

Эпосоведение

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».

Сентябрь 2022

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Главный редактор: *Ю. П. Борисов*, к. филол. н.

Выпускающий редактор: *Р. В. Корякина*

Члены редакционной коллегии:

Т. А. Абдырахманов, д. и. н., проф., Киргизия; *Алимаа Аюжав*, доктор фольклористики, Монголия; *Т. Г. Басангова*, д. филол. н., доцент, Калмыкия, 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. Джапуа*, 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; *Б. Катуу*, 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; *А. С. Миронов*, к. филол. н., РФ; *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; *Д. В. Сокаева*, д. филол. н., РФ; *О. А. Тогусаков*, д. филос. н., Киргизия; *А. С. Халилов*, д. филол. н., доцент, Азербайджан; *Р. Харрис*, доктор этномузыкологии, проф., США; *Г. Р. Хусаинова*, д. филол. н., РФ; *Чао Гежун*, доктор фольклористики, проф., Китай; *А. Н. Чугунекова*, д. филол. н., доцент, Хакасия, РФ; *П. Эргюн*, 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 № 77-82075 выдано 5 октября 2021 года Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор)

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.

September 2022

THE EDITORIAL BOARD

Head Editor: *Yu. P. Borisov*, Cand. Sci. Philology

Executive editor: *R. V. Koryakina*

The members of the editorial board:

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; *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; *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; *A. S. Mironov*, Cand. Sci. Philology; *L. Kh. Mukhametzanova*, 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; *D. V. Sokaeva*, Dr. Sci. Philology, Russia; *O. A. Togusakov*, Dr. Sci. Philosophy, Prof., Kirghizia; *R. Harris*, Ph.D. in Ethnomusicology, Prof., USA; *G. R. Khusainova*, Dr. Sci. Philology; *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, Belinsky str., 58, Yakutsk, 677000

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

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

E-mail: eposvestnik@mail.ru

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

Accreditation certificate ЭИ № 77-82075 on October 5, 2021 by the Federal Service for Supervision in the Sphere of Communications, Information Technology and Mass Communications (Roskomnadzor)

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Николаева Н. Н.</i> Улигеры о небесном охотнике Хухэдэй Мэргэне в эпической традиции западных бурят	5
<i>Эргешева Р. А.</i> Выдающиеся наставники стиля Эрсары	16
<i>Кузьмина А. А.</i> Трансформация образа быка в олонхо вилуйской эпической традиции	30
<i>Чугунекова А. Н.</i> Особенности употребления дейктических местоимений в текстах хакасских героических сказаний	40
<i>Винокуров В. В.</i> Формы художественного познания в якутском эпосе	50
<i>Суровень Д. А.</i> Сказание о <i>Ята-гарасу</i> как источник о событиях конца позднего <i>Яёй</i> – начала раннего <i>Кофун</i>	62
<i>Собакина И. В., Лукачевская Л. А.</i> Реалии в якутском героическом эпосе и способы их перевода на русский и английский языки	86
<i>Nakhodkina A. A.</i> Spatial and cultural dislocation of epic names and ways to overcome it in translation	100

РЕЦЕНЗИЯ

<i>Басангова Т. Г.</i> Рец. на монографию: Илларионов В. В. Якутская полевая фольклористика 70–90-х годов XX века: опыт научной саморефлексии. Якутск: Алаас, 2021. 144 с.	113
---	-----

ХРОНИКА

<i>Халлиева Г. И.</i> Рукописи Алишера Навои в Берлинской государственной библиотеке (хроника научной командировки)	116
<i>Нехай С. М.</i> Международный научный симпозиум «Нартоведение в XXI веке: историография, парадигмы, поиски и решения», посвящённый 100-летию со дня рождения Аскера Магамудовича Гадагатля	120

CONTENT

<i>Nikolaeva N. N.</i> Epics about sky hunter Huhedej Mergen in the epic tradition of the Western Buryats	5
<i>Ergesheva R. A.</i> Outstanding mentors of Ersary's style.....	16
<i>Kuzmina A. A.</i> Transformation of the bull image in the Vilyui epic olonkho tradition	30
<i>Chugunekova A. N.</i> Features of the use of deictic pronouns in the texts of Khakas heroic tales	40
<i>Vinokurov V. V.</i> Forms of artistic knowledge in the Yakut olonkho	50
<i>Suroweñ D. A.</i> The Tale of <i>Yata-garasu</i> as a source on the events of the late <i>Yayoi</i> – early <i>Kofun</i>	62
<i>Sobakina I. V., Lukachevskaja L. A.</i> Cultural words in the Yakut heroic epic and methods of their translation into Russian and English	86
<i>Находкина А. А.</i> Пространственная и культурная дислокация эпических имён собственных и способы её преодоления в переводе.....	100

REVIEW

<i>Basangova T. G.</i> Review on the monograph: Illarionov V. V. Yakut Field Folklore Studies in the 1970s–90s: The experience of self-reflection. Yakutsk, Alaas Publ., 2021. 144 p.	113
--	-----

CHRONICLE

<i>Khallieva G. I.</i> Alisher Navoi manuscripts in the Berlin State Library: Chronicles of an academic trip	116
<i>Nekhai S. M.</i> International Research Symposium “Nart Studies in the 21 st century: Historiography, paradigms, researches and solutions” dedicated to the 100 th anniversary of Asker Gadagatl	120

УДК 398.224(=512.31)

DOI 10.25587/SVFU.2022.30.42.001

Н. Н. Николаева

Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН

УЛИГЕРЫ О НЕБЕСНОМ ОХОТНИКЕ ХУХЭДЭЙ МЭРГЭНЕ В ЭПИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ ЗАПАДНЫХ БУРЯТ

Аннотация. Бурятские эпические сказания о Хухэдэй Мэргэне выделяются в ряду других улигеров своим героем, известным по всей Сибири и Центральной Азии, одним из древних и старших героев бурятского эпоса, предшествовавшим Абай Гэсэру. Актуальность и новизна исследования состоят в подробном рассмотрении эпических сюжетов с этим персонажем, ранее неопубликованных и практически не упоминавшихся в работах исследователей. Цель данной работы – дать обзор эпическим сюжетам о Хухэдэй Мэргэне, используя методы сравнительно-сопоставительного анализа, выявить общие черты, характерные сюжетно-мотивные особенности. Мифологический образ Хухэдэй Мэргэна у западных бурят сконцентрировал в себе черты охотника, первопредка, почитаемого охотничьего и военного божества и бога-громовника. Однако мифологическая ипостась Небесного Охотника не реализуется в эпических сюжетах. В эпической традиции Хухэдэй Мэргэн раздваивается, выступая в роли громовника и героя-богатыря (иногда в одном и том же улигерном сюжете) и, по мнению исследователей, является прототипом героя-божества, содержащим в себе концепт сына неба, характерный для центральноазиатской фольклорно-мифологической традиции, ярчайшим представителем которого стал Гэсэр. Улигеры о Хухэдэй Мэргэне, записанные у боханских, кудинских и унгинских бурят, свидетельствуют о том, что этот персонаж был популярен и распространен у всех групп западных бурят. Основные сюжетные линии этих улигеров мало чем отличаются друг от друга, но разные предыстория и финал задают повествованиям различное восприятие. Улигер «Хухэдэй Мэргэн» представляет ранний тип улигеров о героическом сватовстве, сохранив мифологического героя-одиночку, в котором сконцентрированы черты первопредка, культурного героя и идеализированного члена патриархально-родового коллектива. Сюжеты разных вариантов «Хухэдэй Мэргэна» и «Хухосэй Мэргэна» сохранили свое древнее «ядро», сконтаминировавшись с сюжетами о воинских подвигах, и именно на их основе можно сделать заключение о трансформации мифологических образов, смене героев, усложнении и циклизации эпических сюжетов.

Ключевые слова: буряты; героический эпос; мифология; астральные мифы; шаманизм; сюжет; мотив; Небесный Охотник; громовник; Гэсэр.

N. N. Nikolaeva

Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies SB RAS

Epics about sky hunter Huhedej Mergen in the epic tradition of the Western Buryats

Abstract. The Buryat epics about Huhedej Mergen stand out among other uligers with their hero known throughout Siberia and Central Asia, one of the ancient and senior heroes of the Buryat epic preceded Abaj Geser. The relevance and novelty of the study is in the detailed consideration of epic stories with this character

НИКОЛАЕВА Наталья Никитична – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник отдела литературоведения и фольклористики Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, Улан-Удэ, Россия.

E-mail: natanika80@mail.ru

NIKOLAEVA Natalia Nikitichna – Candidate of Philological Sciences, Senior Researcher of the Department of Literature and Folklore Studies, Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Russian Academy of Sciences, Siberian Branch, Ulan-Ude, Russia.

E-mail: natanika80@mail.ru

previously unpublished and practically not mentioned in the works of researchers. The purpose of this work is to give an overview of the epic stories about Huhedej Mergen using the methods of comparative analysis to identify common features and specific plot-motif features. The mythological image of Huhedej Mergen among the Western Buryats concentrated the features of a hunter, an ancestor, a revered hunting and military deity and a thunder god. However, the mythological hypostasis of the Sky Hunter is not realized in epic stories. In the epic tradition Huhedej Mergen splits into two acting as a thunderer and a hero (sometimes in the same uliger plot) and according to researchers he is a prototype of a hero-deity containing the concept of the son of heaven characteristic of the Central Asian folklore and mythological tradition, the brightest representative of which is Geser. Uligers about Huhedej Mergen recorded among the Bokhan, Kuda and Unga Buryats indicate that this character was popular and widespread among all groups of Western Buryats. The main storylines of these uligers are not much different from each other but different background and ending give the narratives a different perception. Uliger *Huhedej Mergen* represents an early type of uligers about heroic matchmaking, retains the mythological lone hero in which the features of the first ancestor, the cultural hero and the idealized member of the patriarchal tribal team are concentrated. The plots of different versions of *Huherdej Mergen* and *Huhosej Mergen* retained their ancient “core” having become contaminated with stories about military exploits and it is on their basis that one can draw a conclusion about the transformation of mythological images, the change of heroes, the complication and cyclization of epic stories.

Keywords: Buryats; heroic epic; mythology; astral myths; shamanism; plot; motif; Sky Hunter; thunderer; Geser.

Введение

Имя Небесного Стрелка Хухэдэй Мэргэна в разных его вариантах – Хухэдэй, Хүхэлдэй, Хүхэрдэй, Хүхээсэй, Хүхөөсэй, Хөхөөдэй, Көгелдей, Көгүтей, Көкөдө, Көгюдэй, Кокодей, Коголдей и т. д. – распространено в мифологии и эпосе многих народов Сибири и Центральной Азии. Но только у монголоязычных бурят и тюркоязычных алтайцев и тувинцев имеются и мифологические представления, и довольно крупные эпические повествования, связанные с этим персонажем. Компоненты его имени в бурятском языке обычно интерпретируются следующим образом: *хүхэ* (*диал. хөхэ*) от *др.-тюрк. kök*, одним из основных значений которого является ‘небо’; *-дэй* (*-дай*) – аффикс обладания каким-либо признаком или свойством, отношения к чему-либо, часто образующий имена собственные [1, с. 100]; *мэргэн* ‘меткий стрелок’. Поэтому в литературе его часто называют Небесным Стрелком, Небесным Лучником или Небесным Охотником.

Мифологические представления о Хухэдэй Мэргэне как Небесном Стрелке или Небесном Охотнике рассмотрены в работах С. Ю. Неклюдова [2; 3]. Н. Н. Поппе причислял Хухэдэй Мэргэна к шаманским божествам эпоса и указывал, что он хранит души героев [4, с. 7]. В эхирит-булагатской версии «Гэсэра» Хухэдэй Мэргэн *тэнгрий* предстает одним из покровителей Гэсэра и, очевидно, его небесным отцом. Несмотря на то, что «официальным» отцом Гэсэра числится Хан Хермос, герой обращается с просьбами не к нему, а к Эсэгэ Малану с женой Эхэ Юрэн и Хухэдэй Мэргэну с женой Хултэй хатан, именуя их *баабай* ‘бабушка’ и *шибии* ‘матушка’ [5, с. 46–47].

По мнению А. И. Уланова, Хухэдэй Мэргэн представляет собой архетип древнего героя, предшествовавшего Гэсэру, поскольку ему не нужно перерождаться на Земле. Ученый отмечал, что о древности героя говорит и то, что в одном улигере может быть два Хухэдэя. И поскольку Хухэдэй Мэргэн связан с небом и небесными явлениями, то он чаще встречается в отдельных эпизодах улигеров, тогда как самостоятельных улигеров о нем мало, и фактически он вытеснен более поздними героями [6, с. 78–79]. Ц. Жамцарано считал, что к первым великим героям, которых можно назвать богоподобными или даже богами, относятся Гэсэр, Хухэдэй Мэргэн и Буху Хара хубун (герой одноименного улигера знаменитого эхирит-булагатского сказителя М. Имегенова). При этом улигеры о Гэсэре и Хухэдэй Мэргэне относятся к одному типу,

поскольку миссии Абай Гэсэра и Хухэдэй Мэргэна близки¹ [7, с. XIX–XX]. Этой же точки зрения придерживается Б. С. Дугаров: «В мифологическом контексте эхирит-булагатской версии Гэсэриады Хухэдэй Мэргэн как эпический герой закодирован под именем Гэсэра... В эпосе подчеркивается, что подлинным родителем Гэсэра является Хухэдэй Мэргэн баабай или Хухэдэй Мэргэн тэнгри. Следует также иметь в виду, что имя Гэсэра имеет, скорее всего, нарицательный смысл, а сам Гэсэр – небожитель, вторично родившийся на земле, образ целиком мифический. Стало быть, в лице Хухэдэй Мэргэна / Гэсэра мы видим образ бога-героя, имеющего евразийские параллели... Хухэдэй Мэргэн – единственный из бурятских тэнгриев, чья функция бога-громовника заключается в уничтожении нечистой силы на земле, для чего им используется его небесное оружие – молния. Последняя функция архетипически характеризует Хухэдэй Мэргэна как бога-героя, обретшего в эпической интерпретации статус божественного воителя, наделенного демоноборческой миссией. Здесь произошло своего рода сгущение теологической концепции в мифологическом герое... Эта функция богатыря, истребителя сил Зла, совершающего подвиги во имя благополучия своего рода-племени, составляет ядро образа небесного героя – прототипа Гэсэра на бурятской улигерной почве, содержащего концепт сына неба, присущий центрально-азиатской фольклорно-мифологической традиции» [8, с. 62–63].

Хухэдэй Мэргэн, таким образом, привлекал внимание уже в самых первых исследованиях бурятского эпоса и получил довольно глубокое освещение как мифологический герой. Но при этом, определяя его генезис и функции, исследователи редко упоминали и практически не рассматривали сюжеты улигеров, в которых он выступал как самостоятельный персонаж со своей эпической биографией, окружением и атрибутами. Цель данной работы – дать обзор эпическим сюжетам о Хухэдэй Мэргэне, рассмотреть их в сравнительно-сопоставительном плане. Материалом выступили неопубликованные тексты улигеров, хранящиеся в архивном фонде Центра восточных рукописей и ксилографов Института монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук (г. Улан-Удэ)², а также тексты, изданные в подробном описании на русском языке [9, с. 369–390].

Хухэдэй Мэргэн в астральной и шаманской мифологии западных бурят

В мифологии многих народов Сибири, и у бурят в том числе, с Небесным Охотником напрямую связан сюжет астрально-этиологического характера – о происхождении созвездия Орион или трех звезд, составляющих Пояс Ориона [10, с. 11], и звезды Сириус. Согласно мифологическим нарративам, охотник (один или с собаками и с конем) гонится за тремя маралухами (или маралухой и двумя ее детенышами) и вслед за ними взбирается на небо. По одним вариантам, он не попадает в них, по другим – сражает всех трех одной стрелой, и все они остаются на небе. Три звезды в Поясе Ориона – Минтака, Альнилам и Альнитак – представляются маралухами, от этого и название созвездия «Три Марала» (*бур.* Гурбан Марал, *алт.* Ёч Мыйгак, *тув.* Үш Мыйгак). Бетельгейзе или три звезды под Поясом, составляющие астеризм под названием Меч Ориона, представляются окровавленной стрелой. Иногда звезды Меча Ориона – это собаки охотника. Сам охотник нередко отождествляется с ярким Сириусом. У некоторых групп бурят, халха-монголов и ойратов Сириус так и назывался – звездой Хухэдэй Мэргэн (*Хүхэдэй одон, Хөхөдэй Мэргэн од*) [11, с. 670]. Также у монголов Хөхөдэй называлось созвездие Пса, а две звезды в созвездии Малой Медведицы считались его двумя соловыми конями, привязанными к Золотому Колу – Полярной звезде [1, с. 100; 11, с. 669]. В мифах алтайцев Кёгютей предстает и простым охотником из рода тёлё, истребившим всех зверей и птиц на Алтае, от которого спаслись лишь три маралухи, став звездами, и богатырем – избавителем людей от звезд, превратившихся в животных, сошедших на Землю и пожирающих людей [12, с. 107]. У тувинцев охотник

¹ Ц. Жамцарано ошибочно полагал, что улигеры о Хухэдэй Мэргэне утрачены [19, с. XX], что вызывает недоумение, так как одним из его информантов был Лазарь Бардаханов, от которого позднее С. П. Балдаев записал улигер «Хүхөрдэй Мэргэн».

² Далее – ЦВРК ИМБТ СО РАН.

назван Оскус-оолом, т. е. Парнем-сиротой, но сюжет о погоне за тремя маралухами и поднятием за ними на небо идентичен бурятским и алтайским сюжетам [13, с. 43]. У якутов с созвездием Ориона также связывались представления об охотнике, но с вариацией сюжета: безымянный охотник представлялся тунгусом, охотившимся за лосем, но обессилевшим и погибшим от голода вместе со своей собакой. Его душа превратилась в звезды [14, с. 237].

У бурят астральные мифологические мотивы, связанные с охотником Хухэдэй Мэргэном, не пересекаются с эпическими. В бурятских улигерах Хухэдэй Мэргэн предстает как божество-громовник или земной богатырь без привязки к мифу о погоне за маралухами. Тогда как, например, в алтайском эпосе «Маадай-Кара» богатырь Когюдей-Мерген, сын Маадай-Кара, совершает ряд подвигов, уничтожает враждебного хана, захватившего его земли и угнавшего народ в рабство, одолевает даже самого владыку подземного царства Эрлик-бия, и под конец своей земной жизни они вместе с супругой Алтан-Кюскю превращаются в звезды и улетают на небо: семь звезд Большой Медведицы – семь Когюдей-Мергенов, едущих на свадьбу, Полярная звезда – Алтын-Кюскю [15, с. 436].

У алтайцев и бурят Хухэдэй Мэргэн был почитаем и как первопредок. В шаманских призываниях бурят его именовали Хухэдэй Мэргэн батюшка (*Хүхэдэй Мэргэн баабай*), а его жену – Хултэй ханша матушка (*Хүлтэй хатан ийбиш*) [16, с. 239, 245].

На связь с охотничьими культами, по мнению исследователей, указывает компонент его имени «мэргэн». От покровителя охотников Хухэдэй Мэргэн стал покровителем и воинов, получив дополнительные функции военного божества, поскольку в древности облавные охоты (*зэгэтэ аба*), собиравшие огромное количество участников из разных родов и племен, служили для предков бурят не просто источником для добычи пропитания, но и представляли собой своего рода военные смотры, отработку боевых маневров, проверку готовности к военным действиям [17, с. 150].

В шаманском мифологическом пантеоне бурят Хухэдэй Мэргэн занимал не последнее место. Например, у эхиритов Хуходэй Мэргэн (*Хүхөөдэй Мэргэн*) считался главой семидесяти семи северных (или задних) *тэнгриев*, т. е. небесных божеств (*далан долоон ара тэнгэри*) [18, с. 92; 19, с. 13]. Однако сведения, касающиеся его происхождения, разнятся. Так, например, считалось, что Хухэдэй Мэргэн был одним из сыновей Оёр Мунхын *тэнгрия*, олицетворявшего синий небесной свод (*Оёор Мунхын тэнгэри* букв. 'Небо Вечное Дно') [16, с. 239], либо третьим сыном верховного божества Эсэгэ Малан батюшки (*Эсэгэ Малаан баабай*) [20, с. 56]. Связь с небом, безусловно, закодирована в самом имени Хухэдэй. Как указывает Б. С. Дугаров, «форма "Хухэдэй" есть результат персонификации понятия "неба" как имени собственного, связанного с концептом божества неба» [8, с. 60].

По другим данным, кудинские буряты считали, что Хухэдэй Мэргэн был обычным земным человеком, хорошим охотником и метким стрелком, у него была жена и трое сыновей. Он дожил до глубокой старости и однажды сказал сыновьям, что его жизнь на Земле подошла к концу. Он простился с семьей и уехал на своем коне. Добравшись до места развилки трех дорог, он выбрал среднюю и пустился по ней. Ему встретился пустой дом, и он вошел в него. Спустя некоторое время приехали четыре молодых человека, которые радушно приняли его как гостя и оставили стеречь дом. На следующий день они уехали, запретив Хухэдэй Мэргэну открывать большой ящик и надевать крылатые одежды. Но Хухэдэй Мэргэн нарушил запрет – открыл ящик и увидел в нем разноцветные граненые камни, напоминающие наконечники стрел. Вместе с тем он получил чудесную способность знать и видеть все, что делается на земле, и заметил, как один человек крал в чужом огороде картофель. Он рассердился, пустил в вора красным камнем и запер ящик. Вернувшиеся хозяева упрекнули его, заметив, что из-за одного плохого человека он сжег целый город. Хухэдэй Мэргэн попробовал отрицать свою вину, но молодые люди заявили, что они знают все, что делается на Земле, так как каждый день обходят ее. На следующий день они опять удалились, повторив свой запрет. Хухэдэй Мэргэн вновь не послушал их, надел

крылатые одежды и полетал по дому. Хозяева вернулись и сказали, что он ослушался, и если бы вылетел из дома, то уничтожил бы всех людей на Земле. Однако, несмотря на нарушение запретов, они все же сделали его хранителем грома (ящика с камнями), приказав производить гром только по распоряжению божеств-*тэнгриев* – поражать злых духов и грешных людей [16, с. 245–246]. Почти идентичный рассказ о Хухэдэй Мэргэне был записан С. П. Балдаевым у балаганского бурята Абана Ишигенова [21, л. 2–4]. В обоих текстах сохраняются древние представления о Хухэдэй Мэргэне как охотнике и лучнике и объясняется становление его как громовника.

Основной и наиболее известной ипостасью Хухэдэй Мэргэна была ипостась божества-громовника, уничтожающего своими молниями и громом злых духов, которые вредят людям на Земле. Хотя, по мнению некоторых исследователей, громовнику Хухэдэй Мэргэну у бурят предшествовал верховный бог творец и громовержец Айа (*Ай Хайрхан*), имплицитные представления о культе которого сохранялись в некоторых обрядах и обрядовых песнях [22, с. 218]. При этом у бурят существовали и другие божества-*тэнгрии*, распоряжающиеся молниями, громом и грозами. Так, у части тех же кудинских бурят громовником был Сарь Саган *тэнгри*, низводящий белую молнию (*Сарь Сагаан тэнгэри Сахилгаата Буудал*), а Хухэдэй Мэргэн был его помощником (или братом) [16, с. 239]. Как божество молний существовал Сахилган *тэнгри* (*Сахилгаан тэнгэри*) или Сахилган Саган *тэнгри* (*Сахилгаан Сагаан тэнгэри*) [19, с. 14; 22, с. 56]. У балаганских бурят считалось, что гром и молнию могли производить различные злые и добрые *тэнгрии*, и в том числе даже водные хаты (*уһан(и) хат* – божества водной стихии низшего ранга, потомки высших *тэнгриев*), а стрелы-молнии разных *тэнгриев* различались по цветам – могли быть желтыми, белыми, синими [16, с. 240, 244–246, 335–336, 338–339].

С. П. Балдаев, подытоживая, очевидно, собранные им сведения, писал, что Хухэдэй Мэргэн имеет свой особый «штат», который ведаёт дождем, снегом и небесными стрелами. В его присутствии (т. е. присутственном месте, канцелярии) стоят девяносто девять бочек, наполненных водой. Если открыть бочки, стоящие по правой стороне, то на Земле идет дождь. Если открыть бочки с левой стороны – идет снег. Хухэдэй Мэргэн наблюдает за жизнью людей на земле через особые зеркала-*толи* разной величины и разного значения. Если он увидит человека, который причиняет людям зло, то пускает в него стрелу [17, с. 207].

