака»; 513А «Шесть чудесных товарищей»; 532 «Незнайка»; 545В «Кот в сапогах»; 551 «Молодильные яблоки»; 552 «Животные-зятья»; 554 «Благодарные животные»; 707 «Чудесные дети».

Круг персонажей осетинской волшебной сказки довольно обширен: это представители разных слоев народа, фантастические мифологические и демонологические персонажи, помощники главного героя – вещий конь, слуги, дикие и домашние животные. Особую роль в калмыцкой сказке выполняют имена сказочных персонажей, которые становятся известными слушателям уже в зачине. Имя героя волшебной сказки может носить характер прозвища – например: Незнаю, есть также безымянные герои.

Исходя даже из анализа сюжетов сказок рецензируемого сборника сюжетов, можно сказать, что сюжеты этого жанра генетически связаны с этиологическими мифами, богатырскими сказками и героическим эпосом «Нарты». Часть сюжетов посвящена герою благородного происхождения – сыну алдара, совершающего подвиги, защищая свой народ.

В калмыцкой фольклористике изучены многие аспекты сказочной традиции, но проблема изучения антропонимии калмыцких народных сказок и эпоса остается малоизученной. Данной теме посвящена статья Т. Г. Басанговой (Борджановой) [6].

Антропонимия осетинской волшебной сказки интересный пласт осетинской волшебной сказки, более подробное изучение даст интересные результаты. Также интересно провести типологию осетинских и калмыцких имен на примере имени Алдар. В современной калмыцкой антропонимии бытует имя Алдар как имя с положительным значением, популярно в народе.

В калмыцком эпосе главного героя Джангара именуют как *Алдр Жаңһр хан*, т. е. славный хан Джангар. В целом в калмыцком языке *алдр* обозначает: 1) слава, известность, популярность, знаменитость; 2) славный, прославленный, известный, популярный, знаменитый [6, с. 36]. В песне героического эпоса «Джангар» Алдр (великий) – это один из эпитетов, которым характеризуется главный герой: *Алдр богд Жаңһрин / Нэгр алтн ширэһэснь / Эдс авад һархла 'От Великого богдо Джангара / Золотого престола / Получив благословение, вышел'* [8, с. 269]. Современное калмыцкое имя (звучит как Алдр, а на русском как Алдар), созвучное с определением героического эпоса «Джангар», является популярным [9].

В данном сборнике герою-алдару посвящены несколько сказок – «Алдар и бедный юноша» (перевод Д. В. Сокаевой), «Алдар и его младший сын» (перевод С. Т. Марзоева). В осетинских волшебных сюжетах *алдар* – это феодал, князь. Но в издании данный титул главного героя не переведен, оставлен как этнографизм, придающий тексту оригинальность. Алдар как князь обозначен в словаре к данному сборнику, а уже в текстах сказок образ «уточняется», например: «Давным-давно жили-были алдар и его жена. Несметны были их богатства. Табуны лошадей, стада коров и овец не вмещались в раздольных степях. Битком набиты их дворцы золотом и серебром, но не греют они их души. Не было у них потомства, и алдар день ото дня становился все печальней и печальней» [1, с. 158].

Круг персонажей осетинской волшебной сказки довольно обширен: это представители разных слоев народа, фантастические мифологические и демонологические персонажи, помощники главного героя – вещий конь, слуги, дикие и домашние животные. Особую роль в осетинской волшебной сказке выполняют имена сказочных персонажей, которые становятся известными слушателям уже в зачине и может носить характер прозвища – например: Незнаю, есть также безымянные герои.

В осетинской волшебной сказке «Незнаю» или «Незнайка» развит распространенный мотив переименования сказочного героя [1, с. 121–127]. Как традиционный герой Незнаю рождается у

бездетных родителей. В сказке герой именуется как мальчик, затем как юноша, затем получает имя – прозвище Незнаю. Из-за того, что на все вопросы отвечал: «Не знаю». Незнайка решает трудные задачи и становится мужем третьей дочери алдара. В решении «трудных задач» ему помогает вещий конь (АТУ 530 «Волшебный конь»; СУС 539 «Сивко-Бурко»). Героя осетинской сказки «Незнайко» алдар – князь невесты сажает на трон, объявляет, что подданные должны забыть его имя-прозвище Незнайко, а именовать его как «алдар». Сев на трон, новый алдар трепетно ухаживает за своим вещим конем, предоставив ему особое место в своих владениях.

Переводы с осетинского на русский сделаны в рецензируемом сборнике разными авторами, в частности имя героя волшебной сказки Незнайко переведен как Не знаю, Незнаю, Незнайко и Незнайка, т. е. четыре варианта имени одного героя, следовало бы при подготовке к публикации выбрать один из вариантов.

В осетинских волшебных сказках сохранились древние мифологические преставления, например, в сказке «Пастух» речь идет о встрече главного героя со змеями. Царь-змея в знак благодарности награждает главного героя сказочного повествования даром знания языка всех животных. Чтобы получить этот дар, герой просит змею коснуться его губ. Но юноша этот ритуал должен был держать в тайне, только в таком случае дар не исчезнет. Благодаря пониманию языка животных юноша-пастух прослыл лекарем. В калмыцкой сказочной традиции также популярен сюжет о юноше, понимавшем язык зверей и птиц (АТУ 670 «Язык животных»). В калмыцкой сказке один из героев вытаскивает из пасти змеи верблюжью кость. Герой помогает змее и в знак благодарности получает способность понимать язык животных [10, с. 191].

В сказке «Сын Овцы Магомет» встречаются этиологические мифы, объясняющие «Почему ворону называют пожиратель падали?». Одним из главных сакральных персонажей волшебной сказки осетин является Хуыцау (осет. *Хуыцау*) – в осетинской мифологии единый, великий Бог – творец мироздания, следящий за всем происходящим на земле. Живя на небе, это божество знает всё, что происходит на земле. В исследуемом сюжете речь идет о человеке, сжегшем свое богатство, полагавшем, что оно ни к чему. Хуыцау посылает ворону, чтобы та узнала о причине поступка старика. Но ворона по пути увидела падаль и стала ее поедать. Тогда верховное божество дало ей прозвище. Как повелитель всего сущего Хуыцау посылает с тем же заданием ласточку, которая передает старику, что у него родится сын, имя которого будет «Магомет – сын овцы». Вскоре у старика появился сын, которому дали предназначенное имя [1, с. 159]. В данном сюжете прослеживается культ овцы (барана), которая является тотемным, почитаемым животным у многих народов мира.