Интересно отметить, что у алтайцев и тувинцев Хухэдэй / Кёгутэй / Кёгелдэй, по всей видимости, не связывался с громом и молнией и не имел отношения к божествам грозы. В. П. Дьяконова пишет, что «по представлениям тувинцев, гром и молнию производило драконоподобное существо *улу*, среди западных тувинцев молния посылалась с неба Хормусту-Тост-Кара-Тенгри. Молний и грома очень боялись, воздействие их на людей и животных объясняли их плохими поступками по отношению к небу. У алтайцев не имеется конкретного персонажа, ведавшего громом и молниями» [23, с. 185]. У западных бурят, напротив, поражение человека молнией считалось своего рода избранничеством небес. Такого человека хоронили как шамана, и он становился основоположником нового шаманского рода. Во время грозы говорили, обращаясь к небу: «Бурхан баабай, намай нэрье» ‘Батюшка бурхан, меня порази [молнией]’, что объяснялось тем, что злые духи, боясь грома и молний как гнева *тэнгриев*, крутятся вокруг людей, пытаясь спрятаться, а этими словами, призывая божеств поразить его, человек как бы отгоняет их от себя. Представления о драконе или подобном существе, «производителе грозы», также известны и распространены у монгольских народов еще с XIV в. [3, с. 175]. По мнению С. Ю. Неклюдова, Небесный Охотник, ставший божеством-громовником и метателем молний, представляет собой диалектное и довольно позднее явление [3, с. 156].

По всей видимости, Хухэдэй Мэргэн – божество в большей степени кудинских бурят, поскольку именно у них зафиксированы разные варианты представлений о нем – как о земном человеке, как о громовнике, как о предводителе *тэнгриев* и покровителе охоты. Эпический персонаж Хухэдэй Мэргэн, очевидно, был также более распространен в эпосе кудинцев, нежели унгинцев, аларцев, осинцев или боханцев.

Улигеры о Хухэдэй Мэргэне – предшественнике Абай Гэсэра

Рассмотрим улигер «Хухэдэй Мэргэн»¹, записанный известным бурятским ученым, одним из лучших знатоков и специалистов по бурятскому фольклору и этнографии, неутомимым собирателем Сергеем Петровичем Балдаевым со слов сказителя Ботороя Болдоновича Болдонова в январе 1941 г. в улусе Баянгаза Ользонского булука Эхирит-Булагатского аймака Иркутской области². Текст улигера хранится в личном фонде С. П. Балдаева в ЦВРК ИМБТ СО РАН в двух экземплярах [24; 25]. Экземпляр под инв. № 266 представляет собой рукопись на 58 листах. Рукописный текст записан чернилами на плотной желтоватой бумаге и так же, как и в случае с первым улигером, очевидно, переписан набело собирателем с полевой записи. На первом листе дается название улигера, на последнем – указаны сведения о сказителе, времени и месте записи, краткие сведения о самом собирателе, а также карандашом подписано приблизительное количество стихотворных строк. Сведения и заметки о характере исполнения улигера отсутствуют. Второй экземпляр под инв. № 264 – это машинопись на 88 листах, вероятно, произведенная самим собирателем. В этом экземпляре сведения о сказителе, месте, времени и характере исполнения улигера отсутствуют. В паспорте архивного дела указано, что улигер записан С. П. Балдаевым со слов неизвестного информанта в 1941 г. При сличении обнаружена идентичность машинописи с рукописным текстом.

Этот улигер представляет собой ветвь Гэсэриады, на что однозначно указывают песни *угталга* («встреча улигера») и *сэг даралга* (песни-«связки»), а также небесный пролог, повествующий о столкновении небожителей из-за дочери Сэгэн Сэбдэг *тэнгрия* красавицы Сэсэг Ногон, сражении Хан Хурмас *тэнгрия* с Атай Улан *тэнгрием* и причине спуска Абай Гэсэра и Хухэдэй Мэргэна на Землю. Спустившись, Гэсэр рождается у престарелых родителей, Хухэдэй Мэргэн – у невинной девушки. Основная часть улигера посвящена героическому сватовству и женитьбе. На пути к невесте Хухэдэй Мэргэн побеждает и становится побратимом с огромной собакой Гуниг, хозяйкой земных просторов и вод (доместикация собаки); стреляет в демоническую девицу, оскверняющую небеса; помогает собаке Гуниг одолеть Архан шудхэра, чудовище, заглатывающее солнце и луну. После свадьбы на дочери Солнца герой выполняет поручения тестя Наран Гэрэл хана (*букв.* «Хан Солнечный свет») – уничтожает огромного таежного тигра-людоеда и чудовищную женщину-хагшá, также пожирающую людей и животных; вновь помогает собаке Гуниг в борьбе с ее врагом – громадным змеем Абаргá; приносит перо птицы Хан Хэрдэг и спасает ее дочерей от чудовища Милá (*бур.* «чума»). Только после успешного выполнения поручений он отправляется в родные края вместе с женой. Но не довезя жену до родных земель, Хухэдэй Мэргэн приезжает вперед нее и обнаруживает, что все его имущество увез Лобсоголдой мангадхái. Он едет в его земли и узнает по пути от небесных сестер Гэсэра, что тот превращен в осла, а на помощь ему спускаются небесные богатыри – брат Засá Шухэр и Согтó Мэргэн. Хухэдэй Мэргэн возглавляет войско Гэсэра и помогает одолеть Лобсоголдой мангадхая. Одолев врага и забрав его имущество, они возвращаются в свои земли. При этом нет упоминаний о жене Хухэдэй Мэргэна, о его матери, вероятно, бывшей в плену у чудовища. Этот финал в какой-то мере нарушает логику повествования, так как собственная биография Хухэдэй Мэргэна не получает полного завершения. Основная сюжетная линия, посвященная сватовству героя, вероятно, составляет изначальное «ядро» повествования, в котором сохраняются практически все архаичные мотивы и персонажи эхирит-булагатского эпоса. Более подвижный и восприимчивый к заимствованиям пролог и второй «круг», в которых разворачиваются события Гэсэриады, представляют собой более поздние контаминации. Собственно, подобный сюжет как раз и является доказательством смены героя ранней формации более поздним и в то же время очевидной циклизации эпических сюжетов вокруг имени Гэсэра, считавшегося самым могучим богатырем улигеров.

¹ Далее – «Хухэдэй Мэргэн».

² По современному административному делению – д. Баянгазуй Эхирит-Булагатского района Иркутской области.

Сергей Петрович записал еще один вариант улигера от другого сказителя из этой же местности, Лазаря Бардаханова. Этот текст имеет название «Хүхөрдэй Мэргэн (Гэсэри ехэ баатар)»¹ и также имеется в двух экземплярах [26; 27]. Уже в названии обозначено, что это ветвь «Абай Гэсэра». Сюжет этого улигера очень близок «Хухэрдэй Мэргэну» Болдонова. Здесь также описан конфликт небожителей, и Гэсэр и Хухордой Мэргэн спускаются на Землю. Отличия есть, но они в целом незначительны. Наверное, самым существенным отличием является ссора Хан Тюрмас *тэнгрия* и Атай Улан *тэнгрия* не из-за дочери Сэгэн Сэбдэга, из-за которой скинут на Землю старший сын Атай Улана, а из-за самого Сэгэн Сэбдэг *тэнгрия*. Часто упоминается, что Хан Тюрмас веселился у Эхэ Юуран и все время был пьян; более полно и детально описаны собрания и прения небожителей, решающих, кому нужно спуститься на Землю; поверженный Атай Улан на Земле превращается в Араха *шудхэра* и Гал Дулмо хана и т. д. «Хухордой Мэргэн» Лазаря Бардаханова практически дублирует «Хухэрдэй Мэргэна» Боторя Болдонова, дополняя его в мелких деталях, но, к сожалению, на месте, где Хухордой Мэргэн в образе старика направляется к дворцу Лобсоголдой мангадхая, запись заканчивается. По словам Сергея Петровича, сказитель оборвал повествование и ушел. Вновь встретиться с ним и завершить запись не удалось.

Имеется еще один вариант улигера «Хухэрдэй Мэргэн» [28]. Улигер атрибутирован не полностью, имеется только указание, что текст записан А. Шадаевым (вероятно, Аполлоном Иннокентьевичем Шадаевым, писателем, драматургом, собирателем фольклора) и отредактирован писателем Хоца Намсараевым, одним из основоположников бурятской литературы. Нет никаких сведений о сказителе, характере исполнения, месте и времени записи. Редактура Х. Намсараевым очень заметна: грамматические формы максимально приближены к бурятским литературным нормам, отмечена замена диалектизмов, диалектных выражений как в отдельных случаях, так и в устоявшихся эпических формулах. Судя по сюжету, почти не отличающемуся от болдоновского и бардахановского вариантов, улигер мог быть также записан у кудинских бурят. Единственное сюжетное отличие – он логически доведен до конца. После победы над Лобсоголдоем Хухэрдэй Мэргэн собирает свое имущество, возвращается к жене, находит мать, и они живут счастливо. Но поскольку невозможно восстановить полевую запись улигера, которая, вероятнее всего, утеряна либо хранится в недоступном личном архиве писателя А. И. Шадаева, то сложно судить об особенностях текста, подвергнувшегося профессиональной литературной обработке.

Несколько иной сюжет у улигера «Хүйлэн хүхэ морьтой Хүхэлдэй Мэргэн хүбүүн» («Ездящий на сивом коне парень Хухэлдэй Мэргэн»²) [29]. Улигер был записан С. П. Балдаевым со слов Михаила Петровича Балдаева в феврале 1930 г. в улусе Хохорск Готольского булука Боханского аймака БМАССР³. Рукописный текст записан карандашом на плотной желтоватой бумаге и, очевидно, переписан набело собирателем с полевой записи. Всего насчитывается 42 листа записи. Текстовый материал нумерован самим собирателем с разбивкой на десятистишия. На первом листе дается название улигера: *Хүйлэн хүхэ морьтой Хүхэлдэй Мэргэн хүбүүн (Эдэйн буряадай үльгэр)*; на последнем листе даны сведения о количестве строк, о времени и месте фиксации улигера, имени и профессии исполнителя. Сведения или заметки о характере исполнения эпоса отсутствуют.

Данный улигер полностью посвящен героическому сватовству и женитьбе главного героя и его перипетиям на этом пути. Богатырь Хухэлдэй Мэргэн одинок (распространенный в мировом фольклоре мотив одиночества героя), не упоминаются его родители, но при этом есть два дяди и тетя, жена одного из них. Он решает жениться и отправляется за невестой, преодолевает в пути ряд препятствий, побеждает разнообразных чудовищ (Зуман Хара *шутхэра*, черную

¹ Далее – «Хухордой Мэргэн».

² Далее – «Хухэлдэй Мэргэн».

³ По современному административному делению – с. Хохорск Боханского района Иркутской области.

женщину *Хагшá*, гигантских лягушек и змеиноного царя, девушку – злого духа, оскверняющую небеса), помогает другим людям, приобретает побратима-богатыря. Добравшись до будущего тестя, он побеждает в брачных испытаниях и получает невесту. После свадьбы он возвращается домой вместе с женой. На обратном пути его отравляют коварные дяди, решившие присвоить его имущество. Его тело уносит конь и воскрешает жена.

Улигеры подобного типа немало. В эхирит-булагатской традиции, сохранившей архаичные черты, герой погиб бы еще до совершения всех подвигов, и невесту-воскресительницу ему привезла бы сестра-богатырка. В развитом унгинском эпосе сюжет был бы дополнен нападениями врагов – чудовищ-мангадхаев, чужеземных ханов и богатырей, и борьбой героя, а потом и его сыновей с ними. «Хухэдэй Мэргэн» же представляет собой наиболее простой и ранний тип улигеров, посвященных героическому сватовству, который, тем не менее, содержит более поздние включения и в какой-то мере демонстрирует динамику архаических мифологических представлений бурят. Так, подвигом и основной целью, движущей улигерное действие, является женитьба богатыря, представляющего собой квинтэссенцию представлений об идеальном представителе рода. События происходят в начале времен, и герой сражается с мифологическими чудовищами, а не с людьми, т. е. противопоставлен мир людей и мир иной, мир злых духов и чудовищ. Однако уже нет сестры-богатырки, совершающей все подвиги вместо брата и устраивающей ему брак по экзогамным нормам, что отражало древнейшие представления предков бурят. И роль женщины в целом минимизирована. В сюжете действуют дяди, имена которых заимствованы из унгинской версии Гэсэриады, и конфликтная ситуация, связанная с их недовольством и отравлением племянника, отражает меняющиеся социально-экономические реалии патриархально-родового общества.

Таким образом, улигеры о Хухэдэй Мэргэне бытовали и, по всей видимости, были довольно популярны на правобережье Ангары у кудинских и боханских бурят, однако и на левобережье, где процветала богатейшая развитая унгинская эпическая традиция, этот герой был известен. Также Сергеем Петровичем Балдаевым от сказительницы Архинши Барбарьевой в январе 1942 г. в улусе Узур-Тангад Нукутского аймака Иркутской области был записан улигер «Хухосэй Мэргэн» («Хүхөөсэй Мэргэн»). Текст улигера дан в подробном изложении на русском языке в книге Д. А. Бурчиной «Героический эпос унгинских бурят: Указатель произведений и их вариантов» [9, с. 369–390]. Богатырь Хухосэй Мэргэн живет на заре времен в прекрасном дворце вместе с отцом и матерью. Осмотрев свои тучные стада и табуны, герой решает жениться, чтобы было кому унаследовать его добро-богатство. Он узнает имя суженой из Книги судьбы и, посоветовавшись с родителями, выезжает за ней. В пути ему встречаются различные препятствия, которые он преодолевает сам или при помощи чудесного верного коня: едва спасается от демонической девицы с клювом и железными когтями, оживляет погибших живой водой, одолевает чудовищ – Семидесятипятиголового Данъял мангадхая и Девяностапятиголового Ербэд мангадхая. Доехав до ханского дворца, он принимает участие и побеждает в трех традиционных состязаниях женихов и женится на красавице Унтан Дурай. Вернувшись в родные земли, они с женой живут счастливо и мирно, но прибывает младшая небесная сестра-кукушка Абай Гэсэр Богдо и велит богатырю разузнать, что происходит у Ганга Бурэд хана (видимо, здесь под ним подразумевается один из самых сильных врагов Гэсэра Гал Дулмэ хан). Хухосэй Мэргэн отправляется во владения Ганга Бурэд хана и, приняв облик нищего попрошайки, разведывает, что происходит у врага. Затем, вернув свой истинный вид, побеждает в схватке Желтого мангадхая и отправляется домой. По пути помогает гигантской птице Хан Хэрдэг одолеть ее противника Желтого змея Абарга и становится с ней побратимами. Вернувшись домой, узнает радостную весть, что жена ждет ребенка, живут счастливо.

Сюжет улигера отчетливо делится на две части: первая посвящена традиционному сватовству героя и его подвигам на этом поприще, вторая, как и в предыдущих улигерах, связывается с именем Абай Гэсэра и также содержит незавершенную линию с логическими несостыковками,

напоминая этим рассмотренные ранее варианты «Хухэрдэй Мэргэна». Остается неизвестным, доложил ли герой обо всем увиденном Гэсэру, и почему именно к нему прилетела младшая сестра-кукушка, хотя ни в зачине, ни в первой части герой никак не связывается ни с Гэсэром, ни с небесами. Он представлен обычным земным богатырем с обычными родителями, все устремления и действия которого традиционны и укладываются в нормы родового коллектива. По сути, это тот же простой и самый древний тип сюжета о сватовстве, что и в «Хухэлдэй Мэргэне», с которым сконтаминирован более поздний сюжет о воинских подвигах.

Заключение

Мифологический образ Хухэрдэй Мэргэна у западных бурят сконцентрировал в себе черты охотника, первопредка, почитаемого охотничьего и военного божества и бога-громовника. Мифологическая ипостась Небесного Охотника не реализуется в эпических сюжетах. В эпической традиции Хухэрдэй Мэргэн раздваивается, выступая в роли громовника и героя-богатыря (иногда в одном и том же улигерном сюжете) и, по мнению исследователей, является прототипом героя-божества, содержащим в себе концепт сына неба, характерный для центральноазиатской фольклорно-мифологической традиции, ярчайшим представителем которого стал Гэсэр.

Улигеры о Хухэрдэй Мэргэне, записанные у боханских, кудинских и унгинских бурят, свидетельствуют о том, что этот персонаж был популярен и распространен у всех групп западных бурят. Основные сюжетные линии этих улигеров мало чем отличаются друг от друга, но разные предыстория и финал задают повествованиям различное восприятие. «Хухэлдэй Мэргэн» представляет ранний тип улигеров о героическом сватовстве, сохранив мифологического героя-одиночку, в котором сконцентрированы черты первопредка, культурного героя и идеализированного члена патриархально-родового коллектива. Сюжеты разных вариантов «Хухэрдэй Мэргэна» и «Хухосэй Мэргэна» сохранили свое древнее «ядро», сконтаминировавшись с сюжетами о воинских подвигах, и именно на их основе можно сделать заключение о трансформации мифологических образов, смене героев, усложнении и циклизации эпических сюжетов.

Литература

1. Бертагаев Т. А. Внутренняя реконструкция и этимология слов в алтайских языках // Проблемы общности алтайских языков. – Ленинград : Наука. Ленингр. отд-ние, 1971. – С. 90–109.
2. Неклюдов С. Ю. Небесный охотник в мифах и эпосе тюрко-монгольских народов // Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока: тезисы докладов девятой научной конференции (Ленинград, 1980). Ч. 1. – Москва : Наука, 1980. – С. 145–155.
3. Неклюдов С. Ю. Фольклорный ландшафт Монголии. Миф и обряд. – Москва : Индрик, 2019. – 520 с.
4. Поппе Н. Н. Некоторые проблемы бурят-монгольского героического эпоса // Известия Академии наук СССР. – 1940. – № 2. – С. 3–11.
5. Абай Гэсэр-хубун: Эпопея (эхирит-булагатский вариант). Ч. 1 / подготовка текста, перевод и примечания М. П. Хомонова. – Улан-Удэ : Типография Министерства культуры БурАССР, 1961. – 231 с. (На бурятском и рус. яз.)
6. Уланов А. И. К характеристике героического эпоса бурят. – Улан-Удэ : Бурят-Монгольское кн. изд-во, 1957. – 171 с.
7. Образцы народной словесности монгольских племен. Тексты. Т. I. Произведения народной словесности бурят. Вып. III. – Петроград : Типография Российской академии наук, 1918. – 180 с. (На бурятском и русском яз.)
8. Дугаров Б. С. Хухэрдэй Мэргэн: феномен божества-героя // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия : История, филология. – 2011. – № 10. – Вып. 4: Востоковедение. – С. 60–64.
9. Бурчина Д. А. Героический эпос унгинских бурят: указатель произведений и их вариантов. – Новосибирск : Наука, 2007. – 544 с.
10. Хангалов М. Н. Собрание сочинений: в 3 т. Т. III. / под редакцией Г. Н. Румянцев. – Улан-Удэ : Республиканская типография, 2004. – 312 с.

11. Бакаева Э. П. Почитание Большой Медведицы в среде ойратов и калмыков: древнейшие представления и буддийские напластования. Часть 2 // *Oriental Studies*. – 2020. – Т. 13. – № 3. – С. 661–687. – DOI: 10.22162/2619-0990-2020-48-2-368-384.
12. Несказочная проза алтайцев / составители : Н. Р. Ойноткинова, 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 рус. яз.)
13. Мифы, легенды, предания тувинцев / составители : Н. А. Алексеев, Д. С. Куулар, З. Б. Самдан, Ж. М. Юша. – Новосибирск : Наука, 2010. – 372 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 28). (На тувинском и рус. яз.)
14. Ксенофонов Г. В. Шаманизм. Избранные труды (Публикации 1928–1929 гг.). – Якутск : Творческо-производственная фирма «Север-Юг», 1992. – 318 с.
15. Маадай-Кара. Алтайский героический эпос. – Москва : Гл. ред. вост. лит-ры изд-ва «Наука», 1973. – 474 с. – (Эпос народов СССР). (На алтайском и рус. яз.)
16. Хангалов М. Н. Собрание сочинений : в 3 т. Т. 1 / под редакцией Г. Н. Румянцева. – Улан-Удэ : Республиканская типография, 2004. – 508 с.
17. Балдаев С. П. Избранное. – Улан-Удэ : Бурят. кн. изд-во, 1961. – 255 с.
18. Манжигеев И. А. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. Опыт атеистической интерпретации. – Москва : Наука, 1978. – 128 с.
19. Михайлов Т. М. Бурятский шаманизм: история, структура и социальные функции. – Новосибирск : Наука, 1987. – 288 с.
20. Вселенная сибирского шамана. История. Легенды. Обряды. Репринтное издание работ Б. Э. Петри по этнографии из собрания Иркутского областного краеведческого музея. – Иркутск : Иркутский областной краеведческий музей, 2014. – 328 с.
21. Балдаев С. П. Происхождение грома и молнии // ЦВРК ИМБТ СО РАН. – Ф. 36. – Инв. № 1254. – 8 л.
22. Дугаров Д. С. Исторические корни белого шаманства. На материале обрядового фольклора бурят. – Москва : Наука, 1991. – 298 с.
23. Дьяконова В. П. Алтайцы (материалы по этнографии теленгитов Горного Алтая). – Горно-Алтайск : Горно-Алтайское республиканское кн. изд-во «Юч-Сюмер», 2001. – 222 с.
24. Хүхэрдэй Мэргэн. Зап. С. П. Балдаева от неизв. // ЦВРК ИМБТ СО РАН. – Ф. 36. – Оп. 1. – Инв. № 264. – 88 л. (На бурятском яз.)
25. Хүхэрдэй Мэргэн. Зап. С. П. Балдаева от Б. Болдонова в 1941 г. // ЦВРК ИМБТ СО РАН. – Ф. 36. – Оп. 1. – Инв. № 266. – 58 л. (На бурятском яз.)
26. Хүхэрдэй Мэргэн (Гэсэри хэ баатар). Зап. С. П. Балдаева от Л. Бардаханова // ЦВРК ИМБТ СО РАН. – Ф. 36. – Оп. 1. – Инв. № 290. – 67 л. (На бурятском яз.)
27. Хүхэрдэй Мэргэн. Зап. С. П. Балдаева от Л. Бардаханова // ЦВРК ИМБТ СО РАН. – Ф. 36. – Оп. 1. – Инв. № 265. – 65 л. (На бурятском яз.)
28. Хүхэрдэй Мэргэн. Зап. А. Шадаева // ЦВРК ИМБТ СО РАН. – Общий фонд. – Инв. № 1242. (На бурятском яз.)
29. Хүйлэн хүхэ морьтой Хүхэлдэй Мэргэн хүбүүн (Эдэйн буярадай үльгэр). 1930 год. // ЦВРК ИМБТ СО РАН. – Ф. 36. – Оп. 1. – Инв. № 301. – 42 л. (На бурятском яз.)

References

1. Bertagaev T. A. Internal reconstruction and etymology of words in the Altai languages. In: *Problems of the community of the Altai languages*. Leningrad, Nauka Publ., Leningrad branch, 1971, pp. 90–109. (In Rus.)
2. Neklyudov S. Yu. The heavenly hunter in the myths and epic of the Turkic-Mongolian peoples. In: *Theoretical problems of studying the literatures of the Far East. Abstracts of the Ninth Scientific Conference* (Leningrad, 1980). Part 1. Moscow, Nauka Publ., 1980, pp. 145–155. (In Rus.)
3. Neklyudov S. Yu. Folklore landscape of Mongolia. Myth and ritual. Moscow, Indrik Publ., 2019, 520 p. (In Rus.)
4. Poppe N. N. Some problems of the Buryat-Mongolian heroic epic. *Proceedings of the Academy of Sciences of the USSR*. 1940, no. 2, pp. 3–11. (In Rus.)
5. Abaj Geser-hubun: An Epic (Ehirit-Bulagat variant). Part 1. Prep. the text, transl. and note by M. P. Homonov. Ulan-Ude, Printing house of the Ministry of Culture of the BurASSR, 1961, 231 p. (In Buryat and Rus.)