В другом сюжете отражен культ собаки. Типичной волшебной сказкой является сюжет, в котором главным героем является младший сын. В данном издании – это сюжет «Младший сын бедняка» [1, с. 48–51].

Международный сюжет «Мальчик-с-пальчик» – популярный сказочный сюжет о приключениях маленького мальчика величиной с мизинец. Данный сюжет системе классификации сказочных сюжетов Аарне-Томпсона, представлен под номером № 700. В осетинской сказке этот сюжет представлен в сказке «Муж и жена» [1, с. 187–189]: мальчик-с-пальчик рождается у бездетных родителей. Местом рождения причудливого персонажа является мельница, куда идет женщина за мукой. После рождения сына она закапывает его, сначала накормив его грудью. В осетинской версии этого сюжета главной чертой *мальчика-с-пальчик* является находчивость, сметливость и смелость. Чтобы спастись от погони он прячется в ухе быка, спасает богатый дом от воров. В первой части мальчик вырастает, обзаводится семьей, у него рождаются дети. Во второй части сюжета он спасает своих детей от черта, путем магических действий и произнесенных заклинаний оживляет своих сыновей. Магическим средством, уничтожившим черта, является кривая палка.

На волшебстве и магических превращениях строится «Сказка об охотнике и сыне Уба Магомете». Характерно, что в рецензируемой работе представлено несколько сюжетов, где главным героем является охотник. Косуля, которую он застрелил, чудесным образом оживает, а затем отправляет охотника к Уба-Магомету, который рассказывает охотнику о его чудесных превраще-

ниях в собаку, кошку и орла. Чудесной вещью, помогающей герою сказки снова превратиться в человека, является войлочная плетть. Враждебные Уба-Магомету муж и жена превращаются в осла и ослицу, когда их ударили этой волшебной плетью [1, с. 280].

Войлочная плетть как волшебное средство упоминается и в осетинском героическом эпосе «Нарты»: «Она всегда лежала у него под головой. Урызмаг выхватил эту волшебную плетть из под головы ненасытного и крикнул:

– Харан-Хуаг, вставай!

Вскочил Харан-Хуаг, а Урызмаг стегнул его войлочной плетью и сказал:

– Превратись в козу паршивую.

Превратился Харан-Хуаг в паршивую козу, кинулся в лес, где его и зарезали волки. А Урызмаг вернулся к Бигару, ударил войлочной плетью белый надгробный камень, и отец Бигара принял свой прежний вид [11].

В волшебной сказке «Крым-саухал и его сын» войлочная плетть принадлежит главному герою, ее дарит герою сказки человек по имени Барастур, принадлежащий потустороннему миру. Герои сказки также находятся под покровительством верховного божества Хуыцау [1, с. 182].

Осетинская волшебная сказка является уникальной в плане сохранности в ней, благодаря особенным историческим причинам ее существования – это несколько веков в условиях изоляции, редких архаичных форм. В текстах осетинской волшебной сказки присутствует значительный мифологический пласт – это традиционные религиозных представления, сакральные персонажи. Несмотря на мифологичность осетинской волшебной сказки, этому жанру фольклора в процессе эволюции удалось приобрести черты классической волшебной сказки. Тексты, ее представляющие, являются полноценным и благодатным материалом для сравнительно-исторических, стадильно-типологических и других исследований в области фольклористики.

Издание «Осетинская волшебная сказка» ценно тем, что в нем опубликованы и тем самым введены в научный оборот материалы из Научного архива СОИГСИ им. В. И. Абаева. Издание способствует популяризации осетинского фольклора. Сказка, как в древности, так и сегодня является неотъемлемой частью духовных ценностей осетин, богатейшим источником народной мудрости.

Литература

1. Осетинские волшебные сказки / сост., предисл., коммент. Д. В. Сокаевой. – Владикавказ : Проект-Пресс, 2020. – 305 с.
2. Сокаева Д. В. Сюжет волшебной сказки. – Владикавказ : Изд-во СОГУ, 2004. – 126 с.
3. Сокаева Д. В. Указатель осетинских волшебных сказок (по системе Аарне-Андреева). – Владикавказ : Изд-во СОГУ, 2004. – 106 с.
4. Сокаева Д. В. Место и роль чудесных объектов в волшебной сказке (на материале сюжетов 530, 530 АТ, СУС) // Вестник ВГУ. – 2009. – № 4 (2). – С. 142–148.
5. Хамицаева Тамара Алексеевна [Электронный ресурс]. URL : <http://ossetians.com/rus/news.php?newsid=1297> (дата обращения : 04.03.2021).
6. Борджанова Т. Г. Антропонимия калмыцких народных сказок // Ономастика Калмыкии. – Элиста : Калмыцкое кн. изд-во, 1983. – С. 96–100.
7. Калмыцко-русский словарь / под ред. Б. Д. Муниева. – Москва : Русский язык, 1977. – 760 с.
8. Бадгаев Н. Б. Религиозная лексика в калмыцком героическом эпосе «Джангар» // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. – 2014. – № 4. – С. 113–118.
9. Калмыцкие имена [Электронный ресурс]. URL : <http://kalmykia-online.ru/tradition/kalmytskie-imena> (дата обращения : 04.03.2021).
10. Надбитова И. С. Сюжетный фонд калмыцких волшебных сказок // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. – 2011. – № 1. – С. 188–192.
11. Сказания о нартах. Осетинский эпос / пер. с осетинского Ю. Либединского ; ввводн. ст. В. И. Абаева. – Москва : Советская Россия, 1978. – 512 с.

References

1. Sokaeva D. V. Ossetian fairy tales. Vladikavkaz, Proekt-Press Publ., 2002, 305 p. (In Russ.)
2. Sokaeva D. V. Plot of fairy tale. Vladikavkaz, Publ. of NOSU, 2004, 126 p. (In Russ.)
3. Sokaeva D. V. Index of Ossetian fairy tales (according to the Aarne-Andreev system). Vladikavkaz, Publ. of NOSU, 2004, 106 p. (In Russ.)
4. Sokaeva D. V. The place and role of wonderful objects in a fairy tale (based on plots 530, 530 AT, SUS). *Bulletin of VSU*. 2009, no. 4 (2), pp. 142–148. (In Russ.)
5. Khamitsaeva Tamara Alekseevna [Web resource]. URL: <http://ossetians.com/rus/news.php?newsid=1297> (accessed March 4, 2021). (In Russ.)
6. Bordzhanova T. G. Anthroponymy of Kalmyk folk tales. In: *Onomastics of Kalmykia*. Elista, Kalmyk Book Publ. House, 1983, pp. 96–100. (In Russ.)
7. Kalmyk-Russian dictionary. Moscow, Russkii yazyk Publ., 1977, 760 p.
8. Badgaev N. B. Religious vocabulary in the Kalmyk heroic epic “Jangar”. *Bulletin of the Kalmyk Institute of Humanitarian Research of the RAS*. 2014, no. 4, pp. 113–118. (In Russ.)
9. Kalmyk names [Web resource]. URL: <http://kalmykia-online.ru/tradition/kalmytskie-imena> (accessed March 4, 2021). (In Russ.)
10. Nadbitova I. S. Plot fund of Kalmyk fairy tales. *Bulletin of the Kalmyk Institute for Humanitarian Research of the RAS*. 2011, no. 1, pp. 188–192. (In Russ.)
11. Legends about the Narts. Ossetian epic. Revised and enlarged edition; transl. from Ossetian by Yu. Libedinsky; introductory article by V. I. Abaev. Moscow, Sovetskaya Rossiya Publ., 1978, 5012 p. (In Russ.)

— ХРОНИКА —

В. В. Илларионов

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

**АКСАКАЛ ЯКУТСКОЙ ФОЛЬКЛОРИСТИКИ
(к 100-летию со дня рождения Н. В. Емельянова)**

Николай Васильевич Емельянов – доктор филологических наук, заслуженный ветеран Сибирского отделения АН СССР, член Международной тюркской академии (1921–2000). Его вклад в научном исследовании и сохранении устного творчества якутов как ученого-эпосоведа неопценим. Изучая его научные труды, мы убедились и восхитились тому, как он глубоко исследовал все стороны якутского фольклора. Одно лишь то, что он своему народу и своим последователям оставил четыре великолепные монографии о сюжетах олонхо, достойно восхищения.

Н. В. Емельянов наукой занялся по окончании заочного отделения Якутского пединститута. Его заметил основатель якутской фольклористики Георгий Устинович Эргис, у которого была цель подготовить специалистов-фольклористов для дальнейшего изучения народного творчества, и пригласил на учебу в аспирантуру. Николай Васильевич принял его совет и с воодушевлением начал работу над диссертацией на тему народных поговорок как жанра фольклора. В первую очередь изучил архивные материалы и изданные публикации народных поговорок и легенд, результатом чего стало издание сборника на двух языках. Основываясь на этом, составил работу о происхождении поговорок, о влиянии на них русского фольклора, раскрыл поэтику этого жанра. Его работа по классификации народных поговорок, издание сборника исторических преданий, загадок, сказок, обрядовых алгысов, скороговорок впоследствии стали основой и примером для изучения отдельного жанра. Далее при специальном Совете Ленинградского института литературы им. А. С. Пушкина успешно защитился и получил степень ученого-фольклориста. Это высокое звание Николай Васильевич с честью пронес всю свою жизнь, перенял эстафету от своего наставника Г. У. Эргиса и работал во благо развития якутской фольклористики. В начале своего ученого пути он возглавил сектор объединения литературы и фольклора Института языка, литературы и истории ЯФ СО АН СССР. После, с 1970 г. плодотворно и успешно работал заведующим сектора фольклора народов Якутии.



ИЛЛАРИОНОВ Василий Васильевич – д. филол. н., проф., Институт языков и культуры народов Северо-Востока РФ Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова, Якутск, Россия.

E-mail: 445325@mail.ru

ILLARIONOV Vasily Vasilievich – Doctor of Philological Sciences, Prof., The Institute of Languages and Culture of the Peoples of the North-East of the Russian Federation, North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia.

E-mail: 445325@mail.ru

Работа по сбору материалов народного творчества

Фольклорист Н. В. Емельянов многому научился у своего учителя Г. У. Эргиса по работе сбора и увековечения народного творчества. Идеи и убежденность основателя якутской фольклористики о неукоснительной необходимости этой работы Николай Васильевич принимал всем сердцем и душой. Закончив аспирантуру в 1959 г., он с коллегой М. С. Воронкиным поехали на длительную экспедицию через Красноярск и г. Тура в Ессей собирать фольклор якутов. Ессейские якуты – выходцы из Вилюйского улуса, общаясь и живя среди местных эвенков и долганцев, большинство переняли эвенкийский быт. Н. В. Емельянов стал последователем известного ученого Г. В. Ксенофонотова, который занимался сбором и изучением ессейских якутов. Работа Н. В. Емельянова в этой экспедиции отличается более широким и глубоким охватом изучаемого вопроса. Именно в этой экспедиции он в своей работе впервые использовал запись информантов на магнитофон, потом с записи перевел на рукопись для архива. Позднее весь собранный материал экспедиции – олонхо, народные песни, тойуки, сказки и легенды, издал сборником «Ессейский фольклор». В научных трудах Н. В. Емельянова часто встречается сравнение сюжетов якутских олонхо с сюжетами ессейского эпоса. Таким образом, его имя как фольклориста в изучении народного творчества ессейских якутов прочно вошло в научную среду.

Спустя год работал руководителем фольклорной экспедиции в Нюрбинском и Сунтарском улусах. Первый состав (Г. М. Васильев, В. А. Семенов) работал в Сунтарском улусе, второй (Н. В. Емельянов, П. Е. Ефремов) – в Нюрбинском. В Нюрбе были записаны рукописные тексты олонхо известных сказителей, таких как И. М. Харитонов – Саакырдаах, Н. Г. Тагров, С. В. Петров, Г. В. Дуяков, С. В. Чочанов, В. Д. Егоров. Из участников экспедиции звукозапись производил только Николай Васильевич. В те времена портативных магнитофонов не было, аппаратура была громоздкая и тяжелая, магнитные ленты были не объемными, поэтому полный объем исполнения записать было сложно. Тем не менее, Н. В. Емельянова можно считать новатором в этом деле, внедрившим в полевую фольклористику магнитофонную запись. Об этом свидетельствует запись исполнения олонхо «Куллуйа Куллустуур» И. Г. Тимофеева-Теплоухова в 1959 г. на республиканском семинаре олонхосутов. А о работе той экспедиции П. Е. Ефремовым была написана замечательная статья, в которой полностью отражена работа Н. В. Емельянова, как руководителя фольклорной экспедиции.

Далее в с. Борогонцы Усть-Алданского района Н. В. Емельянов встретился с известным олонхосутом Р. П. Алексеевым и ознакомился с рукописью его олонхо «Алаатыыр Ала Туйгун», которую в течение нескольких лет записали под диктовку дочь сказителя А. Р. Шелковникова, зять Г. Шелковников, племянник В. И. Алексеев. Олонхосут был намерен завершить запись олонхо, повествующего о двух поколениях богатырей. Николай Васильевич посоветовал ему воспроизвести полный объем произведения и сдать в архив, напомнив о том, что в последующем это принесет пользу в научном исследовании. Олонхосут прислушался к совету, и была записана третья часть олонхо с главным героем Тустуулаах Джоруо Бёгё. Это олонхо было издано полностью тремя книгами в 21-томной серии «Саха боотурдара» («Богатыри саха»).