6. Ulanov A. I. On the characteristics of the heroic epic of the Buryats. Ulan-Ude, Buryat-Mongolian Publ. House, 1957, 171 p. (In Rus.)
7. Samples of folk literature of the Mongolian tribes. Texts. Vol. I. Works of folk literature of the Buryats. Iss. III. Petrograd, Printing House of the Russian Academy of Sciences, 1918, 180 p. (In Buryat and Rus.)
8. Dugarov B. S. Huhedej Mergen: the phenomenon of the hero-deity. *Bulletin of Novosibirsk State University. Series : History, Philology*. 2011, vol. 10, iss. 4: Oriental Studies, pp. 60–64 (In Rus.)
9. Burchina D. A. The heroic epic of the Unga Buryats: an index of works and their variants. Novosibirsk, Nauka Publ., 2007, 544 p. (In Rus.)
10. Hangalov M. N. Collected works: in 3 vols. Vol. III. Ed. by G. N. Rumyantsev. Ulan-Ude, Republican Printing House, 2004, 312 p. (In Buryat and Rus.)
11. Bakaeva E. P. Veneration of the Ursa Major among the Oirats and Kalmyks: ancient beliefs and later buddhist additions. Part 2. *Oriental Studies*. 2020, vol. 13, no. 3, pp. 661–687. DOI: 10.22162/2619-0990-2020-49-3-661-687. (In Rus.)
12. The non-fairytale prose of the Altaians. Ed. by N. R. Ojnotkinova, 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 Rus.)
13. Myths, legends and stories of the Tuvians. Ed. by N. A. Alekseev, D. S. Kuular, Z. B. Samdan, J. M. Yusha. Novosibirsk, Nauka Publ., 2010, 372 p. (Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East; vol. 28). (In Tuvan and Rus.)
14. Ksenofontov G. V. Shamanism. Selected works (Publications 1928–1929). Yakutsk, Creative production company “Sever-Yug”, 1992, 318 p. (In Rus.)
15. Maadai-Kara. Altai heroic epic. Moscow, Main Editorial Board of Oriental literature, Nauka Publ., 1973, 474 p. (Epic of the peoples of the USSR). (In Altaic and Rus.)
16. Hangalov M. N. Collected works : in 3 volumes, vol. 1. Ed. by G. N. Rumyantsev. Ulan-Ude, Republican Printing House, 2004, 508 p. (In Buryat and Rus.)
17. Baldaev S. P. Favorites. Ulan-Ude, Buryat Publ. House, 1961, 255 p. (In Rus.)
18. Manzhigeev I. A. Buryat shamanistic and pre-Shamanistic terms. The experience of atheistic interpretation. Moscow, Nauka Publ., 1978, 128 p. (In Buryat and Rus.)
19. Mikhailov T. M. Buryat shamanism: history, structure and social functions. Novosibirsk, Nauka Publ., 1987, 288 p. (In Rus.)
20. The universe of the Siberian shaman. History. Legends. Rituals. Reprint edition of B. E. Petri’s works on ethnography from the collection of the Irkutsk Regional Museum of Local History. Irkutsk, Irkutsk Regional Museum of Local History Publ., 2014, 328 p. (In Rus.)
21. Baldaev S. P. The origin of thunder and lightning. In: Centre of Oriental Manuscripts and Xylographs of IMBTS SB RAS. Fund 36, Description 1, inv. 1254, 8 l. (In Buryat and Rus.)
22. Dugarov D. S. Historical roots of white shamanism. Based on the material of the ritual folklore of the Buryats. Moscow, Nauka Publ., 1991, 298 p. (In Rus.)
23. Dyakonova V. P. Altaians (materials on ethnography of the Telengites of the Altai Mountains). Gorno-Altai, Gorno-Altai Republican Book Publ. House “Yuch-Sumer”, 2001, 222 p. (In Rus.)
24. Huherdej Mergen. Writ. by S. P. Baldaev from unknown. In: Centre of Oriental Manuscripts and Xylographs of IMBTS SB RAS. Fund 36, Description 1, inv. 264, 88 l. (In Buryat)
25. Huherdej Mergen. Writ. by S. P. Baldaev from B. Boldonov in 1941. In: Centre of Oriental Manuscripts and Xylographs of IMBTS SB RAS. Fund 36, Description 1, inv. 266, 58 l. (In Buryat)
26. Huhordoij Mergen (Geseri jehe baatar). Writ. by S. P. Baldaev from L. Bardahanov. In: Centre of Oriental Manuscripts and Xylographs of IMBTS SB RAS. Fund 36, Description 1, inv. 290, 67 l. (In Buryat)
27. Huhordoij Mergen. Writ. by S. P. Baldaev from L. Bardakhanov. In: Centre of Oriental Manuscripts and Xylographs of IMBTS SB RAS. Fund 36, Description 1, inv. 265, 65 l. (In Buryat)
28. Huherdej Mergen. Writ. by A. Shadaev. In: Centre of Oriental Manuscripts and Xylographs of IMBTS SB RAS. General Fund, inv. 1242. (In Buryat)
29. Hujlen huhe mor’toi Huheldej Mergen hubuun (Edejn buryaadaĵ ul’ger). 1930. In: Centre of Oriental Manuscripts and Xylographs of IMBTS SB RAS. Fund 36, Description 1, inv. 301, 42 l. (In Buryat)

УДК 784:39(=512.164)

DOI 10.25587/SVFU.2022.82.52.002

Р. А. Эргешева

Детская школа искусств № 2

ВЫДАЮЩИЕСЯ НАСТАВНИКИ СТИЛЯ ЭРСАРЫ

Аннотация. Музыкальная культура туркменского народа характеризуется изобилием жанров и исполнительских традиций. Эрсары – одно из крупнейших туркменских племён, проживающее в Лебабском регионе. Стиль пения бахши эрсары отличается своеобразной мягкой и мелодичной подачей голоса, что выделяет их на фоне других локальных школ. Музыкально-поэтическому наследию певцов эрсары посвящен ряд статей местных журналистов, есть опубликованные в газетах и журналах воспоминания старейшин об отдельных выдающихся певцах-бахши и носителях эпической традиции. Вместе с тем, специальных исследований, раскрывающих с научной точки зрения всю панораму бытования школы эрсары (*эрсары ёлы*), репертуар, тембровую самобытность и другие исполнительские особенности бахши данного направления до сегодняшнего дня предпринято не было.

Цель данной статьи – описать видных представителей школы эрсары, соблюдая хронологию их жизнедеятельности, охарактеризовать жанровый репертуар и своеобразие исполнительского стиля данной школы. Для достижения поставленной цели использованы исторический и сравнительно-типологический методы исследования. В работе впервые предпринята попытка музыковедческого анализа вопросов, касающихся исполнительского репертуара, жанрового разнообразия и стилевых особенностей бахши эрсары. Новизна и актуальность статьи в том, что она содержит информацию о богатейшем фонде жанров, характерных для данного региона, но пока еще не введенных в научный оборот. Представленные сведения об исполнительском стиле эрсары заполняют пробел в описании уникальных направлений школ туркменских бахши.

Результатами исследования являются впервые представленная хронологическая информация о наставниках и последователях школы эрсары, характеристика их исполнительских особенностей. Описанные в статье жанровые разновидности бахши эрсары представляют интерес как для музыковедов, так и для народных исполнителей других школ. Отдаленность Лебапского региона от столичного центра Туркменистана повлияла на сохранение исполнителями эрсары самобытных вокальных, инструментальных и эпических жанров. Подобные жанровые разновидности со своими специфическими особенностями были широко распространены и в других исполнительских направлениях, однако большинство из них на сегодняшний день вышли из исполнительской практики.

Ключевые слова: школы сказительства; эпическое наследие; дестан; эпос; дестанчи; туркменские бахши; дестанное исполнительство; традиции эрсары ёлы; кысса; варсака.

R. A. Ergesheva

Turkmenabat Children School of Arts 2

Outstanding mentors of Ersary's style

Abstract. The musical culture of the Turkmen people is characterized by an abundance of genres and performing traditions. *Ersary* is one of the largest Turkmen tribes living in the Lebab *velayat* (region). *Bakhshy* (traditional singers) *Ersary's* singing style is distinguished by a peculiar soft and melodic delivery of voice, which

ЭРГЕШЕВА Рахат Аллабердыевна – педагог Детской школы искусств № 2, Туркменабад, Туркменистан.

E-mail: rahatergeshewa@gmail.com

ERGESHEVA Rahat Allaberdiyevna – Teacher, Children School of Arts 2, Turkmenabad, Turkmenistan.

E-mail: rahatergeshewa@gmail.com

distinguishes them from other local schools. A number of articles by local journalists are devoted to the musical and poetic heritage of bakhshy Ersary. There are articles published in newspapers and magazines memoirs of the elders about individual bakhshys and bearers of the epic tradition. At the same time, special studies that reveal from a scientific point of view the entire panorama of the existence of the Ersary school (*Ersary Yoly*), repertoire, timbre originality and other performing features of the bakhshys of this direction have not been undertaken to date.

The purpose of this article is to describe the prominent representatives of the Ersary Yoly, observing the chronology of their life, to characterize the genre repertoire and the originality of the performing style of this school. To achieve this goal, historical and comparative-typological research methods were used. For the first time, an attempt has been made in the work of a musicological analysis of issues related to the performing repertoire, genre diversity and stylistic features of bakhshy Ersary. The novelty and relevance of the article lies in the fact that it contains information about the richest fund of genres that are typical for this region, but have not yet been introduced into scientific circulation. The presented information about the performing style of the Ersary will fill the gap in the description of the unique directions of the Turkmen bakhshy schools.

The results of the study present the chronological information about the mentors and followers of Ersary Yoly, as well as a description of their performance features. The genre varieties of bakhshy Ersary described in the article are of interest both to musicologists and to folk performers of other schools. The remoteness of the Lebap region from the capital center of Turkmenistan influenced the preservation of original vocal, instrumental and epic genres by Ersary performers. Similar genre varieties, with their specific features, were also widespread in other performing areas, but most of them have now come out of performing practice.

Keywords: storytelling schools; epic heritage; destan; epic; destanchy; Turkmen bakhshy; destan performance; traditions of Ersary Yoly; Kyssa; Warsaky.

Введение

Музыкальная культура туркменского народа характеризуется изобилием жанров и исполнительских стилей. Туркменские бахши – народные певцы, сказители и инструменталисты, донесли до наших дней богатое музыкально-поэтическое наследие народа [1, с. 13]. Разрозненные в прошлом туркменские племена существенно различаются в плане диалекта, быта и традиций. Эти различия нашли отражение при формировании стиля народных музыкантов различных исполнительских школ.

«Разделение туркменского общества на различные племена, сохранявшееся вплоть до середины XX века, нашло отражение в названиях локальных исполнительских школ – “Багшычылык ёллары” (школы бахши). Дословный перевод с туркменского языка слова “ёл” означает “дорога”, понятие “багшычылык ёллары” означает “школа, направление” или “стиль” бахши» [2, с. 30]. В стилевом многообразии школ бахши проявляется национальная самобытность туркменской музыки. Каждая школа характеризуется своим исполнительским репертуаром, мелодическим разнообразием и исполнительскими особенностями.

«В обиходе народных исполнителей сохранились первоначальные названия исполнительских школ, связанные с их родоплеменным составом: *Ахал-теке ёлы*, *Салыр-Сарык ёлы*, *Ёмут-Гоклен ёлы*, *Човдур ёлы* и *Эрсары ёлы*, но начиная с середины XX века, названия стилевых направлений стали определяться по территориальному признаку» [3, с. 53]. На сегодняшний день можно констатировать о существовании в Туркменистане пяти локальных школ бахши – *Ахал ёлы*, *Дашогуз ёлы*, *Лебap ёлы*, *Балкан ёлы* и *Мары ёлы*, представители которых продолжают и совершенствуют накопленные веками национальные традиции.

Локальные особенности туркменских бахши проявляются в их репертуаре, инструментальной и исполнительской манере. «Слушая незнакомого бахши, можно безошибочно определить к какой школе он относится. Как известно, в своем исполнительстве бахши пользуются различными вокальными приемами, такими, как “джук-джук” или “джукгулдамак” (вокализация на звук “и” или “а”, состоящая из отрывистых звуков, издаваемых одним дыханием), “хюлемек” (пение на слог “хю” в низком регистре) и “хумлемек” (пение с закрытым ртом). Все эти приемы не в равной степени используются различными школами» [4, с. 29].

Эрсары представляют собой одно из крупнейших племён туркменского народа. Эрсаринские туркмены проживают вдоль берегов Амударьи в Лебапском *веляте* (области), расположенном на юго-востоке Туркменистана. Основными пунктами их проживания являются районы Чаршанги, Ходжамбаз, Атамырат и Халач. Кроме того, многочисленные представители туркменского племени эрсары проживают в соседних государствах – Таджикистане и Узбекистане. Как пишет историк А. Д. Джикиев, «Эрсаринцы из-за многочисленности и компактного расселения в XIII – начале XX века представляли значительную силу, оказывали влияние на политику бухарских правителей, пользовались относительной независимостью. Мелкие туркменские племена (эски, каркын и др.) старались расселяться поближе к ним» [5, с. 280–281]. Такое ведущее положение эрсаринцев нашло отражение и в искусстве бахши данного региона, получившее название *Эрсары ёлы* (Школа эрсары).

Ввиду отдаленности места проживания племени эрсары от столичного центра Туркменистана (Лебабский регион представляет собой оазис в пустыне Каракумы, занимающей 80 % всей территории государства), бахши Эрсары ёлы сохранили многие вокальные, инструментальные и эпические жанры, характерные для данной традиции. Однако, это же обстоятельство (отдаленности от центра), по нашему мнению, повлияло и на неизученность стиля и исполнительских особенностей бахши эрсары. Общая информация о народных исполнителях, очерки-портреты отдельно взятых музыкантов представлены в местной периодической печати. В этом плане можно назвать статьи журналистов А. М. Мовлямова [6; 7], А. Г. Гылыджеева [8] и О. А. Атакова [9; 10; 11]. При исследовании темы большое практическое значение для нас имели работы этнографов и историков В. Н. Басилова [12], А. Д. Джикиева [5], филологов и эпосоведов В. М. Жирмунского [13], Е. М. Мелетинского [14], И. Т. Сагатова [15], Б. А. Каррыева [16], М. К. Косяева [17], Б. М. Маметязова [18], исследовавших истоки зарождения устной литературы туркмен, в том числе и Лебабского региона.

Фрагментарно информация о бахши Эрсары ёлы представлена в двухтомном труде В. А. Успенского и В. М. Беляева «Туркменская музыка» [19], написанном на основе результатов трех музыкально-этнографических экспедиций В. А. Успенского по Туркменистану.

Музыковедческий подход в описании туркменского народного наследия и туркменских бахши осуществлен в статьях и монографиях Н. Н. Абубакировой [20], М. Э. Ахмедовой [1], Ш. Г. Гуллыева [4; 21], С. Жераньска-Коминек [22], А. С. Ахмедова [3], Ё. Н. Нурымова [23], Д. А. Курбановой [2]. В исследовании фольклорного багажа эрсары неоценимую помощь оказала книга М. Г. Гапурова «Туркменский музыкальный фольклор» [24]. Важное место характеристике бахши дестанчи Эрсары ёлы уделено в коллективной монографии М. К. Курбанова, О. Х. Ходжаназаровой и А. Г. Готурова «Исполнительские направления эпического наследия туркмен», раскрывающей методы передачи и современное состояние эпических жанров туркмен [25]. Результаты научных исследований школ бахши изложены в учебнике Д. А. Курбановой и Б. Б. Якубовой «Туркменское народное музыкальное творчество» для студентов Туркменской национальной консерватории [26].

Однако, во всех перечисленных изданиях стиль народных исполнителей Эрсары ёлы, также как и их репертуар, рассматриваются косвенно, в связи с характеристикой других школ туркменских бахши.

Цель нашей работы – целенаправленно охарактеризовать исполнительский стиль и ведущие жанры в направлении бахши Эрсары ёлы, занимающих достойное место в ряду других исполнительских школ. С этой целью нами были произведены экспедиции в различные очаги проживания племени эрсары (Саят, Сакар, Гарабекаул, Халач, Туркменабад), собраны и проанализированы многочисленные музыкальные образцы (песни, инструментальные сазы и жанры эпического наследия). Результаты экспедиций позволили выявить ряд жанров, упоминаемых в книге В. А. Успенского и В. М. Беляева (такие, как «варсаки», «муханнес», «дузарба») [19, с. 59], исполнительская практика которых на сегодняшний день считалась утерянной. Необходимо

отметить, что в Лебабе исполнение большинства этих жанров сохранилось исключительно в репертуаре бахши старшего поколения. Тем не менее, сам факт их бытования говорит о назревшей необходимости исследования данной темы.

Династия бахши Эрсары ёлы

Локальная школа эрсары представляет собой одно из древнейших направлений в искусстве туркменских бахши. Их эпические и музыкально-поэтические традиции отличаются специфическими исполнительскими приемами и темброво-колористическими особенностями, такими, как высокий полетный голос певцов, их мягкий тембр, обилие мелизматических и вокализируемых украшений. Для бахши эрсары характерно использование в качестве сопровождающих музыкальных инструментов *дутара* (двухструнный щипковый) и *гиджака* (трехструнный смычковый инструмент).

Народный артист Туркменистана Ёламан Нурымов так характеризует стиль эрсары: «Как и в других исполнительских направлениях, в музыкальных традициях стиля эрсары есть характерные мелодические обороты и исполнительские приемы. Особенно ярко стиль данной школы проявляется в традиционных приемах гортанных украшений *Хумлемек* и *Джукгулды*, придающих эрсаринским певцам неповторимое своеобразие. Также сказительский стиль эрсары отличается “правильным” интонированием музыкальных фраз в песнях, слова которых поются чисто и внятно» [23, с. 13].

Описанная особенность становится более понятной в сравнении с другими исполнительскими школами. Например, певцов-сказителей Дашогузской школы (северный регион Туркменистана) характеризует исключительно быстрая манера пения, приближенная к скороговорке, при которой многие слова в песне, а нередко и музыкальные интонации, оказываются как бы «смазанными», неразборчивыми. Именно эта особенность придает стилю дашогузских бахши неповторимое своеобразие [22, с. 68].

О родоначальниках стиля эрсары сохранилось немного сведений. Известно, что в XVIII веке представителями данной школы были *эрсары бахши* из села Бешир, усса¹ Батыр оглы (настоящее имя Байрам бахши), Чогдар бахши, Пирназар бахши, ученики Пирназара Шыхы бахши, Довлет бахши и Хатам бахши.

Туркменский исследователь Шахым Гуллыев в своей монографии «Туркменская музыка (наследие)» приводит следующую таблицу основоположников и представителей Эрсары ёлы [21, с. 200]:

Салтык бахши (Магруппы)

Эрсары бахши			Сейит бахши		
Джахангир ишан			Меретгурбан бахши		
Дурды бахши (ок. 1805-1871)					
Гоч бахши (1850-1900)	Базар бахши (1837-1913)	Кыркара бахши Дурды оглы (1854-?)	Атаньяз бахши (ок. 1855-?)	Эрдана бахши	Летип бахши
Овлягулы бахши Гоч оглы (ок. 1882-?)			Довлет бахши Эрдана оглы (1875-?)		

На рубеже XIX–XX вв. широкую известность получает Кыркара бахши (1854–1930), легенды о котором до сих пор бытуют в народе. Кыркара – псевдоним музыканта, его также называли

¹ Усса – в переводе с туркменского означает «мастер», то есть человек, владеющий мастерством изготовления музыкальных инструментов.

«Пир кёр», что означает «слепой Пир» [12, с. 68]. Согласно сохранившимся преданиям, глаза бахши ослепли из-за сильной нагрузки в момент исполнения песни в предельно высоком регистре. Также очевидцы свидетельствовали, что во время пения бахши издавал звуки «хыр-хыр». Так появилась приставка к имени «Хырхыр», которая постепенно трансформировалась в «Кыркар».

Достоверные сведения о бахши эрсары содержатся в книге В. А. Успенского и В. М. Беляева «Туркменская музыка». Русский этнограф-музыковед В. А. Успенский, совершивший в период с 1925 по 1928 гг. три музыкально-этнографические экспедиции по территории Туркменистана, так описывает своё пребывание в городе Керки (ныне Атамурат, областной центр Эрсары ёлы): «Мне пришлось работать с тремя бахши из племени эрсары – Розы бахши Дурды оглы, Кыркар бахши Дурды оглы и Довлет бахши Эрдана, имевшими дутары с двенадцатью *перде*¹ (без 6-го)²» [19, с. 422].

Согласно сведениям В. А. Успенского, Кыркар бахши был выходцем из племени Гара гоюнлы аула Акдере Халачского этрапа. Кыркар бахши родился в 1854 г., первые музыкальные навыки получил от отца – дутариста и гиджакчи³ Дурды бахши; в 18-летнем возрасте получил от него *пата* (благословение). Бывал у сарыков (туркменское племя на юго-востоке Туркменистана), где встречался со знаменитым Солтаном туйдукчи⁴. Страстный любитель музыки. От Кыркара бахши В. А. Успенский записал пьесы «Гелин мукамы» («Женская мелодия»), «Кошек галдыран» («Песня, поднявшая верблюжонка»), «Катра сувдан» («Из капли воды»), «Галандар хемрасы» («Спутник дервиша»), «Хыва налышы» («Хивинский плач»), «Сары гыз» («Белокурая девушка»), «Гарры налыш» («Старый плач», другое название «Мынажат» – «Обращение к богу»), «Хемра налышы» («Плач Хемры»), «Ходжамбаз Новайысы» («Ходжамбазский Новайы»), «Новайи душурими» (заключительная часть «Новайы»), «Я, дост» («О, друг»), «Аллалар, гузым» («Баю-бай, мой ненаглядный») и «Кок гошажа» («Парный корень»).

Довлет бахши Эрдана оглы – из рода Гараджа аула Мергенли Пелвертского района, родился в 1875 г. Начальные музыкальные навыки он получил от отца, а затем обучался у Летип бахши из рода чакыр из села Антгуйы Керкинского района. От Довлет бахши В. А. Успенским были записаны туркменские мелодии «Яняр етим» («Сгорающий сирота»), «Амангуль» (женское имя), «Гардашым» («О, брат мой!»), «Ашик Мырат» («Певец Мырат»), «Ябылык» («Лошадь», за эту пьесу бахши дали лошадь), «Ырак» («Ирак»), «Ырак душурими» (заключительная часть пьесы «Ирак»), «Ширван Ходжамбазы» («Ходжамбазский ширван»), «Эл ужы» («Кончики пальцев») и «Ходжамбаз Новайысы» («Ходжамбазский Новайы»).

Розы бахши Дурды оглы родился в 1889 г. в кишлаке Ограк Гызылаякского района. Благословение получил от своего наставника Худайберди бахши. Неграмотный, левша. Отец и дед были большими любителями музыки. От Розы бахши В. А. Успенским записано пять пьес: «Ширван еке тар» («Ширван с одной струной»), «Еке тар хени» («Мелодия с одной струной»), «Налыш» («Плач»), «Амман-амман» («Пощади!») и «Гарры налыш» («Старый плач») [19, с. 422–423].

Изучению истории эрсаринских бахши посвятил свою деятельность заслуженный журналист Туркменистана Абрайгулы Мовлямов. В своей статье «Кыркар бахши и искусство эрсары» автор приводит следующие сведения: «Для того, чтобы собрать информацию о Кыркаре бахши, я прошёл по старым сёлам, где встречался со старейшинами. От одного из них, яшули⁵ Пыгама Мехремова, я получил интересные сведения: “Мы с братом – Чары Мухамметяром

¹ *Перде* – ладовая перемилька (ладок) на грифе дутара.

² Как известно, традиционный туркменский дутар имеет 13 *перде* (ладков).

³ Дутарист – исполнитель на *дутаре*; гиджакчи – исполнитель на *гиджаке*.

⁴ Туйдукчи – исполнитель на *туйдуке* (традиционная свирель из камыша).

⁵ *Яшули* – в переводе с туркменского языка означает «старейшина».

– жили в городе Керки Халачского района. Там, в «Доме дайханина¹», мы общались с выдающимися в те времена музыкантами Хаки бахши, Алагёзом бахши, со сказителями Овлиягулы бахши и Насыром бахши. Кыркара бахши был высоким, широкоплечим и сильным человеком. Так как певец был слепой, его всегда приводили за руки» [6, с. 4].

Традиция выступления туркменских бахши предполагает движение от песен нижнего регистра к кульминации. Народные певцы всегда начинают свое выступление с динамически неразвитых песен, исполняемых в низкой тесситуре, постепенно повышая тесситурный и эмоциональный диапазон, доводя действо до кульминационного момента, выражаемого заключительной, самой высокой песней.

Исходя из воспоминаний современников, пение Кыркара бахши было настолько притягивающим, что невозможно было им «насытиться». Бахши начинал концерт с низких песен, и, постепенно повышая эмоциональный накал, доводил слушателей до состояния экстаза. Заканчивал выступление Кыркара бахши песней, исполнявшейся на предельно высоких нотах. К таким завершающим выступление бахши песням относятся «Вей, ярей» («Любимая»), «Ах, яров» («Возлюбленная»), «Ай, гелей» («Прийди»), их главной особенностью являются красочные голосовые элементы, вокализируемые в традиционной для стиля эрсары манере.

Песни «Гюл чопан» (имя девушки) и «Байкара Новайы» («Новайы Байкары») также являются высоко полетными в эрсаринском направлении. Кыркара бахши исполнял эти песни с необычайным мастерством. Как говорится в легенде, «даже голуби слетались, чтобы послушать волшебное искусство Кыркара бахши». Об исполнителе по имени Кыркара вспоминал и Язымрат ага² – отец заслуженного бахши Туркменистана Мусагулы Язмурадова. «Родившийся в 1909 году, отец любил музыку. Он нередко брал в руки дутар и играл красивые старинные мелодии. Иногда, напевая полюбившийся мотив, рассказывал, как исполнял эту песню Кыркара бахши, красивый голос которого доходил до соседних сёл. Говорят, по характеру певец был сильным и безгранично душевным человеком» [6, с. 4].