Позднее Н. В. Емельянов в связи с возрастом на экспедиции не ездил, но вел активную работу по сбору народного фольклора. Организовал тесное сотрудничество с фольклористами-собираателями улусов республики. В результате Н. Т. Степанов в Нюрбе, Г. Е. Федоров в Сунтаре, И. К. Васильев, Л. Ф. Николаев в Верхневилуйске, Е. М. Николаев в Вилюйске, В. Р. Уломжинский в Мегино-Хангаласском улусе собрали уникальные материалы о старине. Также сбором современного фольклора в районах занимались П. Н. Дмитриев, В. П. Еремеев, В. В. Илларионов, С. Д. Мухоплева, Н. А. Дьяконова, которые были сданы на хранение в рукописный фонд ЯНЦ СО РАН.

Работа по изданию текстов олонхо

Н. В. Емельянов во время работы руководителем сектора фольклора провел отдельную кропотливую работу по изданию книг народного устного творчества для научной среды и широкого круга читателей. Он неоднократно ставил вопрос перед ученым Советом на общих собраниях института, Председателю филиала СО РАН Якутии Н. В. Черскому об издании серии книг олонхо. Приводил в пример изданную 10-томную серию книг «Алтай баатырдара» («Боотуры

Алтая») алтайского коллеги фольклориста С. С. Суразакова и выражал свое искреннее желание основать подобную серию. Но на протяжении долгих лет вопрос оставался открытым. В 1998 г. Н. В. Емельянов решился исполнить свою давнюю сокровенную мечту, стал инициатором и основателем 21-томной серии «Саха боотурдара». Его ученица С. Д. Мухоплева вместе с Н. А. Дьяконовой начали активную работу по созданию Ассоциации Олонхо в республике. Основной целью и задачей Ассоциации стало осуществление идеи аксакала фольклористики – сохранение, распространение, популяризация олонхо и создание серии «Саха боотурдара». В. В. Илларионов, С. Д. Мухоплева и ушедшая рано из жизни талантливый фольклорист Л. Н. Степанова составили концепцию серии. Были отобраны лучшие образцы текстов олонхо и началась работа по составлению серии с соблюдением требований научной текстологии. В итоге с 2002 по 2019 гг. вышли все запланированные 21 томов серии. В подготовке и издании этих книг существенную поддержку оказали первый Президент Республики М. Е. Николаев и народный депутат А. Н. Жирков. Таким образом, мы, нынешнее поколение фольклористов, воплотили в жизнь давнее желание аксакала Н. В. Емельянова. В дальнейшем предстоит большая работа по переводу этих книг для внедрения в широкую научную среду.

Н. В. Емельянов издание олонхо рассматривал в широком масштабе. Он настаивал на том, чтобы сохраненные рукописи 160 полных олонхо в Рукописном фонде ЯНЦ СО АН РФ по возможности были изданы и широко распространены. Из этого архива он организовал издание олонхо известного Амгинского олонхосута Т. В. Захарова – Чээбий «Ала Булкун», подготовленное к печати Э. К. Пекарским с рукописи В. Н. Васильева еще в дореволюционное время. В этой работе Николай Васильевич очень бережно относился к материалам, подготовленным Э. К. Пекарским, и при этом прозаический текст перевел на стихотворную форму, также сделал текстологические комментарии, подготовил статью, посвященную Т. В. Захарову – Чээбий. Внес в издание, как приложение, подготовленный В. М. Никифоровым перевод олонхо Г. В. Баишева – Алтан Сарын, и таким образом издание было осуществлено по академическим требованиям.

Стоит отметить важную роль Н. В. Емельянова как руководителя сектора в издании серии «Фольклор народов Сибири и Дальнего Востока». В 1977 г. якутские фольклористы добились организации и проведения всесоюзной конференции «Эпическое творчество народов Сибири и Дальнего Востока Сибири». Здесь Н. В. Емельянов подготовил концепцию самой конференции, на высоком уровне обосновал ее цели и задачи. В работе конференции приняли участие известные эпосоведы Б. Н. Путилов, Е. М. Мелетинский, В. М. Гацак, Х. Х. Кер-Оглы, фольклористы Сибири С. С. Суразаков, А. И. Уланов, П. А. Трояков и др. Бурятские ученые В. Ц. Найдаков и М. И. Тулохонов поставили вопрос о необходимости академического издания фольклора народов Сибири и Дальнего Востока на двух языках, и этот вопрос был внесен в резолюцию конференции.

В последствии член-корреспондент АН СССР А. Н. Соктоев вплотную работал по реализации резолюции конференции. Несколько раз приезжал в Якутию для решения вопросов по изданию серии с руководством сектора фольклора, института и филиала. Проводились семинары, круглые столы, конференции в Улан-Удэ, в Горном Алтае и Новосибирске, где рассматривались вопросы издания серии. Была организована главная редколлегия серии под руководством академика А. П. Деревянко, в состав которой был включен Н. В. Емельянов. Редколлегия запланировала всего 60 томов, отражающих все стороны состояния народного фольклора. В отличие от предыдущих академических изданий, были приняты решения о том, чтобы каждый том должен быть снабжен музыковедческой статьей, нотами и компакт-дисками.

В этой работе под руководством Н. В. Емельянова приняли активное участие якутские фольклористы. Было принято решение об издании 6 томов якутского фольклора, 3 томов эвенского и эвенкийского фольклора, по одному тому юкагирского и долганского фольклоров. В общем итоге одну четвертую часть серии поставили в план для фольклористов Якутии. Все эти работы курировал сам Николай Васильевич. И это стало одним из больших достижений его многолетней научной работы.

Н. В. Емельянов – эпосовед

Н. В. Емельянов после успешной защиты кандидатской диссертации начал основательную работу по изучению олонхо. Если эпосовед И. В. Пухов изучил основные образы олонхо, то

Н. В. Емельянов, начиная с 1970-х гг., посвятил свою жизнь изучению сюжетов олонхо. Сейчас в рукописном архиве СО РАН хранятся 160 полных записей олонхо. Это опубликованные тексты, записанные до революции И. А. Худяковым, Э. К. Пекарским, С. В. Ястремским, В. Н. Васильевым и др. В годы советской власти фольклористы института собрали очень много текстов олонхо, записанных из уст талантливых олонхосутов во время фольклорных экспедиций из разных уголков Якутии. Очевидно было, что невозможно издать все рукописи, поэтому Николай Васильевич начал работу по описанию сюжетов этих олонхо.