В начале XX в. исполнительское направление эрсары стояло на грани исчезновения, что было связано с уходом многих выдающихся наставников. Но в 70-х гг. появляются талантливые исполнители, среди которых особенно выделяются бахши Мустак Аймедов, Джумагуль бахши, Хайытлы Маммедурдыев, Джума Веллеков. Чуть позже традиции этих мастеров продолжили Мусагулы Язмурадов, Розы Мухаммедиев, Аллаберди Мустаков, Аннаев, Джелиль Хуммедов, Овган бахши, Шакул бахши.

Заметный след в развитии искусства эрсаринских бахши оставил Мустак Аймедов (1910–1983). Он родился в селе Бурдалык Ходжамбазского *этрапа* (района). С юных лет пас овец и нередко, в часы досуга, брал в руки посох и, изображая игру на дутаре, пел песни. В годы войны Мустак Аймедов участвовал во фронтовых действиях. Возвратившись на родину в мае 1945 г., он познакомился и тесно дружил со сказителем Тувакгылычем Гурбаннызовым, именуемым в народе «Кёр бахши» (слепой бахши). Сопровождая певца на выступлениях, Мустак все больше интересовался дестанным (сказительским) искусством.

В Туркменистане молодые музыканты считают своим долгом совершить паломничество к могилам легендарных покровителей музыки Баба Гамбара и Ашик Айдын Пира [27, с. 240]. Так, и Мустак Аймедов в один из дней отправился на могилу Баба Гамбара, чтобы попросить у святого его благословения в певческой деятельности. После того, как он исполнил песню, к юноше подошел человек со словами: «У тебя красивый голос, однако, чтобы стать бахши, нужно учиться. Тебе нужен наставник, в руках твой талант, дарованный Богом, обратится в искусство и будет служить народу. Уверен, из тебя выйдет замечательный музыкант». Этим человеком оказался Гарлы Иламанов, знаменитый бахши, представитель школы

¹ Дайханин – в переводе с туркменского означает «колхозник».

² Ага – в туркменском языке используется в качестве уважительного обращения к старшему по возрасту.

Салыр-Сарык ёлы. Именно после этой судьбоносной встречи Мустак Аймедов, поверив в свои силы, начинает осознанно и целенаправленно осваивать ремесло *бахши-дестанчи* (певца-сказителя).

В качестве наставника обращается к Хочджы бахши, приемнику Кыркара бахши. Перенимает от него характерный для Эрсары ёлы песенный репертуар, инструментальные мелодии и большое количество дестанов¹. Искусство певца постепенно начинает завоевывать невероятную популярность, его приглашают для записи на радио и телевидение. В качестве аккомпаниаторов выступают прославленные гиджакчи Ата Аблыев, Гарягда Алыев, Магтым Акыев и др.

В рамках традиции эрсары Мустак Аймедов создал свой собственный, неповторимый стиль. Он мастерски исполнял дестаны «Хюрлюкга и Хемра», «Гуль и Бильбиль», главы эпоса «Гёроглы», хранящиеся в архивном фонде Национального института рукописей [28, с. 10]. Помимо эпических жанров, в исполнении Мустака Аймедова можно было услышать характерные для стиля эрсары дутарные мелодии «Лебап гонурбаши» («Гонурбаш Лебаба»), «Гульчопан» (имя девушки), «Ургенчли ырак» («Ырак Ургенча») и др. В 1964 г. за выдающиеся заслуги в искусстве Мустаку Аймедову было присвоено звание заслуженного бахши Туркменистана.

Сын бахши, Аллаберди Мустаков, также внёс весомый вклад в развитие дестанного исполнительства. Он начал впитывать народную музыку еще с колыбели, слушая песни отца. В репертуар Аллаберды Мустакова входят характерные для Эрсары ёлы песни «Чекич тоздуран» («Мастер»), «Уч гёзелин салам берши» («Приветствие трех красавиц»), «Демир донлы» («В железной броне»), «Оглум, Овезджан» («Сын мой, Овезджан»), ряд легенд с музыкой и многочисленные дестаны. В настоящее время сказительское направление Мустака Аймедова продолжают его внук Умит Мустаков и другие ученики и последователи.

Ярким представителем эрсаринского направления является бахши Джума Веллеков, родившийся в 1922 г. в селе Бешир Ходжамбазского этрапа. Любовь к музыке мальчику привил его дядя Чогдар бахши. Выступая на свадьбах, он часто брал с собой маленького Джуму. В 1939 г. юноша поступает на учёбу, затем в годы войны попадает на Второй Белорусский фронт, доходит до Польши. После войны работает учителем и начинает серьезно овладевать ремеслом бахши. Наставниками певца становятся Овлягулы бахши и Джумагуль бахши (единственная известная женщина-бахши Эрсары ёлы). Благодаря природному дарованию, Джума Веллеков быстро осваивает репертуар и завоевывает популярность как исполнитель народных дестанов. В его исполнительский репертуар входят дестан «Хеллалай и Гарып», главы «Арап Рейхан» и «Кемпир» из эпоса «Гёроглы», многочисленные песни и легенды школы эрсары. В 1990 г. Джума Веллеков был удостоен звания Заслуженного бахши Туркменистана.

Таким образом, стиль эпических певцов эрсары ёлы характеризуют особые методы звукоизвлечения, заключающиеся в плавной подаче мелодической линии песен, мягком, певучем тембре голоса, в использовании специфических гортанных украшений. Эпическая традиция, как и много столетий назад, передается изустным путем, от наставника к ученику. Современные исполнители – народный бахши Туркменистана, сказитель Гурбандурды Овезов, а также Умит Мустаков, Джумагельди Орунов и др., не ограничиваясь заданными традицией формами и методами исполнительства, продолжают совершенствовать и обогащать исполнительский стиль Эрсары ёлы.

Жанровые разновидности репертуара Эрсары ёлы

Анализ исполнительского репертуара бахши эрсаринской школы позволил выявить ряд характерных для данной школы жанров, среди которых выделяются: «япбылдак», «харрат», «новаи», «ширван» «кыямат», «газат», «налыш», «зарын», «кёк», «дамана» и др. Некоторые жанры имеют распространение и в других локальных школах. Рассмотрим подробнее каждый из них.

¹ Дестан – народное или авторское эпическое повествование, музыкально-поэтическое сказание.

В школе эрсары до сегодняшнего дня востребованной является традиция исполнения древних эпических жанров, к которым относятся легенды с музыкой, повествующие о выдающихся личностях данного региона (например, «Халлы багшы» («Певец Халлы»), «Сейди шахыр» («Поэт Сейди»), а также дестаны, мало исполняемые в других локальных направлениях (например, «Хезрет Али» («Святой Али»), «Хелалай и Гарып» (имена девушки и юноши)).

«Героический эпос – исторически конкретная поэтическая форма, порожденная определенными социально-историческими условиями и связанная с определенной ступенью человеческой культуры» [14, с. 423]. Традиционным для бахши эрсары является исполнение глав героического эпоса «Гёроглы». Согласно высказыванию Е. М. Мелетинского, «Эпос в известном смысле всегда историчен. Даже в мифологических образах эпос выражает народный взгляд на историю, а не “перелицовывает” мифолого-психологические архетипы» [14, с. 422]. Важными элементами в эпосе являются эпическая обстановка, а также образ героя, богатыря, носителя народных идеалов. Сфера семейно-родовых отношений в тематике героического эпоса сближает его со сказкой.

До начала исполнения эпического сказания бахши, как правило, исполняют вступительные песни, не связанные с сюжетом предстоящего повествования, но необходимые для разогрева горла певца. В знаменитой своими эпическими традициями Дашогузской школе песни, предваряющие дестан, называют «тирме». Однако в Лебабе, а также в некоторых других региональных школах, для обозначения начальных песен в репертуаре бахши, исполняемые в нижнем регистре, используется термин «япбылдак». Словом «япбылдак» обозначаются также начальные ладки на грифе дутара.

В. А. Успенский, говоря об основных принципах формообразования в туркменской музыке, упоминает термин «япбылдак» наряду с «башламак», «ширван» и «чыкмак». По мнению исследователя, «башламак» обозначает начало музыки и соответствует определению вступления. «Япбылдак» (от глагола *япылмак* ‘закрывать’) обозначает первую часть произведения, часто более медленную и всегда идущую в сравнительно низком регистре. «Ширван» обозначает зенит нарастания настроения, кульминационный пункт музыки, приходящийся обычно на середину пьесы. Наконец, «чыкмак» обозначает успокоение музыки. «Этими терминами ясно очерчиваются все элементы развитой трехчастной формы, построенной на нарастании и ниспадании эмоционального напряжения, а не на чисто архитектурных принципах» [19, с. 70].

К песням-япбылдак в эрсары ёлы относятся «Гарыбым» («Мой Гарип»), «Нер гезгин» (имя девушки), «Галан яр» («Останься, любимая»), «Гозел сен» («Красавица»), «Джиги-джиги» («Братишка») и др. Время, выделяемое на исполнение начальных песен, неограничено и зависит от желания самого бахши: певец может исполнять от трех до 10–15 вступительных песен. Они мало развиты динамически, исполняются в низком регистре и охватывают небольшой диапазон в промежутке между пятым и седьмым ладками. Возможно, что в какой-то момент слушатели начинают выкрикивать «Бахши, ёл айт, ёла гир!», что означает «Бахши, начинай петь дестан!». И эти выкрики также являются атрибутами традиции.

Харрат – цикл мелодий, исполняемых на следующем, более высоком тесситурном уровне, когда диапазон песни расширяется до десятой перемиčky на грифе дутара. К песням данной группы относятся «Пейманын» («Танец»), «Баба Ровшен» (имя святого), «Сарыя» (имя девушки), «Гарры эзизим» («Старушка моя») и др.

Ширван – песни и инструментальные пьесы кульминационного характера, исполняемые на предельно высоком регистре на верхних ладах дутара. Название «ширван» также используется в обозначении 12-го лада – *кичи ширван перде* ‘малый ширван’ и 13-го лада дутара – *ширван перде* ‘лад ширван’. К произведениям данной группы относятся «Ширван еке тар» («Ширван на одной струне»), «Ходжамбаз ширваны» («Ходжамбазский ширван»), «Ширван баши» («Главный ширван») и «Гарры ширван» («Старый ширван»).

Таким образом, уже в названии песенных жанров представлена информация о типе песни, будь это начальная песня (*япбылдак*), исполняемая в низком регистре, песня среднего уровня (*харрат*) или завершающая (*ширван*), исполняемая в предельно высокой тесситуре.

Нередко в названиях песенных разновидностей указываются методы исполнения музыкально-поэтических произведений. Так, например, в эпическом наследии эрсары ряд жанровых разновидностей характеризует именно методы исполнения эпических жанров: это «ёл айтмак», «кысачылык» и «варсакры».

Ёл айтмак предполагает наиболее полный вид исполнения эпического повествования, включающего в себя декламацию прозаических разделов и пение в виде песен поэтических разделов сказания. В качестве сопровождающих пение инструментов, как правило, используются дутар и гиджак, хотя в отдельных стилях возможно исполнение песен под аккомпанемент только дутара, без гиджака. Слово «ёл» в данном контексте имеет значение не «школы» или «исполнительского направления», как было сказано раньше, а конкретно «эпического сказания» (дестана).

Кысачылык – чтение книг и дестанов в виде декламации, без использования песен и музыкальных инструментов. Термином «кысса» обозначаются прозаические разделы сказания, а людей, которые профессионально читают книги нараспев (не музыканты), называют «кысачы».

Варсакры – жанр эпического повествования критического (*танкыды хясиет*), либо сатирического (*гысга дегимме*) характера. В структуре варсакры возможно использование одного, либо нескольких стихотворений, которые бахши исполняют в виде песни. К жанру варсакры относятся такие песни, как «Халдовлет» (имя юноши), «Даш гелин» («Далекая невеста»), «Йигиде» («Джигит»), «Гыз гетир» («Привези девушку») и др.

В прошлом в репертуаре эпических певцов было много песен, относящихся к жанровой группе «варсакры». Они позволяли при необходимости разрядить обстановку во время выступления и поднять настроение аудитории. Поэтому, бахши нередко сами создавали и передавали своим ученикам песни шуточного характера.

Сведения о жанре «варсакры» можно найти в книге В. А. Успенского и В. М. Беляева. Слепой гиджакчи Бабаджан Ишан из аула Порси сообщил русскому ученому сведения о так называемых «четырёх дорогах», по которым шло развитие туркменской музыки. В. М. Беляев, проанализировав данные сведения, приходит к выводу, что эти «дороги» представляют собой главные жанры туркменского музыкального творчества:

- 1) *мынаджат* – обращение к богу,
- 2) *мухаммес* – разочарование в жизни,
- 3) *дузарба* – произведения воинственного характера и
- 4) *варсакры* – любовные песни [19, с. 59].

Раскрывая значение каждой из названных групп, авторы монографии дают следующее определение: «Слово *варсакры* обозначает “смесь” – чтение стихов и пение музыкальных произведений на различные тексты, главным образом шуточного характера». Информатор Куль-Мамедов сообщает, что «словом *варсакры* обозначаются древнейшие народные стихотворения, происходящие от огузов» [19, с. 60].

Характер жанра **мухаммес** авторы «Туркменской музыки» определяют как «разочарование в жизни». Однако термин «мухаммес», в переводе с арабского означающий «пятистишие», чаще всего используется для определения структуры народной песни, в которой стихотворный куплет состоит из пяти строк. К таким песням, тексты которых написаны пятистишием, относятся «Гарашдым» («Родственник»), «Бизни» («Нас») и др.

В классификации Успенского отдельно выделен жанр «дузарба», охарактеризованный, как «произведение воинственного характера». В искусстве эрсары для воспевания боевого духа используется жанр «газат» (или «газават»), в котором героико-патриотические оттенки

нередко переплетаются с интонациями скорби или печали. К произведениям данной группы можно отнести песни «Арапдан ар алыш» («Месть арабу»), «Сен тур инди» («Встань») и «Йигиде» («Джигит») из эпоса «Гёроглы», а также «Иши герекдир» («Нужна помощь»), «Уят эйлейир» («Взгляни, красавица»), «Етип барадыр» («Достигнет»), «Жош гелди» («Вдохновился») на стихи Махтумкули или других поэтов-классиков.

Новаи – жанр, широко распространенный не только в исполнительском направлении эрсары, но и в *Салыр-Сарык ёлы*. Достоверного объяснения происхождения названия данного жанра на сегодняшний день найти не удалось. Некоторые исследователи связывают данные мелодии с деятельностью поэта Новаи, который, согласно легендам, был выдающимся исполнителем народной музыки. Термином «новаи» обозначается также второй по счету ладок на грифе дутара, поэтому мелодии и песни, берущие начало в ладу новаи, получили, скорее всего, отсюда свои названия.

Бахши Розы Веллеков сообщил, что цикл «Новаи» включают в себя 64 мелодии. По сведениям Хатама бахши, количество мелодий «Новаи» превышает сотню¹. Жанр новаи широко представлен в собрании В. А. Успенского: «Новаи», «Гарры новаи» («Старый Новаи»), «Ырак новаи» («Новаи с Ирака»), «Ширван новаи» («Новаи ширван»), «Ходжамбаз новаи» («Ходжамбазский Новаи»), «Халач новаи» («Халачский Новаи»), «Ургенджи новаи» («Новаи с Ургенджа»), «Новаинын душурими» («Спуск Новаи»).

В книге В. А. Успенского и В. М. Беляева представлен еще один жанр, обозначаемый термином «кёк» (что в переводе с туркменского означает «корень»). Как поясняют авторы, «Кёк (название музыкальной формы) – старый популярный мукам, взятый от учителя» [19, с. 457]. Некто Маметмырат Джума из рода сакар рассказал русскому исследователю легенду, связанную с происхождением одной из разновидностей жанра кёк, распространенного у племени эрсары: «Два товарища-музыканта ехали верхом и, остановившись поить лошадей, начали играть на дутарах. В это время к ним подошёл старик с большим корнем на спине и, услышав музыку, сел около них. Заслушавшись, старик не заметил, как его корень скатился с берега в воду и уплыл вниз по течению. Поэтому музыка, которую играли музыканты, названа “кёк”, что значит корень» [19, с. 457].

Мелодий с таким названием в собрании В. А. Успенского оказалось несколько: две – «Кёк» («Корень») и «Кёкин душурими» (по-другому она называется «Мурапбаг» (стихотворная форма) – записаны от Маметмырада бахши; известны также варианты мелодии «Кёк гошаджа» («Парный корень») из репертуара Кыркара бахши. «Название “Кёкин душурими” эта пьеса получила потому, что ее играют в конце тоя², после кёка. Музыка старая, популярная. Взята от учителя» [19, с. 457].

На наш взгляд, использование в характеристике народных мелодий термина «кёк» связано с указанием на древность происхождения этих жанров.

В школе эрсары, по сведению информаторов, значение «глубинный», «далёкий» имеет также слово **ырак**. От упомянутого нами выше исполнителя Довлета бахши Эрдана оглы В. А. Успенский, среди прочих, записал мелодии «Ырак» («Ирак») и «Ырак душурими» («Иракский спуск»).

Слово **ылгар** в переводе с туркменского означает «бежать». По предположению наставников, произведения данной музыкальной ветви чаще всего исполняются в быстром темпе, отчего, возможно, и происходит их название. К группе ылгар относятся мелодии и песни «Акма, дур инди» («Не надо течь, стой»), «Инди ыгтыяр сиздендир» («Все зависит от вас»), «Солтаным» («Мой солтан»), «Гара гёз» («Черноглазая»), «Меканым» («Родина»), «Арзыгуль» (имя девушки), «Душмуш» («Осадок»), «Ол йылан» («Та змея»), «Мамаджан» («Бабушка»), «Даг Искендер»

¹ Сведения получены от народного бахши Туркменистана Гурбана Овезова.

² Тоя – в переводе с туркменского означает «свадьба».

(«Горный Искендер»), «Гёзелим» («Красавица моя»), «Гелсин, Овезим» («Пусть придет Овез»), «Бак, бак Овезим!» («Посмотри, мой Овез»), «Овезджан» («Милый Овез»), «Нязлим» («Нежная»), «Совдугим» («Возлюбленная»), «Ням болды?» («Что случилось?»), «Юсуп бегин дурналары» («Журавли Юсуп бека») и др.

Группа песен печального, жалобного характера в Эрсары ёлы обозначается термином «**налыш**» (что в переводе с туркменского означает «жалоба»). В этих мелодиях бахши часто использует приём исполнения с открытой верхней струной. В записях В. А. Успенского представлено несколько образцов мелодий данной группы: «Налыш» («Жалоба») из репертуара Розы бахши Дурды оглы, «Гарры налыш» («Старая жалоба») и «Гыз налыш» («Девичья жалоба») из репертуара Кыркара бахши.

Близко в смысловом отношении к термину «налыш» подходит слово *зарын*, которое в туркменском языке может использоваться в различных значениях: «скупать», «прощаться», «расставаться», «нуждаться». К песням данной группы относятся «Хош гал инди» («Прощай»), «Зохреджан» (имя девушки), «Гырмызы» (имя девушки), а также «Туни дерья» («Река Туни»), «Бу дженнетдир» («Это рай»), «Апбанепес» (имя юноши), «Бирден гырмасын» («Внезапно не напали»), «Паш эдер сени» («Разоблачит тебя») и др. Эти песни сложны в исполнительском отношении и, по мнению бахши Гурбандурды Овезова, имеют место во всех региональных школах. Так, например, в Ахале (Центральный регион Туркменистана) жанр эмоционально насыщенных, сложных и высоко полетных песен именуется термином «кыямат» (то есть «светопредставление»).

Нередко бахши эрсары исполняют песни, насыщенные горловыми украшениями. Этот приём характерен для исполнительского направления Дамана ахалской школы, поэтому и песни, насыщенные вокализированными украшениями, бахши эрсары определяют как «**дамана**». К таким песням относятся «Аллалар гузым» («Баю бай»), «Яр эйляр» («Любимая выйдет»), «Арманым галмады» («Без надежды»), «Анса» («Если поймет»), «Агабеглер» (название цветов), «Аманмы» («Благополучно»), «Балам сен» («Мой малыш»), «Гелдилер» («Пришла»), «Даглар гуммурленди» («Горы разверзлись»), «Катра сувдан» («Без воды»), «Гара сач» («Черная коса»), «Халдовлет» (имя юноши), «Гырат, сана» («Тебе, Гырат»), «Гырат сен» («Ты, Гырат»), «Сейил эдели» («Прогуляться»), «Огул исларин» («Хочу сына»), «Джанындан» («От души»), «Мала серетмез» («Не уследит за скотом»), «Горунер» («Покажется»), «Гыз мамелерин» («Девичья краса»), «Демир донлы Гёрглы» («Гёроглы в железной броне»), «Хесерли» (имя девушки) и др.

Инструментальное наследие Эрсары ёлы ярко характеризуют народные мелодии «Ургенч Ырак» («Ирак с Ургенча»), «Ашык Мырат» («Влюбленный Мырат»), «Гелин йорейши» («Походка невесты»), «Бабакыяс» (имя мужчины), «Лебап гонурбашы» («Лебапский гонурбаш»), «Уч гозелин саламы» («Приветствие трех красавиц»), «Чекич тоздуран» («Мастер»), «Ширванлар» («Ширваны»), «Коче баглары» («Сады вдоль улиц»). В основном, этот репертуар представляет собой инструментальные разновидности песенных жанров. И хотя эти произведения оригинальны в мелодическом отношении, но в плане композиционной структуры и по технике исполнения они во многом уступают инструментальным произведениям дутарных центров Ахала и Мары.

Заключение

Таким образом, музыкально-поэтическое наследие школы эрсары представлено многочисленными жанровыми разветвлениями, включающими в себя как песенные, инструментальные, так и эпические традиции. Сохранившаяся традиционная терминология народных жанров раскрывает тип произведения: будь то начальная песня (*япылдак*), срединная (*харрат*) или завершающая (*ширван*), дает информацию о структуре пьесы (*муханнес*, *новаи*) и ее характере (*налыш*, *зарын*, *газат*). Нередко исходя из традиционных названий, можно судить о методах исполнения музыкально-поэтических сказаний (*ёл айтмак*, *кыссачылык*, *варсаки*).

Песни и инструментальные мелодии, исполняемые бахши Эрсары ёлы легко улавливаются на слух. Их отличает мягкая подача инструментального сопровождения, певучее, несколько замедлённое использование голосового аппарата. Наставники направления эрсары – народные и заслуженные бахши Туркменистана Гурбандурды Овезов, Розы Мухаммедиев, Мустак Аймедов, Тувакгылыч Гурбаннызов, Джума Веллеков, Мусагулы Язмурадов, Орен Атаков, Хайытлы Мамметдурдыев, Довлет Розыев, в настоящее время передают своё мастерство молодому поколению музыкантов, в числе которых яркими являются Умит Мустаков, Джумагелди Орунов, Мяхрем Джумаев, Бегмурат Сабыров, Овлиягулы Гочев и др. Благодаря этой преемственности традиций, богатейший репертуар, исполнительские особенности и стиль бахши-эрсары передаётся из поколения в поколение, радуя своих слушателей и обогащаясь новыми веяниями, исполнительскими подходами и мелодико-интонационным колоритом.

Как видим, исполнительская школа Эрсары ёлы отличается не только своим своеобразием в тембровом и исполнительском отношении, но и является единственной, в сравнении с другими направлениями туркменских бахши, сохранившей традиционные названия жанров народной музыки. Степень распространения обозначенных жанров неоднозначна, многие, например, *варсаки*, *налыш* и другие, в современное время не используются. Характеристика этих жанров получена благодаря общению со старейшими музыкантами направления эрсары. Молодое поколение, как правило, сохраняя характерные исполнительские приёмы и темброво-голосовое своеобразие традиции эрсары, к сожалению, не имеет в своём репертуаре многие древние жанры и не всегда осведомлено об истоках их происхождения. Однако, наблюдающийся в последние десятилетия интерес к древней традиции вселяет надежду на возрождение интереснейших жанров направления эрсары, их утверждение в исполнительском репертуаре и сохранение для последующих поколений.