В своей работе эпосовед изучил тексты 75 олонхо и разделил их на три основные группы: олонхо о заселении Среднего мира племенами ураангхай саха (№ 1–16); олонхо о родоначальниках ураангхай саха (№ 17–49); олонхо о защитниках племени айыы (№ 50–75). Установил, что группы в свою очередь подразделяются на подгруппы, а также изложил содержание каждого олонхо. И в 1980 г. первым из якутских ученых издал в издательстве «Наука» монографию «Сюжеты якутских олонхо». В этой монографии он подробно раскрыл богатое содержание сюжетов олонхо, разновидность мотивов, пути следования богатырей, их битвы, отношения нижних и срединных миров. Его работа по классификации сюжетов олонхо послужила основой для дальнейшего глубокого изучения олонхо. По итогам кропотливой работы было издано еще три монографии по раскрытию сюжетов олонхо: «Ранние типы сюжетов якутских олонхо» (1983), «Сюжеты о родоначальниках племени» (1990), «Сюжеты олонхо о защитниках племени айыы» (2000). Таким образом, Н. В. Емельянов оставил в подарок своему народу четыре выдающиеся монографии. Его работы – пример глубокого всестороннего изучения одной темы. То, что редакторами его научных трудов были знаменитые фольклористы-эпосоведы Б. Н. Путилов, С. Ю. Неклюдов, еще раз доказывает его уровень и значимость.

Изучение сюжетов олонхо эпосоведа имеет большую научную значимость. Его работы стали ключевыми основами в рассмотрении и изучении олонхо, и становления его развития по этапам. Он связывал развитие исторических этапов олонхо, как основу в рассмотрении всех сюжетов. И связывал это с посылами верхних айыы. Поэтому пришел к выводу, что сюжеты имеют сакральную силу в развитии народа саха. Он связал признание народа саха в его этническом самосознании. В своих трудах доступно разъяснил, что олонхо как жанр в сюжетах имеет тесную историческую связь именно в развитии жизнедеятельности родовых племен. И в итоге, благодаря этому труду, он первым из якутских фольклористов достиг ученой степени доктора филологических наук. Бурятские и алтайские эпосоведы на основе его трудов составили указатели эпосов своего народа. А турецкий профессор Метин Эргюн издал перевод работы якутского ученого. Поэтому Н. В. Емельянов, безусловно, является эпосоведом мирового значения.

Н. В. Емельянов, несмотря на то, что пришел в науку фольклористики в достаточно зрелом возрасте, более 40 лет творчески занимался сбором, изданием и научным изучением фольклора. Выполнением поставленных учителем Г. У. Эргис задач Н. В. Емельянов занимался с полной самоотдачей. Поразительно то, что аксакал якутской фольклористики четверть века посвятил плодотворному и кропотливому научному труду по изучению сюжетов олонхо. Он был зачинателем научного изучения жанров якутского фольклора.

С момента назначения его руководителем сектора фольклора Николай Васильевич начал работу с молодыми кадрами, открыл аспирантуру по специальности «Фольклористика». В своей научной деятельности по сохранению, увековечению, распространению народного фольклора, в особенности олонхо, работал долгие годы в тесной взаимосвязи с работниками культуры, республиканскими домами народного творчества, принимал непосредственное участие в проведении фольклорных фестивалей, смотров, конкурсов и постоянно вдохновлял к этому молодых ученых сотрудников.

В последние годы жизни аксакал якутской фольклористики Николай Васильевич Емельянов был вдохновителем и консультантом отдела олонхо Института гуманитарных исследований при организации Республиканской Ассоциации олонхо. Благодаря ему, Ассоциация сыграла существенную роль при признании ЮНЕСКО олонхо шедевром устной и нематериальной культуры человечества. Он внес огромный вклад своим научным и общественным трудом, которым занимался всю свою жизнь.

М. П. Яковлева

Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН

ГАЛИНА ИВАНОВНА ВАРЛАМОВА – КЭПТУКЭ (к 70-летию со дня рождения)

Галина Ивановна Варламова – выдающийся ученый-тунгусовед, доктор филологических наук, член Союза писателей России, автор многих фундаментальных научных трудов по эвенкийскому фольклору, языку и мировоззренческим традициям эвенков.

Галина Ивановна является первым ученым-фольклористом, подробно изучавшим обрядовые жанры и эпос эвенков. За свою трудовую биографию Галина Ивановна побывала в 20 научных экспедициях у эвенков различных регионов: в Амурской и Читинской областях, Красноярском и Хабаровском краях и в улусах проживания эвенков Якутии. За годы работы в академическом Институте языка, литературы и истории ЯФ СО АН (1979–1991), Институте проблем малочисленных народов Севера (1991–2008), а позже в объединенном Институте гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН (ИГИИПМНС СО РАН) ею собран и опубликован обширный материал по эвенкийскому фольклору. Научные труды Г. И. Варламовой известны не только в отечественной науке, но и международном сообществе ученых.



Первым монографическим исследованием является изданная работа на основе кандидатской диссертации «Фразеологизмы в эвенкийском языке» (1986). Эта работа является первым исследованием, посвященным проблемам фразеологии не только по эвенкийскому языку, но и по тунгусо-маньчжурским языкам. Сбор фразеологического материала Галина Ивановна осуществила во время экспедиций в 1980 г. в Амурскую область, на юг Якутии и в 1981 г. в Хабаровский край. Монография затрагивает вопросы фольклористики – рассмотрены фразеологизмы, пословицы и поговорки как явления устной речи – базы и средства устного народного творчества эвенков. В приложении даны образцы фразеологизмов эвенкийского языка, образцы эвенкийских пословиц и поговорок. Также представлены тексты песен, *дярин* (обращение к огню), *дярин* с исполнением обрядов. В разделе «Сфера употребления» уделено внимание языку героических сказаний – фольклорным клише фразеологического характера (традиционные формулы приветствий: *иргэлэви иктэвкэл, долави долдикал, сендуви силдикал!* ‘В мозг свой введи, вовнутрь услышь, в ухе своем просверли’); описаний появления Среднего мира: *Дуннэ моиканин сенначинин серилдыларакин* ‘Когда земля становилась величиной с лосиное ухо’; образных сравнений: *Дюр ханчатти дэрэви каптакса* ‘Двумя своими ладонями лицо свое расплющив’, что обозначает состояние изнеможения, когда человек от бессилия не может двигаться и соглашается добровольно принять смерть. Так, в сказании «Дулин буга Торгандунин» богатырь Торгандун, устав, в изнеможении ложится под лиственницу, приняв соответствующую позу. Возникновение данного фразеологизма связано с древним обычаем эвенков захоронения на деревьях.