Литература

1. Ахмедова М. Э. Музыкальное искусство туркменского народа // Памятники Туркменистана. – 1973. – № 2/16. – С. 13–15.
2. Курбанова Д. А. Музыкальное наследие туркмен: жанры и форма. – Рига : Lambert Academic Publishing RU, 2018. – 160 с.
3. Ahmedow A. S. Dutaryň owazy – halkymyň sazý. – Aşgabat : Türkmenistan, 1983. – 128 s. (На туркменском яз.)
4. Гуллыев Ш. Г. Искусство туркменских бахши. – Ашхабад : Ылым, 1985. – 260 с.
5. Джикиев А. Д. Очерки происхождения и формирования туркменского народа в эпоху средневековья. – Ашхабад : Туркменистан, 1991. – 336 с.
6. Möwlamow A. M. Bagşyçylygyň ärsary ýoly we Kyrkar bagşy // Türkmen Gündogary. – 28.03.1998. – S. 2–4. (На туркменском яз.)
7. Möwlamow A. M. Halypalaryň ýoly bilen // Türkmen Gündogary. – 17.11.1996. – S. 3. (На туркменском яз.)
8. Gylyjow A. G. Miras. – Çärjew : Çärjew çapnasy, 1991. – 62 s. (На туркменском яз.)
9. Atakow Ö. Ärsary ýolunıň ussady // Türkmen Gündogary. – 16.09.1994. – S. 2. (На туркменском яз.)
10. Atakow Ö. Halypalar hem şägirtler. – Çärjew : Sakar şäherçesi, 2011. – 25 s. (На туркменском яз.)
11. Atakow Ö. Saz içre söz gezer. – Çärjew : Sakar şäherçesi, 2012. – 15 s. (На туркменском яз.)
12. Басилов В. Н. Культ святых в исламе. – Москва : Мысль, 1970. – 170 с.
13. Жирмунский В. М. Эпическое творчество народов Средней Азии // Народно-героический эпос. – Москва-Ленинград : Гос. изд-во худ. лит-ры, 1962. – С. 195–241.
14. Мелетинский Е. М. Происхождение героического эпоса (Ранние формы и архаические памятники). – Москва : Изд-во восточной литературы, 1963. – 462 с.
15. Сагатов И. Т. Каракалпакский героический эпос. – Ташкент : Изд-во АН Уз. ССР, 1962. – 160 с.
16. Каррыев Б. А. Эпические сказания о Героглы у тюркоязычных народов. – Москва : Наука. Гл. ред. вост. лит-ры, 1968. – 260 с.

17. Kösäýew M. Edebiýat barada söhbet. – Aşgabat : Türkmenistan, 1972. – 240 s. (На туркменском яз.)
18. Mämmetýazow B. «Görogly» eposynyň genezisy hakynda. – Aşgabat : Ýlym, 1982. – 120 s. (На туркменском яз.)
19. Успенский В. А., Беляев В. М. Туркменская музыка. – Алматы : Фонд Сорос-Казахстан, 2003. – 832 с.
20. Abubakirova N. N. Türkmen halk aýdymlarynyň gözbaşlary. – Aşgabat : Bilim, 1980. – 24 s. (На туркменском яз.)
21. Гуллыев Ш. Г. Туркменская музыка (Наследие). – Алматы : Фонд Сорос-Казахстан, 2003. – 208 с.
22. Жераньска-Коминек С. Туркменский бахши: шаман и / или артист? // Известия Академии наук Туркменистана. Гуманитарные науки. – 1992. – № 4. – С. 68–75.
23. Nurymow Ý. N. Halypalara hatyra. – Aşgabat : Ýlym, 2013. – 88 с. (На туркменском яз.)
24. Garurow M. Türkmen saz folklorý. – Aşgabat : Ýlym, 2016. – 208 s. (На туркменском яз.)
25. Исполнительские направления туркменского эпического искусства / составители : М. К. Курбанов, А. Г. Готуров, О. Х. Ходжаназарова. – Ашхабад : TDNG, 2017. – 272 с. (На туркменском, рус. и англ. яз.)
26. Gurbanowa J., Ýakubowa B. Türkmen halk saz döredijiligi. – Aşgabat : TDNG, 2012. – 184 s. (На туркменском яз.)
27. Бердымухамедов Г. М. Бахши – предвестники народного счастья. – Ашхабад : TDNG, 2015. – 392 с. (На туркменском, рус. и англ. яз.)
28. Görogly. Türkmen gahrymançylyk eposy / [Giriş makalasy A. Baýmyradowyňky]. – Aşgabat : TDNG, 2009. – 640 с.

Reference

1. Akhmedova M. Musical culture of Turkmen people. In: Monuments of Turkmenistan. 1973, no. 2/16, pp. 13–15. (In Rus.)
2. Kurbanova D. Musical heritage of Turkmen: genres and forms. Riga, Lambert Academic Publishing RU, 2018, 160 p. (In Rus.)
3. Akhmedov A. Dutar's music is the people's music. Ashgabat, Turkmenistan Publ., 1983, 128 p. (In Turkmen)
4. Gullyev Sh. Art of Turkmen bagshy. Ashgabat, Ylym Publ., 1985, 260 p. (In Rus.)
5. Djikiev A. Essay on the Turkmen people in the are the middle ages. Ashgabat, Turkmenistan Publ., 1991, 336 p. (In Rus.)
6. Movlamov A. M. Bagshy's school of Arsary and Kyrkar bagshy. *Turkmen East*. 28.03.1998, pp. 2–4. (In Turkmen)
7. Movlamov A. M. By the way of mentors. *Turkmen East*. 17.11.1996, p. 3. (In Turkmen)
8. Gylyjov A. G. Heritage. Charjev, Charjev Publ., 1991, 62 p. (In Turkmen)
9. Atakov O. Mentors of Arsary. *Turkmen East*. 16.09.1994, p. 2. (In Turkmen)
10. Atakov O. Mentors and tutors. Charjev, Sakar Publ., 2011, 25 p. (In Turkmen)
11. Atakov O. Saz içre söz gezer. Charjev, Sakar Publ., 2012, 15 p. (In Turkmen)
12. Basilov V. Kult of saints in Islam. Moscow, Mysl' Publ., 1970, 170 p. (In Rus.)
13. Zhirmunsky V. M. Epic creativity of Central Asia people. In: Folk-heroic epic. Moscow, Leningrad, State Publ. House of fine literature, 1962, pp. 195–241. (In Rus.)
14. Meletinsky E. M. Origin of heroic epic (Old forms and archaically monuments). Moscow, Oriental literature Publ., 1963, 462 p. (In Rus.)
15. Sagatov I. T. Karakalpak heroic epic. Tashkent, Academy of Sciences of the Uzbek SSR Publ., 1962, 160 p. (In Rus.)
16. Karryev B. A. Epic legends about Gerogly of Turkic people. Moscow, Main Editorial Board of Oriental literature Publ., 1968, 260 p. (In Rus.)
17. Kosaev M. Conversation about literature. Ashgabat, Turkmenistan Publ., 1972, 240 p. (In Turkmen)
18. Mammetyazov B. Origin of “Gerogly” epic. Ashgabat, Ylym Publ., 1982, 120 p. (In Turkmen)
19. Uspensky V., Belyaev V. Turkmen music. Almaty, Soros Foundation-Kazakhstan Publ., 2003, 832 p. (In Rus.)
20. Abubakirova N. N. The sours of Turkmen folk songs. Ashgabat, Bilim Publ., 1980, 24 p. (In Turkmen)
21. Gullyev Sh. Turkmen music (heritage). Almaty, Soros Foundation-Kazakhstan Publ., 2003, 208 p. (In Rus.)

22. Jeranska-Kominek S. Turkmen bagshy: shaman or artist? *News of the Academy of Sciences of Turkmenistan*. 1992, no. 4, pp. 68–75. (In Rus.)
23. Nurymov Y. In memory of mentors. Ashgabat, Ylym Publ., 2013, 88 p. (In Turkmen)
24. Gapurov M. Turkmen musical folklore. Ashgabat, Ylym Publ., 2016, 208 p. (In Turkmen)
25. Performing styles of Turkmen epic art. Compilers M. K. Kurbanov, A. G. Goturov, O. H. Khojanazarova. Ashgabat, TDNG Publ., 2017, 272 p. (In Turkmen, Rus. and Eng.)
26. Gurbanowa J., Ýakubowa B. Türkmen halk saz döredijiligi. – Aşgabat : TDNG, 2012. – 184 s. (На туркменском яз.)
27. Berdimukhamedov G. Bakhshys are heralds of national happiness. Ashgabat, TDNG Publ., 2015, 392 p. (In Turkmen, Rus. and Eng.)
28. Gerogly. Turkmen heroic epic. Introductory article by A. Baymyradov. Ashgabat, TDNG Publ., 2009, 640 p. (In Turkmen)

УДК 398.22(=512.157)(571.56-37)
DOI 10.25587/SVFU.2022.31.21.003

А. А. Кузьмина

Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН

ТРАНСФОРМАЦИЯ ОБРАЗА БЫКА В ОЛОНХО ВИЛЮЙСКОЙ ЭПИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

Аннотация. Традиционная семантика образа быка в якутском фольклоре, в т. ч. героическом эпосе, выражает в основном отрицательные коннотации, относящиеся к *абаасы* – враждебным существам для людского племени. Актуальность статьи обусловлена тем, что трансформация образа быка в якутском эпосе не становилась объектом специального изучения, и исследования в этом направлении позволяют выявить не только изменения поэтики, но и локальные особенности олонхо. Новизна исследования состоит в том, что впервые исследуются изменения традиционного образа быка в устной традиции якутов, в частности олонхо, с более широким охватом фольклорного и этнографического материала. Цель исследования – изучение трансформации образа быка в якутском героическом эпосе, в частности олонхо вилюйской эпической традиции. Для достижения цели были поставлены следующие задачи: определение семантики традиционного образа быка в мифологических и эпических текстах, в т. ч. в авторских текстах олонхо; выявление особенностей в образе быка – сына богатыря олонхо С. Н. Каратаева «Богатырь Тонг Саар». В работе использованы методы сравнительно-сопоставительного изучения, структурно-семантического, функционального анализа. Установлено, что со временем начали появляться некоторые изменения, трансформации в образе быка, связанные с локальными особенностями, угасанием эпической традиции, сильным влиянием шаманизма, усилением импровизации у отдельных сказителей и др. Как показывает проведенное исследование, этот процесс происходил постепенно, начиная с того, что в некоторых эпических текстах бык выступает ездовым животным богатыря из племени *айыы аймага*, главный герой превращается в быка и, наконец, богатырь рождается в облике быка. Выявлено, что зоо/орнитоморфные богатыри из племени *айыы аймага*, зачатые и рожденные в необычных условиях, находятся в промежуточной прослойке образов и лишены многих привилегий, доступных главным героям; что в некоторых авторских произведениях на основе олонхо традиционная фольклорная семантика быка полностью меняется, уступая рациональному, бытовому видению мира. Перспектива данного исследования видится в дальнейшем изучении семантики других зоо/орнитоморфных персонажей олонхо с привлечением более широкого материала.

Ключевые слова: якутский героический эпос олонхо; образ быка; образ мамонта; семантика; трансформация; вилюйская эпическая традиция; зооморфный персонаж; мифопоэтическая картина мира; семантическая оппозиция коня/быка; авторское олонхо.

Благодарности: Выражаю благодарность ЦКП ФИЦ ЯНЦ СО РАН за возможность проведения исследований на научном оборудовании Центра по гранту № 13.ЦКП.21.0016.

КУЗЬМИНА Айталина Ахметовна – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник, Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН, Якутск, Россия. ORCID ID: 0000-0001-7051-900.

E-mail: aitasakha@mail.ru

KUZMINA Aitalina Akhmetovna – Candidate of Philological Sciences, Senior Researcher, Institute for Humanities Research and Indigenous Studies of the North of Siberian branch of the Russian Academy of Sciences, Yakutsk, Russia. ORCID ID: 0000-0001-7051-900.

E-mail: aitasakha@mail.ru

A. A. Kuzmina

Institute for Humanities Research and Indigenous Studies of the North of Siberian branch
of the Russian Academy of Science

Transformation of the bull image in the Vilyui epic olonkho tradition

Abstract. The relevance of the article lies in the fact that the transformation of the image of the bull in the Yakut epic has not become the object of special study, and research in this direction makes it possible to identify not only changes in poetics, but also local features of olonkho. The novelty of the study lies in the fact that for the first time the changes in the traditional image of the bull in the oral tradition of the Yakuts, in particular the olonkho, are studied, more widely covering folklore and ethnographic material. The purpose of the study is to investigate the transformation of the image of the bull in the Yakut heroic epic, in particular the olonkho of the Vilyui epic tradition. To achieve the goal, the following tasks were set: determining the semantics of the traditional image of the bull in mythological and epic texts, including the author's texts of olonkho; identification of features in the image of the bull – the son of a hero in the Karataev's olonkho *The Bogatyr Tong Saar*. The work uses methods of comparative study, structural-semantic, functional analysis. Thus, the traditional semantics of the image of the bull in Yakut folklore, including the heroic epic, expresses mainly negative connotations related to *abaahy* – hostile creatures for a human tribe. However, over time, some changes began to appear, transformations in the image of the bull, associated with local features, the extinction of the epic tradition, the strong influence of shamanism, increased improvisation among individual storytellers, etc. As we have considered, this process occurred gradually, starting with the fact that in some epic texts, the bull acts as a mount for the bogatyr from the Aiyy Aimaga tribe, the main character turns into a bull, and, finally, the bogatyr is born in the form of a bull. It was revealed that zoo/ornithomorphic heroes from the Aiyy Aimaga tribe, conceived and born in unusual conditions, are in the intermediate layer of images and are deprived of many privileges available to the main characters. It was determined that in some author's works based on olonkho, the traditional folklore semantics of the bull completely changes, yielding to a rational, everyday vision of the world. In the further study of the semantics of other zoo/ornithomorphic characters of the olonkho with the involvement of a wider material, the prospect of this study is seen.

Keywords: Yakut heroic epic olonkho; image of the bull; image of the mammoth; semantics; transformation; Vilyui epic tradition; zoomorphic character; mythopoetic picture of the world; semantic opposition horse/bull; author's olonkho.

Acknowledgements: Author gratitude to Shared core facilities of the Federal Research Center 'Yakutsk Science Center SB RAS' for the opportunity to conduct research on the scientific equipment of the Center under grant No. 13.SCF.21.0016.

Введение

Якутский героический эпос характеризуется устойчивой системой образов. Однако все же выявляются некоторые изменения, появившиеся в результате естественных процессов эволюции жанра олонхо, своеобразия локальных традиций, угасания эпосотворчества. Традиционный образ быка в якутском эпосе, имеющий отрицательную семантику, претерпел изменения в вилуйской эпической традиции, для которой особенно характерны некоторые сдвиги. Актуальность статьи заключается в том, что трансформация образа быка в якутском эпосе не стало объектом специального изучения, и исследования в этом направлении позволяют выявить не только изменения поэтики, но и локальные особенности олонхо.

Цель исследования – изучение трансформации образа быка в якутском героическом эпосе, в частности вилуйской эпической традиции. Для достижения цели были поставлены следующие задачи: определение семантики традиционного образа быка в мифологических и эпических текстах, в т. ч. авторских текстах олонхо; выявление особенностей в образе быка в олонхо С. Н. Каратаева «Богатырь Тонг Саар». Новизна исследования состоит в том, что впервые исследуются изменения традиционного образа быка в устной традиции якутов, в частности олонхо, с более широким охватом фольклорного и этнографического материала.

Материалом исследования послужили тексты якутского эпоса [1; 2; 3; 4; 5; 6], в особенности олонхо С. Н. Каратаева «Богатырь Тонг Саар» [7], «Сюжеты якутского олонхо» Н. В. Емельянова [8], данные академических словарей [9], фольклорных сборников [10]. В работе использованы методы сравнительно-сопоставительного изучения, структурно-семантического, функционального анализа.

Семантика образа быка в мифологических и фольклорных текстах якутов

В фольклоре и мифологии народа саха образ быка занимает одно из значимых мест наряду с образом коня, что, безусловно, связано с традиционным занятием якутов – скотоводством и коневодством. Прослеживается семантическая оппозиция быка и коня в олонхо, сказках-мифах, легендах, песнях. Л. Л. Габышева выявила, что конь имеет положительное значение в мифопоэтической картине мира якутов, являясь ездовым животным племени людей *айыы аймага*, олицетворяя лето, южное солнечное направление неба; а бык, наоборот, служит зооморфным символом зимы, севера [11, с. 25]. В этой связи можно упомянуть сказку мифологического характера «Жеребец и бык», где противопоставлены конь и бык в споре о продолжительности лета и зимы.

Отрицательная семантика образа быка наиболее ярко проявляется в мифологическом персонаже быка зимы (*Дьыл оуһа*), с ежегодным выходом которого из Северного Ледовитого океана, по представлениям якутов, связано наступление страшных холодов. В якутском календаре отмечаются дни, когда отламываются рога и голова этого быка, означающие отступление зимних морозов [12, с. 199; 13]. Г. У. Эргис отмечал, что этот персонаж, занимая особое место среди духов-*иччи*, олицетворяет «ничем не отвратимую стихию» [14, с. 123–124].

Некоторые ученые связывают образ быка с мамонтом, останки которого до настоящего времени часто обнаруживаются в Якутии. Якуты считали бивни мамонта рогами духа-хозяина воды – водяного быка (*уу оуһун муоһа*) [14, с. 123; 12, с. 198]. По мифологическим воззрениям якутов, покровителем конного скота является божество Джэсэгэй, обитающее в Верхнем мире, а покровительницей рогатого скота является Ынахсыт Хотун, живущая «на земле на востоке, где восходит солнце», и «первые коровы вылезли из воды, были пойманы людьми и приручены ими» [14, с. 123]. При описании духа-хозяйки озера Кюбэй Баай Хотун упоминается ее пестро-голубой бык (*Күөх эбириэн оустаах*) [15, с. 137]. Таким образом прослеживается связь рогатого скота с землей и водной стихией. Л. Л. Габышева обратила внимание на то, что обряды вилюйских и верхоянских якутов, посвященные Ынахсыт, проводились в зимнем помещении (*кыстык*) [11, с. 25–26], что также показывает связь образа рогатого скота с образом холода.

В образе божества Улуу Тойона (Великого или Грозного Господина), который может принимать облик черного быка или жеребца, громадного медведя или лося, проявляется противоречивая семантика, позволяющая исследователям отнести его и к божеству, и к чудовищам-*абаасы* [14, с. 128–129]. По В. С. Костырко, такая двойственность характерна для «персонажей-медиаторов», сочетающих в себе корреляты оппозиций «конный/рогатый скот», «айыы/абаасы» и «жизнь/смерть» [16]. Следует отметить, что имя его жены Буус Джалкыйа Хотун («Ледяная Госпожа с развалистой походкой») связано с семантикой холода. А один из девяти его детей Ньанди Дьянгха покровительствует телятам и маленьким детям [17, с. 562].

В то же время необходимо учитывать и тот факт, что монголоязычные предки якутов поклонялись божеству Хоро, «зооморфным воплощением которого был образ быка-пороза», и при строительстве юрты под матицу клали его деревянное изображение [18, с. 156]. Известно, что образ быка Буха-нойон баабай («Бык господин батюшка»), который считается териоморфным прародителем булагатов, очень значителен у западных бурят и обладает положительной семантикой [19, с. 3].

Кроме того, в фольклорных текстах образ быка используют при обозначении чего-либо огромного, сильного, громко ревущего, медленного, свирепого, важного, страшного и др.

Например, при описании вины большой степени используют фразеологическое выражение: *Ат тарпат айыыта, оѳус тарпат буруйа* [9, с. 219] ‘Трех, который не вытянуть лошади, вина, которую не вытянуть быку’ [пер. автора]. Во многих якутских загадках используют метафору быка для отгадки сильного грохота грома, ледохода, колокола, гудка парохода, например: *Улуу дойду оѳуһа мөнгүрүүр үһү* ‘Говорят, великой земли бык-пороз мычит-ревет’ [10, с. 50]. Медленный черепаший ход сравнивают с шагом племенного быка-осеменителя и беременной женщины: *Атыыр оѳус алтаҕа, хат дьахтар хаамыыта* [9, с. 219] ‘Медлительная поступь быка-осеменителя, шаг беременной женщины’ [пер. автора]. Агрессивность быка сравнивается со свирепым характером господина – *Күрэнг оѳус күрдьүөттээтэҕинэ, бытырыыстаах барыта ибигириир* [10, с. 217] ‘Когда рыжий бык свирепствует, то в лохмотья одетые дрожат’ [10, с. 217], кузнечными мехами – *Күрүнг оѳус уотунан айаатыыр үһү* [10, с. 291] ‘Говорят, серый бык огонь из себя изрыгает’ [10, с. 291]. Употребляя прием преуменьшения, внешнему виду быка уподобляют различных насекомых: о пауке и паутине – *Сир-халлаан икки ардыгар улуу оѳус баар үһү* [10, с. 110] ‘Между небом и землей великий бык есть, говорят’ [10, с. 110]; о вши – *Ыккый ойуур иһигэр алта атахтаах оѳус сылдыар үһү* [10, с. 110] ‘Говорят, в густом лесочке шестиногий бык расхаживает’ [10, с. 110]; о таракане – *Улуу дойду оѳуһа кыһыл көмүс куйахтаах үһү* [10, с. 108] ‘Говорят, бык великой земли золотую броню имеет’ [10, с. 108], *Алта атахтаах, муостаах, кынаттаах, сылгы диэхтэн сылгыттан атын, ынах диэхтэн ынахтан атын, мөһөөк диэхтэн мөһөөктөн атын* [10, с. 109] ‘Шестиногий, рогатый, крылатый, конь не конь, корова не корова, мешок – не мешок’ [10, с. 109].

Традиционная семантика образа быка в якутском героическом эпосе

В якутском героическом эпосе очень значительна роль коня, нежели быка, что связано с вышеуказанными мифологическими представлениями [20; 21]. Во многих эпических формулах в составе ритмико-синтаксического параллелизма встречается пара «конь–бык», обозначая богатство, благополучие, цельность: *Бүтэй туйахтаах бүдүрүйбэт, / атырдьах атахтаах аралдьыйбат* [2, с. 171] ‘Цельные копыта имеющие не спотыкаются, / развилистые ноги имеющие не отвлекаются’ [пер. наш], *Соноѳос атыыр кистиир, / кунан оѳус мөнгүрүүр* [2, с. 193] ‘Молодой жеребец ржет, / молодой бык трех-четырёх лет мычит’ [пер. наш]. Как и в малых жанрах фольклора, большой размер какого-либо предмета уподобляется быку: *Өбүрүмэр оѳус саҕа / Үлэнниии сүүрбүт үөннээх* [6, с. 226] ‘где величиной с быка четырехтравного / гады вприпрыжку носятся’ [6, с. 227].

Сила и мощь быка представлены в сравнительном описании богатырской битвы: *Үс түүннээхкүнү мэлдьи, / Сүүлүн саҕанааѳы сүнгкэн атыыр оѳус курдук, / Түсүһэн бэрсибэккэ, / Төгүрүйэ хаамсан көрдьүөттэһэ сырыттылар* [1, с. 216] ‘три дня и три ночи, / будто могучие быки в вожделинии, / настороженно кругами ходили, / друг на друга свирепо косясь’ [1, с. 217].

Отрицательная семантика быка часто наблюдается при его использовании в составе эпитета при описании камня, порога дома, гор, дороги, спускающейся в Нижний мир: *Сотууннаан өлбүт / Кур оѳус куолайын / Субуруччу бырахпыт курдук, / Субурба хаан аартык / Соѳуруу чанчыгар* [1, с. 92] ‘на южной стороне / кровавой дороги, / подобной в ряд брошенным / вытянутым пищеводам откормленных быков’ [1, с. 93]. Л. Н. Семенова считает, что эти локусы являются культурно чуждыми, опасными местами для племени *айыы аймага* [22, с. 113].

В якутском героическом эпосе бык выступает в роли ездового животного враждебных герою богатырей-*абаасы* [8, с. 18, 52, 60, 70, 114, 138, 144, 147, 155, 161, 180, 195, 203, 277]. В верхоянской локальной традиции противники прибывают верхом на олене, в силу того, что на Крайнем Севере широко распространено оленеводчество, и это нашло отражение в олонхо [4]. Следует отметить, в быту северные якуты иногда используют оленя, однако олень все же считается у них «не своим» животным. Бык не умеет говорить и советовать своему хозяину в отличие от коня. Иногда быки вместе со слугами противника нападают на героя [8, с. 218, 226; 23, с. 79–80].

С. В. Костырко обратил внимание на то, что при характеристике такого быка в олонхо используются определения со словами *өлүү* («смерть», «болезнь», «беда», «несчастья»), *өлөр өлүү* («ад», «геенна огненная», дословно – «смертная смерть») [23, с. 88]. Кроме того, добавляют еще эпитет *көй дуолан*, что означает «очень огромный, сильный» [24, с. 190–191; 25, с. 228]. Таким образом, семантика быка в якутском эпосе связана со смертью. Такая коннотация опирается на использование быка в погребальном обряде якутов, когда «покойника к месту захоронения якуты доставляли в санях, запряженных быком» [23, с. 89]. Крупный рогатый скот также использовали при жертвоприношении духам. Так, А. А. Попов описал проведение обряда «Камлание над молодым шаманом», где покровителю кузнецов Кыдай Махсыну, обитающему в подземном мире, приносили в качестве жертвы корову или быка трех лет [26, с. 369–382].

Упоминается также, что такой смертоносный, огромный, могучий бык принадлежит властелину Нижнего мира Арсан Дуолаю [27, с. 37]. В фольклоре алтайцев *бука* (бык) является мифическим хтоническим животным, созданным правителем Нижнего мира Эрликом, на котором ездит сам Эрлик, семиголовое чудовище Дьелбеген, богатыри подземного мира [28, с. 314]. Помимо этого, по представлениям алтайцев, Эрлик создал еще и верблюда [29, с. 422]. А в якутском эпосе богатырь *абаасы* иногда ездит и на коне по кличке Хоро Тэбизн (букв. «хоринский верблюд»), указывающей на горбатость этого коня [30, с. 143]. Такая схожесть говорит о том, что образы быка и верблюда имеют очень древние мифологические корни, восходящие к общей пратюркской основе.

Процесс «приближения» быка к племени *айыы* начинается с небольших изменений в канонической системе образов. Так, в олонхо «Богатырь Одун Чуураа» С. С. Афанасьева из Сунтарского улуса говорится, что напротив дома на коновязи привязана прекрасная белая лошадь, а позади дома стоят коновязи, к которым привязаны три огненно-рыжих быка; на этих быках богатырь Одун Чуураа ездил по дорогам *абаасы* [8, с. 182]. На этот раз применяется семантическая оппозиция коня и быка как ездовых животных главного героя, т. е. если изначально они принадлежали разным хозяевам (богатырю *айыы* и богатырю *абаасы*), то в олонхо «Богатырь Одун Чуураа» – у них один хозяин.

Иногда богатырь *айыы* сам превращается в громадного быка и дерется с противниками. Так, в олонхо «Эрэйдээх-буруйдаах Эр Соготох» («Многострадальный Муж-Одиночка»), опубликованном В. Л. Приклонским в 1890 г., герой спускается в Нижний мир и превращается в огромного быка, «длиной в семьдесят сажен, с рогами в тридцать сажен» [8, с. 83]. В этом облике он вступает в борьбу со старухой Тимир Бэгийдээн. В следующем одноименном тексте (видимо, второй вариант олонхо) Эр Соготох также превращается в быка и дерется с шаманкой Тимир Бэгийдээн, затем снимает с себя бычью шкуру и набрасывает на старуху, тем самым превращает ее в семидесятисаженного железного быка, и едет дальше на этом быке [8, с. 89]. При этом есть одна особенность: когда богатырь принимает облик быка, он умеет говорить и петь на человеческом языке, а когда старуху *абаасы* Тимир Бэгийдээн превращают в быка, то используют его как ездовое животное, не умеющее говорить.

Как видно, именно здесь происходит значительный сдвиг в традиционном образе быка в олонхо. Богатырь *айыы* уже не только ездит на быках, но и обладает способностью превращаться в громадного быка, чтобы победить своих противников. В устной традиции якутов имеется много легенд о шаманах, которые дерутся в облике быков. Вероятно, этот момент нашел свое отражение в якутском эпосе, постепенно меняя образ быка в олонхо. А. П. Решетникова также придерживается аналогичного мнения: «В целом битвы участников олонхо в трансформированном виде напоминают мифические бои шаманов, когда люди “видят” их борющимися между собой в образах бодающихся быков» [30, с. 170].

Трансформация образа быка-богатыря в олонхо С. Н. Каратаева «Богатырь Тонг Саар»

Значительная трансформация образа быка обнаруживается в олонхо виллюйского сказителя С. Н. Каратаева «Богатырь Тонг Саар», которое было записано в 1938 г. Виллюйской экспеди-

цией. Н. В. Емельянов относит этот текст к группе сюжетов о родоначальниках *ураангхай-саха*, выделяя при этом подгруппу «Родоначальник и его чудесный сын-бык» [31, с. 112–137]. Сюжетная структура данного сказания состоит из двух частей, из которых первая представляет богатырскую биографию Тонг Саара, а вторая – его сыновей.

Следует отметить, что здесь богатыри первого и второго поколения относятся к разным типам героев. Так, богатырь Тонг Саар относится к типу одиноких героев, как и Эр Соготох, он не владеет информацией о своем происхождении и отправляется в путь, чтобы найти свою суженую. В начале повествования его описывают как молодого человека в расцвете сил, затем после рождения первого сына – богатыря Юрюнг Кыыртай – он мгновенно стареет. Вернувшись на родину, Тонг Саар занимается только охотой недалеко от дома.

Во второй части эпического повествования говорится о подвигах сыновей Тонг Саара – богатыря Юрюнг Кыыртая и чудесного быка Сююлэлджин Боотура. Если старший сын рождается во время погони за тунгусским богатырем Арджамаан-Джарджамааном, похитившим жену Тонг Саара, то Айталын Куо рождает второго сына уже на родине своего мужа. Перед родами ей снится вещий сон о рождении странного ребенка, которому удастся ускользнуть от их рук. Затем сыновья возвращаются к матери и просят ее наречь их и дать благословение. Быка нарекают именем Сююлэлджин Боотур, вероятно, означающим «огромный, возбужденный» (*сүүл* – «быть готовым к соитию, возбуждаться (о самцах диких, домашних животных, птиц)» [32, с. 320]). У С. Н. Каратаева также имеется олонхо под названием «Сююлэлджин Боотур» [33]. Однако в этом тексте герой предстает в человеческом облике, никакой зооморфной внешностью не обладает. Бык Сююлэлджин Боотур играет роль помощника своего брата Юрюнг Кыыртая, указывая ему дорогу, суженую, одолевая богатырей *абаасы*, претендующих на руку девушки *айыы*.

Несмотря на то, что бык выполняет функцию помощника, брата главного героя, при его характеристике использован традиционный эпитет *өлөр өлүү көй дуолан обуһа* [7, с. 177] ‘огромный, могучий бык смерти’ [пер. автора]. В текстах олонхо сказителей из соседнего Верхневилуйского улуса (района) Ф. Н. Тимофеева – Биэчэрэ, Н. С. Александрова – Ынта Никиитэ, современников С. Н. Каратаева, употреблено аналогичное описание ездовых быков *абаасы*. Таким образом, олонхосут С. Н. Каратаев, хоть и трансформировал образ быка, знает традиционную семантику этого животного в олонхо, и при его описании применил эпитет, следуя канонам эпической традиции. Соответственно можно говорить о большой жизнеспособности, сохранности эпических формул, общих мест, которые несмотря на изменения семантики, функции образа, сохраняют свою изначальную форму.

Н. В. Емельянов обратил внимание на то, что только в олонхо С. Н. Каратаева «Богатырь Тонг Саар» зооморфный представитель племени *айыы аймага* не меняет свою внешность, а в остальных текстах иногда встречаются орнитоморфные богатыри, которые впоследствии принимают человеческий облик [31, с. 136]. Так, в олонхо «Богатырка Кыыс Джуурая» Г. В. Дуякова сын богатырки рождается птицей, затем после перерождения в Верхнем мире превращается в человека [34]. Однако в сказании «Киндэли Хатыас» Н. Д. Прокопьева из Олекминского района также повествуется о драконоподобном богатыре Миндиэбэтэр, который так и остается в первоначальном облике [3]. Драконоподобный богатырь Миндиэбэтэр также, как и Сююлэлджин Боотур, играет роль помощника своего брата.

Безусловно, в олонхо герой способен на разные перевоплощения (обычно в птиц) во время своего богатырского похода или поединка. Однако он имеет антропоморфный вид на протяжении всего произведения. Почему рождаются богатыри в зоо/орнитоморфном (неантропоморфном) виде? Образы быка, птицы, дракона объединяет то, что их зачатие и рождение происходит в необычных, экстремальных, неблагоприятных условиях, вне брака. Например, в олонхо «Богатырка Кыыс Джуурая» богатырь Тура Дохсун насилует свою несостоявшуюся невесту – богатырку Кыыс Джуурая, и во время их битвы рождается мальчик-птица Кётёр Мёнгюл. А в олон-

хо «Киндэли Хатыас» упоминается, что богатыря Миндиэбэтэр зачали до женитьбы, и, когда он родился, закопали, чтобы не нарушил покой Среднего мира своим буйным нравом [3, с. 70–73].

Бык в олонхо «Богатырь Тонг Саар» рождается по приезду на родину отца. Большой интерес представляет диалог между Тонг Сааром и его женой Айталын Куо после вещего сна о рождении нечеловека, когда Тонг Саар вскользь обвиняет жену за связь с тунгусским богатырем, который до этого ее похищал: *Ардьамаан буоллаҕа диш, / Үчүгэй киһи* [7, с. 129] ‘Это все – Арджамаан, / «Хороший» человек’ [пер. автора]. Можно предположить, что бык Сююлэлджин Боотур вовсе даже не сын богатыря Тонг Саара, а сын Арджамаан-Джарджамаана, похитившего его мать. Однако нигде в тексте об этом не говорится. Описание отношений между богатырем Тонг Сааром и Сююлэлджин Боотуром также отсутствует. Эта недоговоренность об истинном отцовстве наталкивает читателя/слушателя на разные мысли, в т. ч. косвенно объясняет причину возникновения зооморфного вида у представителя племени *айыы аймага*.

Такие зоо/орнитоморфные дети героев находятся в промежуточной прослойке, как и образ полуайыы-полуабаасы Харыаджылаан Бэргэна из олонхо «Могучий Эр Соготох» В. О. Каратаева [6]. Поэтому в таком виде им недоступны многие блага Срединного мира, как женитьба, обзаведение потомством и владение богатством, т. е. они не могут стать главными героями олонхо. Чтобы преодолеть это препятствие, некоторые вынуждены заново переродиться. Как считает В. М. Никифоров, непримиримые отношения между племенами *айыы* и *абаасы* выражают «племенной эгоцентризм» носителей олонхо [35, с. 113]. В период угасания эпосотворчества принцип такого строгого разделения персонажей несколько теряет свою силу, и сказители иногда могли отступить от канонов.

В конце XX в. появилось авторское произведение на основе олонхо «Оҕо Обус» («Бык-Ребенок») Дмитриева Ахмета Андреевича из Нюрбинского улуса, где традиционная мифологическая семантика образа быка полностью утрачивается. Причину выбора такого зооморфного героя автор А. А. Дмитриев объясняет тем, что бык является домашним животным, существенно облегчающим быт якутов¹.

Заключение

Таким образом, традиционная семантика образа быка в якутском фольклоре, в т. ч. героическом эпосе, выражает в основном отрицательные коннотации, относящиеся к *абаасы* – враждебным существам для людского племени. Однако со временем начали появляться некоторые изменения, трансформации в образе быка, связанные с локальными особенностями, угасанием эпической традиции, сильным влиянием шаманизма, усилением импровизации у отдельных сказителей и др. Как показывает проведенное исследование, этот процесс происходил постепенно, начиная с того, что в некоторых эпических текстах бык выступает ездовым животным богатыря из племени *айыы аймага*, главный герой превращается в быка и, наконец, богатырь рождается в облике быка. Выявлено, что зоо/орнитоморфные богатыри из племени *айыы аймага*, зачатые и рожденные в необычных условиях, находятся в промежуточной прослойке образов и лишены многих привилегий, доступных главным героям. Установлено, что в некоторых авторских произведениях на основе олонхо традиционная фольклорная семантика быка полностью меняется, уступая рациональному, бытовому видению мира. Перспектива данного исследования видится в дальнейшем изучении семантики других зоо/орнитоморфных персонажей олонхо с привлечением более широкого материала.

Литература

1. Кыыс Дэбилийэ : Якутский героический эпос. – Новосибирск : ВО «Наука». Сибирская издательская фирма, 1993. – 330 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока). (На якутском и рус. яз.)

¹ Полевые материалы автора.

2. Образцы народной литературы якутов. Т. 1. Вып. 2 / издаваемые под редакцией Э. К. Пекарского. – Санкт-Петербург : Тип. Императ. Акад. наук, 1908. – С. 81–194.
3. Прокопьев Н. Д. Киндэли Хатыас : олонхо. – Дьокуускай : Алаас, 2021. – 198 с. (На якутском яз.)
4. Томская Д. А. Хаан Илбистээн бухатыыр; Көмүс Мөкүлүкээн оҕонньор, Элгээн Ийэхсит эмээхсин : олонхолоор. – Дьокуускай : Алаас, 2016. – 128 с. (На якутском яз.)
5. Шараборин М. Т. – Кумаарап. Куллуйа Куллуустуур ; Турбутунан төрөөбүт Дуо бухатыыр : олонхолоор. – Дьокуускай : Алаас, 2020. – 720 с. (На якутском яз.)
6. Якутский героический эпос. «Могучий Эр Соготох». – Новосибирск : Наука. Сибирская издательская фирма РАН, 1996. – 440 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока). (На якутском и рус. яз.)
7. Каратаев С. Н. Тоҥ Саар бухатыыр : олонхо. – Дьокуускай : Бичик, 2004. – 237 с. (На якутском яз.)
8. Емельянов Н. В. Сюжеты якутских олонхо. – Москва : Наука, 1980. – 375 с.
9. Большой толковый словарь якутского языка = Саха тылын быһаарыылаах улахан тылдьыта : в 15 т. Т. VII (Буквы Нь, О, Ө, П) / под редакцией П. А. Слепцова. – Новосибирск : Наука, 2010. – 519 с. (На якутском и рус. яз.)
10. Саха таабырыннара = Якутские загадки / составитель С. П. Ойунская. – Якутск : Якутское кн. изд-во, 1975. – 374 с. (На якутском и рус. яз.)
11. Габышева Л. Л. Слово о контексте мифопоэтической картины мира. – Москва : РГГУ, 2003. – 192 с.
12. Васильева О. В., Кузьмина А. А., Федорова А. Р. Воображение Севера в контексте освоения природной среды: мамонт в мифологических представлениях якутов // Научный диалог. – 2021. – № 1. – С. 194–210. – DOI: 10.24224/2227-1295-2021-1-194-210.
13. Макаров С. С. Хозяин холода и дух озер: водяные быки в якутской мифологии // Фолклористика. – 2017. – № 2/2. – С. 11–25.
14. Эргис Г. У. Очерки по якутскому фольклору. – Москва : Наука, 1974. – 402 с.
15. Макаров С. С. Поэтика якутских олонхо: единицы и уровни лексической стереотипии : дис. ... к. филол. н. – Москва, 2019. – 363 с.
16. Костырко В. С. Оппозиция конный скот/рогатый скот и якутский мифологический пантеон [Электронный ресурс]. URL : <http://www.ruthenia.ru/folklore/folklorelaboratory/kostyrko.htm> (дата обращения : 01.10.2022).
17. Мифологический словарь / главный редактор Е. М. Мелетинский. – Москва : Советская энциклопедия, 1990. – 672 с.
18. Бравина Р. И., Попов В. В. Погребально-поминальная обрядность якутов: памятники и традиции (XV–XIX вв.). – Новосибирск : Наука, 2008. – 296 с.
19. Павлов Е. В. Семантика религиозно-мифологического образа Буха-нойона: К проблеме происхождения культа териоморфного предка булагатов : дис. ... к. и. н. – Улан-Удэ, 2000. – 253 с.
20. Васильева А. П. Концепт «сылгы/лошадь» в языковом сознании якутов: ассоциативно-вербальная сеть // Гуманитарный вектор. – 2015. – № 4. – С. 76–82.
21. Васильева А. П. Репрезентация образа коня/лошади в традиционной культуре якутов // Вестник Северо-Восточного федерального университета. – 2013. – Т. 10. – № 5. – С. 141–146.
22. Семенова Л. Н. Семантика эпического пространства и ее роль в сюжетообразовании (на материале якутского эпоса олонхо) : дис. ... к. культурологии. – Москва, 2000. – 160 с.
23. Костырко В. С. Конь и бык в героическом эпосе и обрядах жизненного цикла якутов // Миф, символ, ритуал. Народы Сибири : сборник статей / составитель О. Б. Христофорова. – Москва : РГГУ, 2008. – С. 73–93.
24. Толковый словарь якутского языка = Саха тылын быһаарыылаах тылдьыта : в 15 т. Т. III (Буквы Г, Д, Дь, И) / под редакцией П. А. Слепцова. – Новосибирск : Наука, 2006. – 844 с. (На якутском и рус. яз.)
25. Большой толковый словарь якутского языка = Саха тылын быһаарыылаах улахан тылдьыта : в 15 т. Т. IV (Буква К) / под редакцией П. А. Слепцова. – Новосибирск : Наука, 2007. – 672 с. (На якутском и рус. яз.)
26. Попов А. А. Камлания шаманов бывшего Вилюйского округа (Тексты) : 2-е изд. – Новосибирск : Наука, 2008. – 464 с.
27. Ястремский С. В. Образцы народной литературы якутов. – Ленинград : Изд-во АН СССР, 1929. – 226 с.

28. Мифологический словарь алтайцев / составитель Н. Р. Ойноткинова. – Новосибирск : ИПЦ НГУ, 2021. – 600 с.
29. Ойноткинова Н. Р. Мифологическая картина мира алтайцев: концепты, мотивы, сюжеты. – Новосибирск : ИПЦ НГУ, 2021. – 620 с.
30. Решетникова А. П. Фонд сюжетных мотивов и музыка олонхо в этнографическом контексте. – Якутск : Бичик, 2005. – 408 с.
31. Емельянов Н. В. Сюжеты олонхо о родоначальниках племени. – Москва : Наука, 1990. – 207 с.
32. Большой толковый словарь якутского языка = Саха тылын быһаарыылаах улахан тылдьыта : в 15 т. Т. IX (Буква С : сөллөй – сээн, буква Н) / под редакцией П. А. Слепцова. – Новосибирск : Наука, 2012. – 630 с. (На якутском и рус. яз.)
33. Каратаев С. Н. Сүүлэлдьин Боотур. – Дьокуускай : Цумори пресс, 2011. – 122 с. (На якутском яз.)
34. Дуяков Г. В. Кыыс Дьуурайа бухатыыр : [олонхо]. – Дьокуускай : Бичик, 2011. – 288 с. (На якутском яз.)
35. Никифоров В. М. Стадии эпических коллизий в олонхо: Формы фольклорной и книжной трансформации. – Новосибирск : Наука, 2002. – 208 с.

References

1. Kyys Debiliye: Yakut heroic epic. Novosibirsk, Nauka Publ., 1993, 330 p. (Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East). (In Yakut and Rus.)
2. Samples of folk literature of the Yakuts. Vol. 1, iss. 2. Ed. by E. K. Pekarsky. Saint Petersburg, Printing House of the Imperial Academy of Sciences, 1908, pp. 81–194. (In Rus.)
3. Prokopiev N. D. Kindeli Khatyas: olonkho. Yakutsk, Alaas Publ., 2021, 198 p. (In Yakut)
4. Tomskaya D. A. Bogatyr Khaan Ilbisteen; Old man Kemyus Mekyulyukeen, old woman Elgeen Ieyekhsit: olonkho. Yakutsk, Alaas Publ., 2016, 128 p. (In Yakut)
5. Sharaborin M. T. – Kumaarap. Kulluya Kullustuur; Born standing hero Duo: olonkho. Yakutsk, Alaas Publ., 2020, 720 p. (In Yakut)
6. 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 Rus.)
7. Karataev S. N. Bogatyr Tong Saar: olonkho. Yakutsk, Bichik Publ., 2004, 237 p. (In Yakut)
8. Emelyanov N. V. Plots of the Yakut olonkho. Moscow, Nauka Publ., 1980, 375 p. (In Rus.)
9. Big explanatory dictionary of the Yakut language: in 15 vol., vol. VII (Letters N, O, Ø, P). Ed. by P. A. Sleptsov. Novosibirsk, Nauka Publ., 2010, 519 p. (In Yakut and Rus.)
10. Yakut riddles. Compiler S. P. Oyunskeya. Yakutsk, Yakut Book Publ. House, 1975, 374 p. (In Yakut and Rus.)
11. Gabysheva L. L. A word about the context of the mythopoetic picture of the world. Moscow, RSUH Publ., 2003, 192 p. (In Rus.)
12. Vasilieva O. V., Kuzmina A. A., Fedorova A. R. Imagination of the North in the context of the development of the natural environment: the mammoth in the mythological representations of the Yakuts. *Nauchnyi dialog*. 2021, no. 1, pp. 194–210. DOI: 10.24224/2227-1295-2021-1-194-210. (In Rus.)
13. Makarov S. S. The owner of the cold and the spirit of the lakes: water bulls in Yakut mythology. *Folkloristika*. 2017, no. 2/2, pp. 11–25. (In Rus.)
14. Ergis G. U. Essays on Yakut folklore. Moscow, Nauka Publ., 1974, 402 p. (In Rus.)
15. Makarov S. S. Poetics of the Yakut olonkho: units and levels of lexical stereotypy. Dissertation of Candidate of Philological Sciences. Moscow, 2019, 363 p. (In Rus.)
16. Kostyrko V. S. The Horse/Cattle opposition and the Yakut mythological pantheon [Web resource]. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/folklorelaboratory/kostyrko.htm> (accessed October 1, 2022). (In Rus.)
17. Mythological dictionary. Chief editor E. M. Meletinsky. Moscow, Sovetskaya Enciklopediya Publ., 1990, 672 p. (In Rus.)
18. Bravina R. I., Popov V. V. Funeral and memorial rites of the Yakuts: monuments and traditions (XV–XIX centuries). Novosibirsk, Nauka Publ., 2008, 296 p. (In Rus.)
19. Pavlov E. V. Semantics of the religious-mythological image of Bukha-Noyon: On the problem of the origin of the cult of the theriomorphic ancestor of the Bulagats. Dissertation of Candidate of Historical Sciences. Ulan-Ude, 2000, 253 p. (In Rus.)

20. Vasilieva A. P. The concept of “sylgy/horse” in the linguistic consciousness of the Yakuts: an associative-verbal network. *Gumanitarnyi vektor*. 2015, no. 4, pp. 76–82. (In Rus.)
21. Vasilieva A. P. Representation of the image of a sylgy/horse in the traditional culture of the Yakuts. *Vestnik of North-Eastern Federal University*. 2013, vol. 10, no. 5, pp. 141–146. (In Rus.)
22. Semenova L. N. Semantics of epic space and its role in plot formation (based on the Yakut epic olonkho). Dissertation of Candidate of Culturology. Moscow, 2000, 160 p. (In Rus.)
23. Kostyrko V. S. Horse and bull in the heroic epic and rituals of the life cycle of the Yakuts. In: Myth, symbol, ritual. Peoples of Siberia: collected articles. Compiler O. B. Khristoforova. Moscow, RSUH Publ., 2008, pp. 73–93. (In Rus.)
24. Explanatory dictionary of the Yakut language: in 15 vol., vol. I (Letters G, D, D', I). Ed. by P. A. Sleptsov. Novosibirsk, Nauka Publ., 2006, 844 p. (In Yakut and Rus.)
25. Big explanatory dictionary of the Yakut language: in 15 vol., vol. IV (Letter K). Ed. by P. A. Sleptsov. Novosibirsk, Nauka Publ., 2007, 672 p. (In Yakut and Rus.)
26. Popov A. A. Shaman rituals of the former Vilyui district (Texts). 2nd ed. Novosibirsk, Nauka Publ., 2008, 464 p. (In Rus.)
27. Yastremsky S. V. Samples of folk literature of the Yakuts. Leningrad, Publ. House of the USSR Academy of Sciences, 1929, 226 p. (In Rus.)
28. Mythological dictionary of the Altaians. Compiler N. R. Oinotkinova. Novosibirsk, NSY Publ., 2021, 600 p. (In Rus.)
29. Oinotkinova N. R. Mythological picture of the world of the Altaians: concepts, motifs, plots. Novosibirsk, NSY Publ., 2021, 620 p. (In Rus.)
30. Reshetnikova A. P. Fund of plot motifs and olonkho music in an ethnographic context. Yakutsk, Bichik Publ., 2005, 408 p. (In Rus.)
31. Emelyanov N. V. Plots of olonkho about the ancestors of the tribe. Moscow, Nauka Publ., 1990, 207 p. (In Rus.)
32. Big explanatory dictionary of the Yakut language: in 15 vol., vol. IX (Letters S, h). Ed. by P. A. Sleptsov. Novosibirsk, Nauka Publ., 2012, 630 p. (In Yakut and Rus.)
33. Karataev S. N. Syuyuleldzhin Bootur. Yakutsk, Tsumori Press Publ., 2011, 122 p. (In Yakut)
34. Duyakov G. V. Hero-woman Kyys Dzhuuraya. Yakutsk, Bichik Publ., 2011, 288 p. (In Yakut)
35. Nikiforov V. M. Stages of epic collisions in olonkho: Forms of folklore and book transformation. Novosibirsk, Nauka Publ., 2002, 208 p. (In Rus.)