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

E-mail: ayakchan@mail.ru 89679136011

YAKOVLEVA Margarita Prokopyevna – Candidate of Philological Sciences, Researcher of 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 89679136011

Далее выходят работы, посвященные основным жанрам эвенкийского фольклора, – «Эпические традиции в эвенкийском фольклоре» (1995); «Эпические традиции в эвенкийском фольклоре. Научные очерки» (1996); «Эвенкийский нимнгакан. Миф и героические сказания» (2000); «Тунгусский архаический эпос (эвенкийские и эвенские героические сказания)» (2001) в соавторстве с В. А. Роббеком; «Эпические и обрядовые жанры эвенкийского фольклора» (2002); «Мировоззрение эвенков. Отражение в фольклоре» (2004); «Сказания восточных эвенков» (2004), «Олекминский улус» (2005); «Эвенкийский фольклор (мифы и сказки). Хрестоматия со вступительной статьей» (2006); «Женская исполнительская традиция эвенков» (2008); «Типы героических сказаний эвенков» (2008). Все научные работы Г. И. Варламовой имеют большую теоретическую значимость и практическую ценность. Почти каждое издание сопровождается научными комментариями или приложением, включающим новый, ранее неопубликованный материал из фольклора эвенков.

В 2002 г. Г. И. Варламова защитила диссертацию на соискание ученой степени доктора филологических наук по теме «Эпические и обрядовые жанры эвенкийского фольклора». Также в этом году выходит монография на основе докторской диссертации. Эта работа посвящена исследованию основных жанров эвенкийского фольклора – мифов, героических сказаний, преданий и обрядов. Монография разделена на четыре главы: в первой исследуются ранние нимнгаканы-мифы, на основе которых прослежена взаимосвязь мифа и обряда; нимнгаканы первотворения и мифы позднего периода. Во второй рассматриваются героические сказания. В центре исследования – нимнгаканы с одиноким героем. В третьей главе раскрываются характерные черты и общие свойства *улгура* (предания) и героического сказания. Четвертая глава посвящена обрядовым жанрам. В ней описаны главные бытовые обряды *имты* («кормления огня») и *хулганни* («дарения»).

За последнее десятилетие Г. И. Варламова вела свою научную деятельность очень плодотворно, за этот период были изданы и составлены монографии, сборники, словари-указатели и учебно-методические пособия по языку и фольклору эвенков. В 2014 г. вышел её многолетний труд «Обрядовая поэзия и песни эвенков». Материалы для поистине уникального тома собраны ученым, начиная с 80-х гг. XX в. В том включены 180 текстов с параллельным русским переводом: заклинания, благопожелания, описания обрядов, запевы круговых танцев и песни. Содержание включает шесть больших разделов: обряды почитания природы, промысловые обряды, скотоводческие обряды, семейно-родовые обряды, шаманские обряды и песни. В работе прилагается компакт-диск, который представляет живое звучание песен и запевов к круговым танцам. Труд Г. И. Варламовой помог восстановить многие обряды, которые проводятся сейчас на ежегодном эвенкийском празднике «Бакалдын», а также включены в репертуар творческих коллективов эвенков разных регионов.

В 2015 г. в соавторстве с А. Н. Варламовым был подготовлен к изданию и опубликован сборник «Шестипрядевые косы имеющая шестикосая Нюнгурмок – девочка сиротка» («Нюнун нюнунтоно Нюнгурмок – ахаткан куңакан»). В книгу включены два варианта эпоса о Шестикосой Нюнгурмок. Эпос был впервые записан А. В. Романовой в 1960 г. от Егора Гермогеновича Трофимова в с. Аим Аяно-Майского района Хабаровского края. В 1971 г. опубликовано в пересказе в книге «Фольклор эвенков Якутии». В 1989 г. во время совместной экспедиции к эвенкам Хабаровского края сказание было записано от того же сказителя на аудионоситель А. Н. Мыреевой. Г. И. Варламовой был проделан титанический труд – весь текст эпоса расшифрован с аудионосителя и был переведен на русский язык. Для удобства чтения оригинала и перевода текст разбит на блоки по 10 строк. Во втором варианте, записанном А. В. Романовой, оригинал текста дается без изменений, исключая лишь монологи героев, которые разбиты на стихотворные строки. Также в книгу включен текст сказки-мифа «Сулаки Сули-сули», записанный от Н. Г. Трофимова.

Следующая не менее значимая работа – это сборник «Эпос алданских эвенков» (2018). В сборнике представлены пять сказаний локальной алдано-зейской территориальной группы, имеющих единую эпическую традицию. Героическое сказание Н. Г. Трофимова «Иркисмон-дя сонинг», сказание Е. Г. Трофимова «Шестипрядевые косы имеющая шестикосая Нюнгурмок – девочка-сиротка», отрывок из героического эпоса «Дулин буга Торгандунин» (цикл о

Дергэлдине), сказание Н. Н. Пудова «Родившийся на средней земле Дулин Буга богатырь Иркисмо, ездящий на быке-порозе со свежееголенными рогами» («Дулин бугаду оскечэ, Иркин-бэюн угучакичи Иркисмо мата») и сказание И. Т. Марфусалова «Тывгунай-юноша и Чолбон Чокулдай» («Тывгунай Уркэкэкэн тадук Чолбон Чокулдай»). В героических сказаниях, записанных от алданских эвенков, отражены важнейшие этапы межплеменных и межэтнических контактов эвенков, культурные приобретения этноса в процессе исторического развития.

В 2018 г. в соавторстве с А. Н. Варламовым, З. Н. Пикуновой, М. П. Дьяконовой было издано учебно-методическое пособие для изучения эвенкийского языка «Учим эвенкийский язык» (с приложением CD). Данное пособие предназначено для широкой и разновозрастной аудитории, желающей овладеть эвенкийским языком. Основой пособия послужили выпущенные ранее тем же коллективом авторов электронные пособия для изучения эвенкийского языка, дополненные новыми литературными и фольклорными материалами и заданиями.