УДК 81'367.626:398.224(=512.53)
DOI 10.25587/SVFU.2022.74.50.004

А. Н. Чугунекова

Хакасский государственный университет им. Н. Ф. Катанова

ОСОБЕННОСТИ УПОТРЕБЛЕНИЯ ДЕЙКТИЧЕСКИХ МЕСТОИМЕНИЙ В ТЕКСТАХ ХАКАССКИХ ГЕРОИЧЕСКИХ СКАЗАНИЙ

Аннотация. В настоящей статье представлены результаты исследования дейктических (указательных) местоимений, нашедших отражение в текстах хакасских героических сказаний «Алтын Арыг» («Алтын Арыг»), «Албынчы» («Албынчы»), «Ах Чибек Арыг» («Ах Чибек Арыг»), записанного от известного хакасского народного сказителя-импровизатора С. П. Кадышева (1885–1977), «Ай Хуучын», записанного от сказителя П. В. Курбижекова (1910–1966), «Хара Хусхун», записанного от сказителя П. В. Тоданова и «Ай Мичикнен Кюн Мичик» («Ай Мічікнең Күн Мічік»), записанного со слов сказителя П. Т. Боргоякова. Дейктические местоимения, как и другие указательные слова, служат для определения степени удаленности объекта относительно позиции говорящего лица («дейктического центра»). В каждом языке своя система определения степени удаленности предмета относительно дейктического центра. В некоторых языках наблюдается двучленная система, в других – трехчленная. В хакасском языке степень удаленности предметов относительно говорящего лица определяется через трехчленную систему: проксимальную («ближе к говорящему лицу»), медиальную («чуть дальше от говорящего лица») и экстремальную («далеко от говорящего лица»).

Актуальность данного исследования связана с тем, что дейктические местоимения активны в употреблении и представляют большой интерес для исследователей-лингвистов. Необходимость изучения указательных местоимений в текстах хакасских героических сказаний вызвана неразработанностью данного вопроса на рассматриваемом материале, чем и определяется новизна исследования. Целью статьи является выявление особенностей употребления указательных местоимений в текстах хакасских героических сказаний. В задачи исследования входит выявление и анализ всех указательных местоимений, встречающихся в героических сказаниях; установление их функциональных признаков и сочетаемостных особенностей. 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 (для выявления указательных местоимений и их последовательное описание с точки зрения их функционирования) метод. В результате исследования выявлены и проанализированы указательные местоимения проксимального (*ну* 'этот'), медиального (*миги* 'тот') и экстремального (*ол* 'тот') дейксиса; определены актуальные для языка героического эпоса указательные местоимения. Как показывает наш материал, в текстах хакасских героических сказаний степень удаленности предметов чаще осуществляется через двучленную систему (проксимальную и экстремальную), медиальная встречается редко.

Полученные результаты могут найти применение при чтении лекционных курсов по хакасскому языку на филологических факультетах вузов, при составлении учебных и учебно-методических пособий,

ЧУГУНЕКОВА Алена Николаевна – доктор филологических наук, доцент, ведущий научный сотрудник Института гуманитарных исследований и саяно-алтайской тюркологии, Хакасский государственный университет имени Н. Ф. Катанова, Абакан, Россия.

E-mail: chugunekowa@yandex.ru

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

E-mail: chugunekowa@yandex.ru

словарей. В перспективе интересные результаты могут дать исследования указательных местоимений, характерных для текстов героических сказаний, в сопоставительном и сравнительно-типологическом освещении.

Ключевые слова: дейксис; дейктические местоимения; дейктические местоимения-существительные; дейктические местоимения-прилагательные; дейктические местоимения-числительные; местоимения проксимального дейксиса; местоимения медиального дейксиса; местоимения экстремального дейксиса; хакасские героические сказания; хакасский язык.

A. N. Chugunekova

N. Ph. Katanov Khakas State University

Features of the use of Deictic pronouns in the texts of Khakas heroic tales

Abstract. The article presents the results of a study of deictic (indicative) pronouns reflected in the texts of the Khakas heroic tales *Altyn Aryg*, *Albynchy*, *Akh Chibek Aryg*, recorded from the famous Khakas folk epic-teller and improviser S. P. Kadyshchev (1885–1977); *Ai Khuuchyn*, recorded from the epic-teller P. V. Kurbizhekov (1910–1966); *Khara Khushkun*, recorded from the epic-teller P. V. Todanov; and *Ai Michiknen Kyun Michik*, recorded from the words of the epic-teller P. T. Borgoyakov. Like other indicative words, deictic pronouns serve to determine the degree of remoteness of the object relative to the position of the speaker (“deictic center”). Each language has its own system for determining the degree of remoteness of the subject relative to the deictic center. In some languages, there is a binomial system, in others – a three-term system. In the Khakas language, the degree of remoteness of objects relative to the speaking person is determined through a three-term system: proximal (“closer to the speaking person”), medial (“a little further from the speaking person”), and extreme (“far from the speaking person”). As our research material shows, in the texts of Khakas heroic tales, the degree of remoteness of objects is more often carried out through a binomial system (proximal and extreme), with the medial one being rare.

The relevance of this study is due to the fact that deictic pronouns are active in use and are of great interest to linguist researchers. The need to study demonstrative pronouns in the texts of Khakas heroic tales is caused by the lack of elaboration of this issue on the material under consideration, which determines the relevance of the study. The purpose of the article is to identify demonstrative pronouns in the texts of Khakas heroic tales. The objectives of the study include the identification and analysis of all demonstrative pronouns found in heroic tales. The analysis of the factual material was carried out using a set of linguistic methods and techniques. The method of continuous sampling of examples (providing for the selection of examples for analysis and writing out all the examples of the analyzed type from the texts of heroic tales in a row), descriptive (to identify demonstrative pronouns and their consistent description from the point of view of their functioning) method were recognized as the most promising in solving the tasks set. As a result of the study, indicative pronouns of proximal, medial and extreme deixis were identified and analyzed; indicative pronouns relevant to the language of the heroic epic were determined.

The results obtained can be used 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 demonstrative pronouns characteristic of the texts of heroic tales, in comparative and comparative-typological coverage.

Keywords: deixis; deictic pronouns; deictic pronouns-nouns; deictic pronouns-adjectives; deictic pronouns-numerals; pronouns of proximal deixis; pronouns of medial deixis; pronouns of extreme deixis; Khakas heroic tales; Khakas language.

Введение

«Указательные местоимения содержат в себе общее значение указания на предмет (*ну ‘этот’, ол ‘тот’, mizi ‘вон тот’*), на их качество (*андаг ‘такой’*) или количество (*мынча ‘столько’*)» [1, с. 148]. Они активны в употреблении. В последние годы были предприняты попытки семантического анализа указательных местоимений на материале разных языков: [2; 3; 4; 5; 6; 7; 8; 9; 10].

На материале тюркских языков следует отметить работы, выполненные на материале тувинского, шорского и турецкого языков [11; 12; 13].

В хакасском языке указательные местоимения описываются в научной грамматике [1, с. 148–152]. Кроме этого, имеются интересные исследования местоимений хакасского и русского языков с точки зрения специфики грамматического строя этих языков [14, с. 43–44]. Также этому вопросу посвящен небольшой параграф в монографии по категории пространства в хакасском языке [15, с. 89–91] и одна научная статья [16]. Несмотря на это, многие вопросы по изучению указательных местоимений все еще остаются открытыми, в частности на материале героических сказаний, что и определило актуальность нашего исследования.

Итак, указательные местоимения «служат для выражения степени удаленности предмета и последовательности событий» [13, с. 67] относительно «дейктического центра» («говорящего/наблюдателя») [12; 16; 17 и др.] и, как правило, сопровождаются указательным жестом или мимикой (движение руки, пальца, подбородка, головы, глаз, бровей и т. п.) [18, с. 102].

Кроме того, в любом языке можно найти языковые единицы, в семантике которых содержится отсылка к говорящему лицу. К ним относятся локативные наречия (*мында* ‘здесь’, *тигде* ‘там’, *анда* ‘там’); глаголы (*кил* ‘идти к субъекту наблюдения’ и *пар* ‘уходить, идти от субъекта наблюдения’), прилагательные (*мындагы* ‘здешний’, *андагы* ‘находящийся там’, *тигдеги* ‘находящийся там’) [19, с. 90].

По соотносённости с той или иной частью речи указательные местоимения мы подразделяем на следующие разряды: местоимения-существительные, местоимения-прилагательные, местоимения-числительные, местоимения-наречия.

Данная статья является продолжением исследований дейктических единиц в хакасском языке.

Как показал фактический материал нашего исследования, в текстах хакасских героических сказаний находят выражение указательные местоимения-существительные, указательные местоимения-прилагательные и указательные местоимения-числительные.

1. Дейктические местоимения-существительные

По типу дейксиса дейктические местоимения-существительные мы делим на «проксимальные, медиальные и экстремальные» [12, с. 28] (см. табл. 1).

1.1. Пу ‘эта, это, этот’

Местоимение *пу* ‘эта, это, этот’ указывает на предмет, который находится в поле зрения говорящего и «до которого говорящий может дотронуться рукой или подержать в руках» [14, с. 43]. В героических сказаниях такими предметами выступают жилища героев:

(1) *Паза пиди чуртабаңар,*
Паза пиди чобалбаңар,
Паза пу чуртха кил полбастын [20, с. 114]

‘Больше так не живите,
Больше так не страдайте,
Больше не смогу вернуться в этот дом (жилище).’¹

Как показывает наш материал, дейктическое местоимение *пу* в текстах героических сказаний часто употребляется для указания на богатырей (*алын* ‘богатырь’, *ир-чахсы* ‘добрый молодец’ и др.), среди которых нередко встречаются имена собственные, например:

(2) *Пу чатчатхан ир-чахсы,*
Хынза, наагыс оол полар [21, с. 243]

‘Этот лежащий добрый молодец,
Возможно, одинокий парень будет.’

(3) *Пу килчеткен алыпты*
Арда позын өдіріп,

¹ Перевод примеров осуществлен автором статьи.

Сарыг Сараадын холга кирем [22, с. 147]

‘Этого богатыря, убив,
Присвою [его] солового коня.’

(4) *Пу одырган мындаг көп алыптар*

Чаллап алган чалчыларың ма
Алай синің палаларың ма? [20, с. 81]

‘Эти сидячие много богатырей
Твои наемные работники
Или твои дети?’

(5) *Пу одырган Хара Мооснаң сөлезерге*

Сөзім хаппаан, тудызарга күзім читпеен [20, с. 82]

‘Чтобы пообщаться с этим сидячим Хара Моосом
Не хватило слов, не хватило сил подраться.’

Во всех проанализированных текстах героических сказаний встречаются примеры, где указательное местоимение *пу* активно сочетается с существительным *чир* ‘земля, местность, край’, например:

(6) *Пу чирге чидібөк килдің ме?*

Паарымнаң сыххан палам Албынчы [20, с. 118]

‘Ты и до этой земли добрался?
Родное мое дитя Албынчы.’

(7) *Алып Хан Хыс <...>*

Пу чирге чидіп килген полтыр [23, с. 224]

‘Алып Хан Хыс <...>
Добралась до этого места (края), оказывается.’

(8) *Пу чирде бір күн*

Хырых худа сыхчадыр [22, с. 162]

‘На этой земле в один день
Сорок душ (душа умершего человека) появляется.’

1.2. *Тігі ‘то, та, тот’*

Местоимение *тігі* ‘тот, та, то’ указывает на несколько удаленный предмет, но находящийся в поле зрения у собеседников [14, с. 43]. В отличие от *пу* и *ол*, у местоимения *тігі* наиболее развит указательный жест (рукой, головой, подбородком и т. п.).

Судя по нашим данным, в героических сказаниях местоимение *тігі* употребляется редко, в нашей картотеке всего три примера:

(9) *Алып хара ат <...>*

Атхан ух чіли

Айас тигірге сыгара өөрледі.

Паза ла пілінзе, <...>

Тігі сахында тазыли тўстір [24, с. 120]

‘Богатырский черный конь,’

Словно выстреленная пуля

Поднялся до небес.

Когда очнулся,

Он уже на той стороне реки.’

В хакасском языке местоимение *тігі* нередко находит свое употребление в устойчивых сочетаниях (*тігі чир* ‘потусторонний мир, мир мертвых’). В героических сказаниях данное сочетание тоже встречается:

(10) *Тас апсах Чизім Мөкені*

Азыр тынынаң азырды,

Чис хуладың хузурух тѳзінең хапхан,

Хыраң азыра тасты пирген.

- Чизім Мѳке, алып кізі,

Тігі чирде чазаг чѳрбе тіп,

Айлан киліп апсах кізі

Ах ѳргее кире пасхан [24, с. 142]

‘Старик освободил душу (букв. убил) Чизим Моке,

Схватил за хвост [его] саврасого коня,

Кинул через холм.

Повернувшись, старик сказал,

- Чизим Моке, богатырь,

В том мире пешком не ходи,

И вошел во дворец.’

(11) *Пу араганы ізер ползаң,*

Пу чир сагаа чир полбас,

Тігі чир сагаа тігі полбас [24, с. 100]

‘Если будешь пить это вино,

Эта земля не будет тебе землей,

Та земля (потусторонний мир) тебе той не будет.’

1.3. Ол ‘то, та, тот’

Местоимение *ол* указывает на предмет более удаленный от говорящего, не обязательно находящийся на виду у собеседника [14, с. 43].

В текстах героических сказаний местоимение *ол* чаще всего сочетается с существительным *чир* земля, местность, край’, чаще всего чужая земля, которую нужно было, например, завоевать, например:

(12) ***Ол чирге*** Ай Хуучын пурнада читсе,

Арга-мѳрий ани полар [21, с. 224]

‘Если до того места Ай Хуучин доберется раньше,

То победа будет за ним.’

(13) *Саны чох чон ол чирде чуртаптыр...* [20, с. 116]

‘В том краю, оказывается, жили много людей...’

(14) ***Ол чирге*** читсең, ўс ай

Чалаң пазытнаң парарзың [22, с. 155]

‘Если доберешься до того места,

Три месяца будешь идти пешком.’

Нередко встречаются примеры, когда местоимение *ол* сочетается с существительным, представляющим жилище героев – *тура* ‘дом, изба’ (*ол тура* ‘тот дом’), например:

(15) *Хара полган тўлгўчѳек*

Ол тураа парып кіртір [22, с. 60]

‘Черная лисичка

Зашла в тот дом.’

(16) [Оолах] *Хырых кѳзенектіг туралыг ол полтыр.*

Ол тураа парып, кірділер [22, с. 131]

‘[Мальчик] имел дом с сорока окнами.

Зашли в тот дом.’

Судя по материалу, местоимения *ол* сочетается и с другими словами, например, *хараа* ‘ночь’, *хоных* ‘ночлег, ночевка’, *тўнег* ‘место ночлега.’

(17) ***Ол хараазын*** тўни хончалар,

Тўгенчі чылтыс сани хончалар [22, с. 110]

‘Ту ночь сидя ночуют,
Последнюю звезду считая ночуют.’

В текстах героических сказаний слова *хоных* и *тўнег* всегда употребляются вместе, именно в таком сочетании:

(18) *Ол хоныхты хонганнар,
Ол тўнегні тўнееннер* [21, с. 253]

‘Тот ночлег ночевали
В том ночлеге ночевали.’

Местоимение-существительное *ол*, сочетаясь с существительным со значением времени, например, *тус* ‘время’ (*ол тус* ‘то время’), указывает на промежуток времени, который был в далеком прошлом, например:

(19) *Kızı tırğısıçen ot ol tusta
Köp polçañ polтыр* [20, с. 113]
‘В то время травы, оживляющей человека,
Оказывается, было много.’

(20) *Ана ол туста сарыг мўўстіг
Хара тазынныг азыр пастыг Чилбіген
Ах пайзаңнаң сыга пасхан* [22, с. 190]
‘Вот в то время вышел из дворца
Чилбиген (сказочное чудовище).’

2. Дейктические местоимения-прилагательные

К дейктическим местоимениям-прилагательным в хакасском языке относятся местоимения *мындаг* ‘такой, этакый, подобный этому’, *тігдег* ‘такой, как тот (как видимый предмет)’ и *андаг* ‘такой, подобный тому’. Дейктическая функция этих местоимений свойственна преимущественно устному общению, т. к. включает в себе непосредственную отсылку к участникам акта речи или данной речевой ситуации [25, с. 294].

В героических сказаниях чаще всего наблюдается употребление местоимения *мындаг*, реже – *андаг*, а *тігдег* – не встречается.

(21) *Мындаг итті, мындаг чыргалны
Чібин, читі чылга читкен* [22, с. 85]
‘Такое мясо, такое яство
Не ел семь лет.’

(22) *Мындаг инегні инелерде,
Төрірін дее төрібеен ползам,
Мындаг чобагны чобаларда,
Поларда даа полбаан ползам!* [26, с. 68]

‘Чем жить в таких муках,
Лучше бы не родился,
Чем жить в таких страданиях,
Лучше бы меня не было.’

(23) *Андаг чახсы кізее тирбеенде,
Хан чачах туңмамны хайдаг кізее тирем* [20, с. 124]
‘Если не такому хорошему человеку не отдал,
То за кого еще отдам (выдам замуж) свою сестру.’

3. Дейктические местоимения-числительные

К дейктическим местоимениям-числительным в хакасском языке относятся местоимения: *мынча* ‘вот столько’, *тігче* ‘вон столько’ и *анча* ‘столько’. По мнению профессора В. Г. Карпова, *мынча* предполагает присутствие в момент речи предмета счета, а *анча* наоборот – отсутствие: *Мынча ахчаны хайдар идер?* ‘Куда он денет столько денег? (деньги присутствуют в ситуации

общения) и *Анча ахчаны хайдаң алам?* ‘Столько денег где я возьму? (деньги отсутствуют в ситуации общения)’ [14, с. 44].

В анализируемых нами текстах обнаружены примеры только с местоимением *мынча* ‘вот столько’, предполагающий присутствие людей (в данном случае богатырей, детей, рабов) в большом количестве:

(24) *Мынча чыылган алыпта тізі кізі пар ба?* [20, с. 82]

‘Среди столькох богатырей есть ли женщины?’

(25) *Мынча көп чалчыны хайди тутчаңмын,*

Мынча көп паланы хайдаң азырачаңмын [20, с. 81]

‘Как [я] мог содержать столько рабов,

Как [я] мог содержать столько детей.’

- *Алым кізі Хулатай,*

(26) *Мынча чыылган алыптарга*

Хызыңны үлестір пирчеңзің ме. [24, с. 143]

‘Алым Хулатай,

Стольким собравшимся богатырям

Дочь [свою] отдашь.’

Примеров на *тігче* и *анча* в нашей картотеке нет, но встретился один пример с парным указательным местоимением-числительным *анча-мынча* ‘столько (о времени)’. Это местоимение характеризует длительное время, проведенное в пути. Компоненты этой пары имеют строго фиксированное место.

(27) *Чил сараатыг Чилдең Хан <...>*

Анча-мынча парганда,

Ат табаны тазылааны истілче [24, с. 136]

‘Когда проехал Чилден Хан на саврасом коне <...>

Какое-то (долгое) время,

Услышал топот копыт.’

Заключение

В результате проведенного исследования нами установлено:

1) дейктические местоимения в текстах хакаских героических сказаний различают два типа дейксиса: проксимальный и экстремальный; 2) местоимения медиального дейксиса *тігі* ‘тот’ встречаются очень редко; 3) местоимение-существительное *ну* в текстах героических сказаний часто сочетается с существительными, номинирующими названия богатырей; 4) дейктическое местоимение-числительное *мынча* ‘такой’ предполагает присутствие в момент речи большого количества людей; 5) парное указательное местоимение числительное *анча-мынча* указывает на длительное время; 6) местоимения-существительные *ну* ‘этот’ и *ол* ‘тот’ в сочетании с существительными со словами времени служат базой развития темпорального значения.

Важно отметить, что дейктические местоимения 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

Дейктические местоимения в текстах хакаских героических сказаний

Разряд ДМ	ДМ существительные	ДМ прилагательные	ДМ числительные
Тип дейксиса			
проксимальный	<i>ну</i> ‘эта, это, этот’	<i>мындаг</i> ‘такой, этакий’	<i>мынча</i> ‘вот столько’
медиальный	<i>тігі</i> ‘то, та, тот’	-	-
экстремальный	<i>ол</i> ‘то, та, тот’	-	-

Литература

1. Грамматика хакасского языка / под редакцией Н. А. Баскакова. – Москва : Наука, 1975. – 417 с.
2. Майтинская К. Е. Семантика указательных местоимений в финно-угорских языках // Вопросы финно-угорского языкознания. – 1967. – Вып. IV. – С. 143–148.
3. Рудяк С. И. О роли соотносительных слов этот и тот в организации связного текста // Семантико-синтаксические процессы в русском языке (на материале сложного предложения). – Барнаул : [б. и.], 1981. – С. 83–92.
4. Падучева Е. В. Значение и синтаксические функции слова это // Проблемы структурной лингвистики : [сборник статей] / ответственный редактор В. П. Григорьев. – Москва : Наука, 1982. – С. 76–91.
5. Ильяшенко И. А. Указательные местоимения в южных диалектах селькупского языка // Структура самодийских и енисейских языков. – Томск : ТГУ, 1985. – С. 27–35.
6. Крылов С. А. О семантике местоименных слов и выражений // Русские местоимения: семантика и грамматика: Межвузовский сборник научных трудов. – Владимир : ВГПИ, 1989. – С. 5–12.
7. Ганина С. А. Дейктические местоимения в мансийском языке // Международный симпозиум по дейктическим системам и квантификации в языках Европы и Северной и Центральной Азии : Тезисы докладов. – Ижевск : Удм. гос. ун-т, 2001. – С. 84–87.
8. Федорова О. В. Пространственная типология указательных местоимений дагестанских языков // Вопросы языкознания. – 2001. – № 6. – С. 28–56.
9. Воробьева В. В. Дейктические слова восточных и северных диалектов хантыйского языка: Сопоставительный аспект : автореф. дис...к. филол. н. – Томск, 2002. – 21 с.
10. Похолкова А. Г. Когнитивная семантика указательного местоимения «это» : автореф. дис. ... к. филол. н. – Кемерово, 2003. – 17 с.
11. Сагаан Н. Я. Система средств выражения пространственных отношений в тувинском языке : автореф. дис. ... к. филол. н. – Новосибирск, 1998. – 21 с.
12. Невская И. А. Пространственные отношения в тюркских языках Южной Сибири (на материале шорского языка). – Новосибирск : Ника, 2005. – 305 с.
13. Напольнова Е. М. Указательные местоимения в турецком языке // Урало-алтайские исследования. – 2014. – № 1. – С. 67–74.
14. Карпов В. Г. Сопоставительная характеристика местоимений хакасского и русского языков // Вестник Хакасского государственного университета им. Н. Ф. Катанова. Серия 5. Филология: Языкознание. Выпуск 10. Серия 6. Филология: Литературоведение. – 2010. – Вып. 5. – С. 40–49.
15. Чугунекова А. Н. Категория пространства в хакасском языке. – Абакан : Издательство ФГБОУ ВО «Хакасский государственный университет им. Н. Ф. Катанова», 2019. – 160 с.
16. Апресян Ю. Д. Дейксис в лексике и грамматике и наивная модель мира // Избранные труды в 2-х томах. – Москва : Языки русской культуры, 1995. – С. 629–650.
17. Падучева Е. В. Семантические исследования (Семантика времени и вида в русском языке. Семантика нарратива). – Москва : Школа «Языки русской культуры», 1996. – 464 с.
18. Чугунекова А. Н. Дейктические местоимения в хакасском языке // Томский журнал лингвистических, антропологических и лингвистических исследований. – 2021. – Вып. 4. – С. 102–110.
19. Чугунекова А. Н. Дейктические локативные наречия в хакасском языке // Томский журнал лингвистических и антропологических исследований. – 2020. – Вып. 2. – С. 90–96.
20. Албынчы. Алыптыг ныхмах / подготовка к изданию Ю. И. Чаптыковой и Н. С. Чистобаевой. – Абакан : Хакасское кн. изд-во, 2018. – 126 с. (На хакасском яз.)
21. Ай Хуучин: Богатырское сказание, записанное от П. В. Курбижекова / подготовка к изданию В. Е. Майнагашевой. – Абакан : Хакасское изд-во, 1991. – 302 с. (На хакасском яз.)
22. Хара Хусхун. Богатырское сказание на хакасском языке / подготовка к изданию В. Е. Майнагашевой и А. А. Тодановой. – Абакан : Хакасское отделение Красноярского кн. изд-ва, 1977. – 195 с. (На хакасском яз.)
23. Алтын Арыг: Богатырские сказания, записанные от С. П. Кадышева / подготовка к изданию Т. Г. Тачеевой. – Абакан : Хакасское изд-во, 1987. – 232 с. (На хакасском яз.)
24. Ай Мічікнең Кўн Мічік. Алыптыг ныхмахтар = Ай Мичик и юн Мичик. Богатырские сказания. – Абакан : Хакасское кн. изд-во им. В. М. Торосова, 2021. – 176 с. (На хакасском яз.)