В 2019 г. под научным руководством Г. И. Варламовой вышел коллективный труд научно-исследовательской работы тунгусоведов ИГиИПМНС СО РАН «Имена собственные персонажей эвенкийского эпоса: словарь-указатель». Словарь включает 106 имен героев из 46 сказаний. Основная цель настоящего издания – отбор эпических имен, демонстрирующих наиболее типизированные, характерные и значимые образы эпического наследия северных тунгусов. Следующий труд, это продолжение научно-исследовательской работы «Имена собственные персонажей эвенского эпоса» (2019). Настоящий словарь-указатель представляет собой свод имен собственных персонажей эвенского эпоса. В словарь-указатель включены 85 собственных имен, которые являются наиболее значимыми и характерными для эвенского фольклора.

Кроме исследовательской работы, Галина Ивановна Варламова вела работу по подготовке специалистов по языку и фольклору эвенков. Под ее научным руководством защищены докторская диссертационная работа А. Н. Варламова «Специфика историзма в фольклоре эвенков» (2011), кандидатские диссертации М. П. Яковлевой «Специфика эвенкийских героических сказаний в творчестве сказителей рода Бута» (2016), М. П. Дьяконовой «Миф в фольклоре эвенков и эвенов (цикл творения мира)» (2016), Н. Е. Захаровой «Особенности языкового сознания носителя языка в условиях многоязычия» (2018).

Г. И. Варламова остается для нас, ее последователей, как и для всех эвенков, идейным вдохновителем, Путеводной Звездой в мире науки и глобализации. На ее труды будут ссылаться многие поколения исследователей, чье внимание будет обращено к устному народному творчеству и культуре эвенков. Уверены, что научная школа Галины Ивановны Варламовой – Кэптукэ продолжится в работах ее учеников и последователей.

— IN MEMORIAM —

А. А. Винокурова¹, С. И. Шарина²

¹Северо-Восточный федеральный университет им. М. К. Аммосова

²Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН

«МУТ АКАНТИ»¹ АЛЕКСЕЙ АЛЕКСЕЕВИЧ БУРЫКИН
(01.11.1954–16.01.2021)



В начале этого года российская гуманитарная наука понесла тяжелую утрату. Ушел из жизни талантливый ученый, яркий исследователь, доктор филологических наук, доктор исторических наук Алексей Алексеевич Бuryкин. Он родился 1 ноября 1954 г. в г. Ленинград. Закончил школу № 185 с углубленным изучением английского языка. В школьные годы увлекался историей, языками, занимался в секции Эрмитажа, где проводились занятия по истории искусств. В 1972 г. стал студентом

филологического факультета Ленинградского государственного университета им. А. А. Жданова, где работали крупные отечественные лингвисты Н. А. Мещерский, В. Ф. Иванова, Ю. С. Маслов, Л. Р. Зиндер, Л. В. Бондарко, Л. А. Вербицкая, Л. Г. Герценберг, В. В. Колесов, А. С. Герд, повлиявшие на становление его личности как исследователя.

В 1977 г. после окончания университета был принят на стажировку в сектор алтайских языков Ленинградского отделения Института языкознания АН СССР, а затем в аспирантуру к доктору филологических наук, профессору Вере Ивановне Цинциус. В 1984 г. защитил кандидатскую диссертацию на тему «Категория переходности-непереходности глагола в эвенском

¹ Букв. с эвен. «Наш старший брат».

ВИНОКУРОВА Антонина Афанасьевна – к. филол. н., зав. каф. северной филологии Института языков и культур народов СВ РФ, Северо-Восточный федеральный университет им. М. К. Аммосова, Якутск, Россия.

E-mail: antonina-vinokurova@bk.ru

ШАРИНА Сардана Ивановна – к. филол. н., в. н. с. отдела северной филологии, Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН, Якутск, Россия.

E-mail: sarshar@mail.ru

VINOKUROVA Antonina Afanasyevna – Candidate of Philological Sciences, Head of the Department of Northern Philology, Institute of Languages and Cultures of the Peoples of the North-East of the Russian Federation, North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia.

E-mail: antonina-vinokurova@bk.ru

SHARINA Sardana Ivanovna – Candidate of Philological Sciences, Leading Researcher, Northern Philology Department, Institute of Humanities Research and Indigenous Studies of the North, Russian Academy of Sciences, Siberian Branch, Yakutsk, Russia.

E-mail: sarshar@mail.ru

языке», в 2001 г. – докторскую диссертацию «Язык малочисленного народа в его письменной форме (на материале эвенского языка)». В 2011 г. А. А. Бурыкин защитил докторскую диссертацию «Иноязычная ономастика русских документов XVII–XIX вв., относящихся к открытию и освоению Сибири и Дальнего Востока России, как исторический источник», получив степень доктора исторических наук.

Алексей Алексеевич Бурыкин является автором более 1300 научных работ, в т. ч. 14 книг, из которых особенно известны «Малые жанры эвенского фольклора» (2001), «Язык малочисленного народа в его письменной форме (на материале эвенского языка)» (2004), «Шаманы: те, кому служат духи» (2007), «Вера в духов. Сколько душ у человека» (2007), «Имена собственные как исторический источник. По материалам русских документов об открытии и освоении Сибири и Дальнего Востока России XVII–XIX веков» (2013), «“Слово о полку Игореве”: текст, язык, автор» (2017), «Русская терминология родства и свойства: историческая динамика, аксиологические поля, коммуникативный дискурс» (в соавторстве; 2020).

Алексей Алексеевич был необычайно плодотворным ученым. В его многочисленных научных трудах представлены обширные вопросы лингвистики, социолингвистики, фольклора, истории, этнографии коренных народов Севера, многие из которых были впервые представлены и введены в научный оборот. Он известен и как автор учебников и учебных пособий, разговорников, словарей, как переводчик детских произведений русских авторов на эвенский язык, эвенских авторов на английский язык. Коллеги всегда с нескрываемым интересом знакомились с его трудами, неизменно отличавшимися глубиной и актуальностью научного исследования, остротой и своевременностью поставленных и решаемых проблем в области лингвистики, фольклора и истории.

Алексей Алексеевич стал истинным продолжателем дела ученых-североведов старшего поколения – представителей Ленинградской научной школы, которыми было положено начало полномасштабному изучению языков и культур народов Севера. Коллеги и друзья шутили называли его «научным внуком Богораза», подчеркивая разносторонность научных интересов ученого – эвенский язык, фольклор и этнография эвенов, тунгусо-маньчжурские языки и языки алтайской семьи (монгольские, тюркские, корейский), фольклор и этнография народов Сибири, топонимика, история русского языка и памятники древнерусской литературы, поэтика, стилистика и стихосложение, из общелингвистических дисциплин – фонетика, теория письма, морфология, сравнительно-историческое языкознание, семиотика, социолингвистика.

В одном из своих интервью он отмечал, что его интерес к тунгусо-маньчжурской тематике определил прочитанный им в юности роман В. Я. Шишкова «Угрюм-река», который был очень им любим. Он начал изучать эвенский язык в 1977 г., совершил более десяти экспедиционных поездок во все регионы проживания эвенов: Магаданскую область, Камчатку, Чукотку, Хабаровский край, Якутию. Во время полевой работы был собран обширный фольклорный и лингвистический материал, практически освоен эвенский язык, в последующем Алексей Алексеевич общался на нескольких диалектах эвенского языка. Он очень любил эвенов, был неравнодушен к судьбе эвенского языка, незадолго до своего ухода он написал, что надеется, что у языка народа со значительным числом говорящих, имеющего более чем 150-летнюю историю письменности, языка, ставшего одним из средств религиозного просвещения народов России, языка богатого фольклора и самобытной оригинальной литературы, должно быть будущее.

С Институтом гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН Алексея Алексеевича связывает длительный период научного сотрудничества, а также наставнической деятельности.

Алексей Алексеевич неоднократно принимал участие в различных научных мероприятиях института. Его выступления всегда отличались потрясающей эрудицией, глубоким знанием предмета, умением увлечь своими знаниями слушателей, заразить их неподдельным, живым исследовательским интересом к научным и практическим проблемам.

В последние годы Алексей Алексеевич плодотворно и тесно работал с кафедрой северной филологии Института языков и культуры народов Северо-Востока РФ СВФУ им. М. К. Аммосова, выступал лектором на семинарах, вел консультации молодым ученым, рецензировал научные статьи, писал отзывы на диссертации. Он активно принимал участие в работе научно-

практических конференций «Фольклор и литература» (2016 г), «Роббековские чтения» (2019), «Фольклор и национальная литературная классика: методология и перспективы исследования» (2020). Тематика его выступлений весьма обширна: «Фольклор коренных народов Севера: осмысление наследия, задачи и перспективы изучения», «Статус и уровень родного языка, как фактор динамики его состояния в этнической среде», «Проза о севере России 1950-1980-х годов в контексте современной региональной культуры» и др.

Ученики и коллеги Алексея Алексеевича оценивают его как ученого высочайшего уровня, который сумел не только дать им глубокие теоретические и практические знания в области выбранной профессии, но и привить умение и желание самостоятельно анализировать возникающие профессиональные проблемы и стремиться к познанию всего нового, возникающего в выбранной ими профессии.

Отдавая дань восхищения светлой и яркой личности Алексея Алексеевича, мы вспоминаем и о его неповторимых качествах человека, коллеги, ученого. Творческое горение, вдохновенный порыв, научная принципиальность, честность, исключительная человеческая доброта и отзывчивость Алексея Алексеевича всегда вызывали безграничное уважение у окружающих его людей. Доброжелательный, общительный, щедрый на научную консультацию, он всегда стремился всемерно поддерживать национальные кадры, был ревнителем и блестящим знатоком эвенского языка и культуры. С ним всегда было интересно. Нам всем будет очень не хватать его! Но нам остались его книги, статьи и память о нем.

Память об этом необыкновенном человеке и блестящем российском ученом навсегда останется в наших сердцах.

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 сопровождать переводом на русский язык.

Заключение. Приводятся основные выводы по содержательной части работы. Следует избегать простого перечисления представленного в статье материала.

Объем статьи, включая иллюстративный материал и список литературы, должен составлять до 24 страниц, хроника и юбилеи – 1-2 страницы.

4. Статьи должны быть тщательно отредактированы. Печатный вариант статьи предоставляется в двух экземплярах. Редактор MS Word, формат А-4, ориентация – книжная, поля – *верхн.* 2,0 см; *нижн.* – 3,0 см; *левое и правое* – 2,5 см; абзацный отступ – 1,25 см; интервал – полуторный; кегль основного текста – 14, кегль аннотации – 12, шрифт – Times New Roman. 2-й печатный экземпляр предоставляется без указания имени автора (для слепого рецензирования).

Перед названием статьи обязательно указать УДК сверху справа (жирным шрифтом).

Статья должна начинаться с инициалов и фамилии автора (-ов) справа жирным шрифтом (курсивом), затем дается прописными буквами название статьи (жирным шрифтом). Название статьи на английском – строчными буквами.

5. В конце рукописи обязательна подпись автора (-ов), на отдельной странице – сведения об авторе (-ах) на русском и английском языках:

- ФИО полностью;
- ученая степень (при наличии);
- ученое звание (при наличии);
- место работы, должность;
- E-mail;
- контактный телефон (для мобильной связи с редакцией).

6. Никакие сокращения, кроме общепринятых, в тексте и таблицах не допускаются. Все аббревиатуры и сокращения должны быть расшифрованы при первом их употреблении в тексте. Все таблицы должны иметь заголовки и сквозную нумерацию в пределах статьи, обозначаемую арабскими цифрами (например, таблица 1), в тексте ссылки нужно писать сокращенно (табл. 1). Текст таблицы должен быть напечатан через два интервала. В работах биологического цикла в заголовке и в тексте таблицы даются только латинские названия видов, родов и семейств. Комментарий к таблице должен быть размещен непосредственно под таблицей.

Приводимые формулы должны иметь сквозную нумерацию. Номер пишется в конце строки арабскими цифрами в круглых скобках. Между формулами, выделенными в отдельную строку, и текстом, а также между строками формул следует оставлять пробелы не менее 1,5 – 2 см.

7. Все иллюстративные материалы: графики, карты, схемы, фотографии – именуются рисунками, имеют сквозную порядковую нумерацию арабскими цифрами и пишутся сокращенно (например, рис. 1). Допускаются цветные изображения (графики, диаграммы). Если иллюстративный материал выполнен на отдельной странице, то на оборотной стороне листа карандашом пишется порядковый номер рисунка, фамилия автора и название статьи. Рисунки и подписи к ним предоставляются в двух экземплярах. Размер рисунка – не менее 40х50 мм и не более 120х170 мм. К ним прилагается список подрисовочных 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 ”**

№ 1 (21) 2021

Технический редактор *С.Д. Львова*
Компьютерная верстка *Л.М. Винокурова*
Оформление обложки *П.И. Антипин*

Подписано в печать 31.03.2020. Формат 70х108/16.
Печ. л. 14,7. Уч.-изд.л. 14,95. Тираж экз. Заказ №.

Издательский дом Северо-Восточного федерального университета
677891, г. Якутск, ул. Петровского, 5
Отпечатано в типографии Издательского дом СВФУ