25. Крылов С. А., Падучева Е. В. Дейксис: Общетеоретические и прагматические аспекты // Языковая реальность в аспекте лингвистической прагматики. – Москва : Наука, 1983. – С. 34–47.

26. Ах Чибек Арыг. Богатырское сказание / запись и подготовка к изданию Т. Г. Тачеева. – Абакан : Хакаское отделение Красноярского кн. изд-ва, 1968. – 180 с. (На хакасском яз.)

References

1. Grammar of the Khakas language. Ed. by N. A. Baskakov. Moscow, Nauka Publ., 1975, 417 p. (In Rus.)
2. Maytinskaya K. E. Semantics of demonstrative pronouns in Finno-Ugric languages. *Questions of Finno-Ugric linguistics*. 1967, iss. IV, pp. 143–148. (In Rus.)
3. Rudyak S. I. On the role of the correlative words this and that in the organization of a coherent text. In: Semantic and syntactic processes in the Russian language (based on the material of a complex sentence). Barnaul, 1981, pp. 83–92. (In Rus.)
4. Paducheva E. V. The meaning and syntactic functions of the word “are”. In: Principles of structural linguistics: collection of papers. Ed. by V. P. Grigoriev. Moscow, Nauka Publ., 1982, pp. 76–91. (In Rus.)
5. Ilyashenko I. A. Demonstrative pronouns in southern Selkup dialects. In: The structure of the Samoyed and Yenisei languages. Tomsk, Tomsk State University Publ., 1985, pp. 27–35. (In Rus.)
6. Krylov S. A. On the semantics of pronominal words and expressions. In: Russian pronouns: Semantics and grammar. Interuniversity collection of scientific works. Vladimir, Vladimir State Pedagogical Institute Publ., 1989, pp. 5–13. (In Rus.)
7. Ganina S. A. Deictic pronouns in the Mansi language. In: International Symposium on Deictic Systems and Quantification in the Languages of Europe and North and Central Asia: Abstracts of reports. Izhevsk, Udmurt State University Publ., 2001, pp. 84–87. (In Rus.)
8. Fedorova O. V. Spatial typology of demonstrative pronouns of Dagestani languages. *Questions of linguistics*. 2001, no. 6, pp. 28–56. (In Rus.)
9. Vorobieva V. V. Deictic words of Eastern and northern dialects of the Khanty language: Comparative aspect. Abstract of the dissertation of Candidate of Philological Sciences. Tomsk, 2002, 21 p. (In Rus.)
10. Pokholkova A. G. The cognitive semantics of the demonstrative pronoun “is”. Abstract of the dissertation of Candidate of Philological Sciences. Kemerovo, 2003, 17 p. (In Rus.)
11. Sagaan N. Y. The system of means of expression of spatial relations in the Tuvan language. Abstract of the dissertation of Candidate of Philological Sciences. Novosibirsk, 1998, 21 p. (In Rus.)
12. Nevskaya I. A. Spatial relations in the Turkic languages of Southern Siberia (by the material of the Shor language). Novosibirsk, Nika Publ., 2005, 305 p. (In Rus.)
13. Napolnova E. M. Demonstrative pronouns in Turkish. *Ural-Altai studies*. 2014, no. 1, pp. 67–74. (In Rus.)
14. Karpov V. G. Comparative characteristics of pronouns of the Khakas and Russian languages. *Bulletin of N. F. Katanov Khakas State University. Series 5. Philology: Linguistics*. Issue 10. Series 6. Philology: Literary Studies. 2010, iss. 5, pp. 40–49. (In Rus.)
15. Chugunekova A. N. The category of space in the Khakas language. Abakan, Publ. House of the N. F. Katanov Khakas State University, 2019, 160 p. (In Rus.)
16. Apresyan Y. D. Deixis in vocabulary and grammar and naive model of the world. In: Selected works in 2 volumes. Moscow, Languages of Russian culture Publ., 1995, pp. 629–650. (In Rus.)
17. Paducheva E. V. Semantic research (Semantics of time and form in the Russian language. Semantics of narrative). Moscow, School “Languages of Russian culture” Publ., 1996, 464 p. (In Rus.)
18. Chugunekova A. N. Deictic pronouns in the Khakas language. *Tomsk Journal of Linguistic, Anthropological and Linguistic Research*. 2021, iss. 4, pp. 102–110. (In Rus.)
19. Chugunekova A. N. Deictic locative adverbs in the Khakas language. *Tomsk Journal of Linguistic, Anthropological and Linguistic Research*. 2020, iss. 2, pp. 90–96. (In Rus.)
20. Albynzhy. Alyptyg nymakh. Prepared for publication Y. I. Chaptykova and N. S. Chistobaeva. Abakan, Khakas Book Publ. House, 2018, 126 p. (In Khakas)
21. Ai Khuuchin: A heroic tale written by P. V. Kurbizhekov and prepared in the ed. by V. E. Mainagasheva. Abakan, Khakas Publ. House, 1991, 302 p. (In Khakas)
22. Khara Khuskhun. Heroic tale in Khakas. 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. Altyn Aryg: Heroic tales recorded from S. P. Kadyshev. Ed. T. G. Tacheeva. Abakan, Khakas Publ. House, 1987, 232 p. (In Khakas)
24. Ai Michik and Kyun Michik. Heroic tales. Abakan, V. M. Torosov Khakas Book Publ. House, 2021, 176 p. (In Khakas)
25. Krylov S. A., Paducheva E. V. Deixis: General theoretical and pragmatic aspects. In: Linguistic reality in the aspect of linguistic pragmatics. Moscow, Nauka Publ., 1983, pp. 34–47. (In Rus.)
26. Akh Chibek Aryg. The heroic tale. Recorded and prepared for publication by T. G. Tacheeva. Abakan, Khakas branch of the Krasnoyarsk Book Publ. House, 1968, 180 p. (In Khakas)

УДК 398.22(=512.157)

DOI 10.25587/SVFU.2022.65.22.005

В. В. Винокуров

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

ФОРМЫ ХУДОЖЕСТВЕННОГО ПОЗНАНИЯ В ЯКУТСКОМ ЭПОСЕ

Аннотация. Целью данной работы является выделение основных форм и специфики художественного, образного познания в якутском олонхо. В мировой и отечественной литературе введены в научный оборот понятия: «ритмико-синтаксический параллелизм», «формула», «эпическая формула», «эпическое клише», «общие места», «типические места», «тирада», обозначающие важные структурные элементы эпического текста. Однако эти понятия во многих исследованиях рассматриваются как тождественные понятия, а изучаются, определяются, как правило, отдельно и практически независимо друг от друга. Поэтому данная проблема требует дальнейшего уточнения и исследования. Этим обуславливается актуальность настоящего исследования. Новизна работы заключается в том, что выделение основных форм художественного познания, характерных только для якутского эпоса, в научной литературе еще не проводилось. Автор считает, что основными формами художественного образного познания в якутском олонхо являются: ритмико-синтаксический параллелизм, эпическая формула и эпическая тирада. В эпосах других народов возможны другие формы художественного познания, но этот вопрос не является пока предметом нашего рассмотрения. Исходя из диалектики философских категорий сущности и явления, автор дает более четкие определения этих форм художественного познания в олонхо. Также на основе конкретных примеров, обнаруженных в самых разных опубликованных текстах олонхо, обосновывает свое предположение о том, что именно они являются специфическими формами художественного познания в олонхо. Сказитель-импровизатор, в совершенстве владея почти готовым, веками отточенным, отшлифованным набором ритмико-синтаксических параллелизмов, эпических формул и тирад, творчески развивая их, создавал свои уникальные произведения. При этом автор подчеркивает, что эти формы художественного познания не являются застывшими речевыми конструкциями, а являются меняющимися, развивающимися во времени, динамичными формами художественного образного мышления, которые можно также объяснить через диалектику категорий единичного, общего и особенного. Это значит, что в каждом конкретном случае, в каждом уникальном тексте олонхо мы обнаруживаем одинаковые по своему содержанию и сути ритмико-синтаксические параллелизмы, эпические формулы и эпические тирады. Но в них также обязательно отражается региональная особенность локально-территориальной школы сказителей и индивидуальное своеобразие конкретного сказителя. В работе используются методы философской диалектики, сравнения и научного анализа.

Ключевые слова: эпос; олонхо; художественное познание; фигура речи; единица эпического текста; ритмико-синтаксический параллелизм; концепция Перри-Лорда; эпическая формула; эпическое клише; тирада; типическое место.

ВИНОКУРОВ Василий Васильевич – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова, Якутск, Россия.

E-mail: umu_vvv@mail.ru

VINOKUROV Vasily Vasilyevich – Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Chair of Philosophy, North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia.

E-mail: umu_vvv@mail.ru

V. V. Vinokurov

North-Eastern Federal University

Forms of artistic knowledge in the Yakut olonkho

Abstract. The aim of this work is to highlight the main forms and specifics of artistic, figurative cognition in the Yakut olonkho. In the world and Russian literature, the following concepts are introduced into the scholarly turnover: “rhythmic-syntactic parallelism”, “formula”, “epic formula”, “epic cliché”, “common places”, “typical places”, “tirade”, denoting important structural elements of an epic text. However, though regarded as identical concepts in many studies, these concepts are studied and defined, as a rule, separately and practically independently from each other. Therefore, the problem requires further clarification and research. These circumstances determine the relevance of the research topic. The novelty of the work lies in the fact that the allocation of the main forms of artistic cognition, characteristic only for the Yakut epic, has not yet been conducted in the scholarly literature. The author believes that the main forms of artistic figurative cognition in the Yakut Olonkho are as follows: the rhythmic-syntactic parallelism, epic formula, and the epic tirade. In the epics of other nations, other forms of artistic cognition are possible, but this question is not yet the subject of our consideration. Based on the dialectics of philosophical categories of essence and phenomenon, the author gives more precise definitions of these forms of artistic cognition in the olonkho. Based on specific examples found in a variety of published texts of the olonkho, the author substantiates his assumption that they are specific forms of artistic cognition in the olonkho. The epic teller-improviser, perfectly mastering this almost ready, centuries-honed, polished set of rhythmic-syntactic parallelisms, epic formulas and rants and creatively developing them, created his unique works. The author emphasizes that these forms of artistic cognition are not fixed speech constructions, but are changing, developing in time, dynamic forms of artistic figurative thinking, which can also be explained through the dialectic of categories of the singular, the general and the particular. This means that in each particular case, in each unique text of the olonkho, we find the same content and essence of rhythmic-syntactic parallelisms, epic formulas and epic rants. Yet they also necessarily reflect the regional specificity of the local-territorial school of narrators and the personal uniqueness of a particular narrator. The work uses the methods of philosophical dialectics, comparison and scientific analysis.

Keywords: epic; olonkho; artistic cognition; figure of speech; unit of epic text; rhythmic-syntactic parallelism; Parry-Lord concept; epic formula; epic cliché; tirade; typical place.

Введение

Якутское олонхо представляет собой вид художественного познания. Если основными формами чувственного познания являются ощущения, восприятия, представления, а основными формами рационального познания являются понятия, суждения, умозаключения, то основными формами художественного познания в якутском олонхо являются: ритмико-синтаксические параллелизмы, эпические формулы и эпические тирады. Именно при помощи этих форм художественного познания, как мы полагаем, создаются значимые художественные образы в якутском олонхо, и при их помощи постигаются, описываются и объясняются события, явления, ситуации эпического повествования, мировоззренческие знания и представления народа. Тесная и глубокая взаимосвязь и взаимодополняемость этих форм художественного познания в якутском олонхо еще не становились предметом специального исследования. Поэтому эти вопросы и стали целью и предметом нашего исследования. Автор в своем исследовании опирался на работы отечественных и зарубежных исследователей. Прежде всего, это работы М. Перри, А. Б. Лорда, Г. М. Васильева, Н. Н. Ефремова, П. Н. Дмитриева, Ю. П. Борисова и др.

В мировом и отечественном эпосоведении введены в научный оборот понятия: «ритмико-синтаксический параллелизм», «формула», «эпическая формула», «эпическое клише», «общие места», «типические места», «тирада». Об этом пишут многие исследователи. Ссылки на работы этих авторов даны в соответствующих разделах статьи. Однако довольно часто во многих исследованиях эти понятия рассматриваются как тождественные. Пока нет четкого и

общепринятого определения понятий «эпическая формула» и «эпическая тирада» в якутском олонхо.

Все три основные формы художественного познания в якутском олонхо находятся в строгой логической связке и взаимодополняемости. Выделение, определение и выявление неразрывной связи данных трех форм художественного познания в якутском олонхо является главной целью нашего исследования.

Специфика художественного познания

Существуют самые разные виды познания: обыденное, научное, вненаучное, художественное и мн. др. Якутский героический эпос представляет собой, прежде всего, вид художественного познания. Это постижение действительности при помощи ярких, порой неожиданных, глубоко содержательных художественных образов, «живых», зримых, наглядных картин. Якутское олонхо поистине «мышление в образах». Приведем несколько примеров таких образных выражений, ставших поговорками, пословицами, эпическими формулами.

В старину известные *сээркээн сэсэн* (искусные рассказчики), сказочники, певцы, олонхосуты были желанными и часто приглашаемыми гостями для зажиточных якутских семей. Услышать их рассказ собирались в юрте и стар и млад. Они рассказывали свои легенды, предания, сказки, народные песни, исполняли эпос олонхо в течение нескольких ночей. В этой связи интересно отметить, что рассказчик-импровизатор на следующий день начинал продолжение своего олонхо чаще всего такими словами:

*Хоммут уоспун хоннордохпуна,
Өрөөбүт уоспун өһүллэхпинэ...*

[1, с. 58, 182].

Открыв уста проснувшие,
Раскрыв уста отдохнувшие...

[пер. автора].

Так, например, начинаются вторая и четвертая песни в олонхо П. А. Ойунского «Нюргун Боотур Стремительный». Данный ритмико-синтаксический параллелизм является также и эпической формулой, которая встречается во многих текстах якутского олонхо.

У наших предков существовало поверье, что, если у шамана оторвутся очень важные атрибуты его костюма, а именно – круглые металлические пластинки «кюн» и «кюсэнгэ», то ему суждено умереть. И это считалось абсолютной истиной. Отсюда и крылатое образное выражение, ставшее эпической формулой:

*Күн туллара,
Күһэнэ быстара,
Күүс кыайтарара
Күһэйэн кэллэ* [2, с. 132].

Пластинке-кюн упасть,
Пластинкам-кюсэнгэ оборваться,
Силе нашей иссякнуть
Время настало

[2, с. 133].

То есть это образное выражение в олонхо означает, что «наступили трудные, смертельноопасные времена, сложилась почти безвыходная ситуация» в жизни эпического персонажа. И, как получившее статус эпической формулы, оно также встречается почти во всех опубликованных текстах олонхо.

Другая эпическая формула, также часто встречающаяся во многих текстах якутского олонхо, образно передает дальность расстояния через качественные характеристики времен года, которые помогают ясно понять, что это расстояние такой протяженности, что герой эпоса проходил его не меньше года:

*Кыһынгыны кырыатынан,
Сааскыны чалбаһынан,
Сайынгыны самырынан,
Күһүнгүнү өксүөнүнэн билэн,
Урдаран-оһустаран истилэр*

[3, с. 198–199].

Ехали-двигались то скорой рысью,
то наметом,
Замечая зиму по снежной пороше,
Узнавая весну по лужам-[проталинам],
Узнавая лето по дождям,
Чувствуя осень по снежной крупе

[4, с. 193].

Дальность расстояния в якутском олонхо может быть передана при помощи и другой эпической формулы, которая обнаруживается также во многих текстах олонхо:

*Көтөр кынаттаах кыылым
Ус төгүл сымыттаан тиийэр,
Сүүрэр атахтаах кыылым
Сэттэ төгүл тугуттаан тиийэр
Ыраах ыырдаах киһибин* [5, с. 43].

Прибыл оттуда, куда
Лучший из крылатых
Долетает, трижды снеся яйцо,
Быстрейший из зверей четвероногих,
Семь раз отелившись,
Достигает моей страны [5, с. 216].

Сказитель-олонхосут при исполнении эпического произведения умело и активно использует почти весь арсенал стилистических, литературных фигур речи, тропов (эпитеты, сравнения, гиперболы, метафоры, синтаксические параллелизмы, анафоры, эпифоры и т. д.), выработанных многовековым человеческим творческим мышлением. Важно отметить, что удивительно яркие, порой совершенно неожиданные художественные образы, которые мы обнаруживаем в поговорках, пословицах, народных песнях, скороговорках, благопожеланиях-*алгысах*, обрядовых песнях, шаманских мистериях и в иных жанрах устного народного творчества, обладают ритмикой и размерностью, рифмовкой, развитой, филигранно отшлифованной аллитерационно-ассонансной системой выражения мысли с использованием всевозможных поэтических фигур речи. И эти приемы и средства выразительной речи в дальнейшем были активно использованы и развиты в якутском олонхо. Поэтому, следует полагать, что все жанры устного народного творчества народа на протяжении веков формировали основу для появления якутского героического эпоса олонхо. Об этом свидетельствует наличие в олонхо больших размеров почти всех жанров якутского фольклора.

Такова особенность, специфика поэтического, образного постижения действительности в художественных произведениях, в якутском олонхо, в частности.

Если говорить о приемах, средствах выразительной речи для создания художественных образов в якутском олонхо, то мы полагаем, основными средствами выразительной речи в якутском олонхо, ответственными за создание художественных образов, являются, прежде всего, ритмико-синтаксические параллелизмы, эпические формулы и тирады. Именно они и являются тремя основными формами художественного, образного познания действительности в олонхо. Перейдем к более подробному рассмотрению этих форм.

Ритмико-синтаксические параллелизмы

Ритмико-синтаксический параллелизм в якутском олонхо обстоятельно рассмотрен во многих работах Ю. П. Борисова. Является одним из важнейших приемов образной, выразительной, эмоционально, индивидуально окрашенной речи в якутском олонхо. Синтаксический параллелизм обычно определяется как сходное построение соседних фраз, предложений или стихотворных строк в художественных произведениях. Характеризуется как особый вид фигуры речи. Так, например, в олонхо «Строптивый Кулун Куллустуур», как и в любом другом якутском олонхо, эпическое повествование начинается с ритмико-синтаксического параллелизма, описывающего эпическое время:

*Былыргы дьыл
Быдан мындаатыгар,
Урукку дьыл
Кулан уорбатыгар...* [3, с. 5].

На дальней вершине
Давних лет,
На отдаленном хребте
Минувших лет... [4, с. 5].

Данная формула эпического времени сразу же задает ритм, метрику, темп эпического повествования.

Многие примеры ритмико-синтаксического параллелизма в текстах олонхо являются довольно привычными, повседневными, даже случайными, не всегда ярко и эмоционально

окрашенными. Они могут просто вытекать из логики понятий и выражений, а также требований законов аллитерации и ассонанса. Они ограничиваются миром явлений, описывают и фиксируют внешние стороны, аспекты событий, процессов эпического повествования. Поэтому примеры таких ритмико-синтаксических параллелизмов в олонхо не поднимаются до уровня эпических формул. Важно также отметить, что некоторые ритмико-синтаксические параллелизмы, встречающиеся в олонхо, могут быть иногда и глубоко личностными, единичными:

*Ыйдананы ытыһан,
Кураанаҕы кууһан...* [6, с. 92].

Ухватив лунный свет,
Обняв пустоту... [6, с. 93].

Данный красочный художественный образ, означающий «остаться ни с чем», выраженный при помощи ритмико-синтаксического параллелизма, является единичным – из рассмотренных нами олонхо мы обнаруживаем его только в олонхо В. О. Каратаева «Могучий Эр Соготох». Это выражение до тех пор, пока оно не будет оценено и подхвачено другими сказителями, не может быть охарактеризовано как эпическая формула. Вызывает интерес, почему некоторые ритмико-синтаксические параллелизмы становятся эпическими формулами. Эпические формулы не останавливаются на уровне явлений, не ограничиваются описанием мира явлений. В эпических формулах представляются существенные, необходимые, важные стороны событий, явлений, знаний эпического мира, которые обязательно воспринимаются как матрица другими сказителями.

В работах Ю. П. Борисова, который специально занимается данной проблемой, ритмико-синтаксический параллелизм рассматривается также и как минимальная единица в тексте якутского олонхо [7, с. 57]. Действительно, якутский героический эпос-олонхо буквально соткан из огромного количества ритмико-синтаксических параллелизмов, простых и формульных. Так, например, Ю. П. Борисов утверждает, что в тексте олонхо «Могучий Эр Соготох» имеется 535 [7, с. 59], в «Хаан Джаргыстай» – 487 [8, с. 26], «Сын лошади Богатырь Дыырай» – 494 [8, с. 26] ритмико-синтаксических параллелизмов. В некоторых других многопоколенных больших олонхо их количество, надо полагать, еще больше. Дополнительные примеры ритмико-синтаксических параллелизмов можно найти в указанных работах Ю. П. Борисова. Для нас важно констатировать тот факт, что элементарной формой художественного познания в якутском олонхо являются простые ритмико-синтаксические параллелизмы. И как самая элементарная, начальная, первичная форма художественного познания, такие простые ритмико-синтаксические параллелизмы описывают, фиксируют внешние стороны событий, явлений эпического повествования. Или же они еще недостаточно поняты и оценены другими сказителями, несмотря на то, что они смогли отразить суть событий, явлений, ситуации эпического повествования. Только по одной этой причине они еще не стали эпическими формулами.

Эпические формулы

Следующей более высокой и сложной формой художественного познания в якутском олонхо является эпическая формула. Считается, что определение понятия «эпическая формула» впервые дал американский ученый Мильман Перри. В дальнейшем идея М. Перри была развита его учеником Альбертом Бейтс Лордом, который придерживался примерно такого же определения понятия эпической формулы в своей книге «Сказитель». «Формульная» теория эпического текста Перри-Лорда открыла новые и многообещающие возможности для исследователей-эпосоведов. В мировом эпосоведении концепция Перри-Лорда получила широкое признание. Книга «Сказитель» была переведена и на русский язык и выдержала два издания. В своей рецензии на второе издание книги Л. В. Янченко пишет: «Во введении, а также в третьей и четвертой главах последовательно вводятся понятия *формулы* («группа слов, регулярно встречающаяся в одних и тех же метрических условиях и служащая для выражения того или иного основного смысла») и *темы* («группа понятий и представлений, регулярно используемых при передаче сюжета

в формульном стиле традиционной песни» [9, с. 151–152]. Следует обратить внимание на то, что А. Б. Лорд различает два понятия: понятие формулы и понятие темы.

Якутские исследователи, эпосоведы, фольклористы также обратили свое внимание на эту проблему и отмечают, что эпические формулы якутского олонхо имеют свою специфику и особенность [10; 11; 12]. Так, например, Г. М. Васильев говорит о тирадной сути эпической формулы в олонхо: «Такие художественно отшлифованные тирады и есть так называемые эпические формулы, или эпические клише, содержащие целостные описательные картины и образы» [10, с. 102]. П. Н. Дмитриев пишет: «В отечественной фольклористике “общие места” принято называть традиционными, “сквозными” формулами, “эпическими клише”» [11, с. 118]. Об эпических формулах в олонхо Н. Н. Ефремов пишет следующее: «Эпические формулы реализуются в тексте олонхо в виде тех или иных формульных конструкций, которые являются структурно-семантическими и стихотворными компонентами тирад, а многие тирады выступают в качестве типических мест олонхо. Потому формульные конструкции в составе тирад являются одними из основополагающих структурно-семантических элементов текста олонхо» [12, с. 67]. Таким образом, в отечественной и мировой литературе наряду с понятием «эпическая формула» используются такие понятия, как «эпическое клише», «общие места», «типическое место», «эпическая тирада». Чаще всего все эти понятия рассматриваются как понятия тождественные. Для нас важно отметить, что все авторы отмечают факт существования в олонхо особой единицы эпического текста, как «эпическая формула» («компонент тирад»). Исходя из вышеназванных работ и развивая их, мы предлагаем следующее определение понятия «эпическая формула»:

Эпической формулой в олонхо называется яркая, наиболее удавшаяся, запоминающаяся, устоявшаяся **краткая и емкая**, динамичная речевая конструкция, фигура речи, **неизменно повторяющаяся** без существенных изменений в схожих ситуациях и обстоятельствах повествования во многих самых разных текстах якутского олонхо. Она подхватывается другими сказителями-олонхосутами и эпической средой как готовая формула, матрица, образная речь повествования. Эпическая формула олонхо как особая и более высокая форма художественного, образного мышления кодирует отдельные важные, необходимые стороны эпических событий, явлений, ситуаций и обстоятельств эпического повествования, мировоззренческие представления, знания и верования этноса (народа). Эпическая формула не просто образно описывает мир видимых явлений, а проникает в сущность вещей, событий, знаний. Поэтому суть и смысл некоторых важных эпических формул всегда требует своей расшифровки.

Приведем два примера эпической формулы.

1. Средний, наш земной мир почти во всех олонхо описывается при помощи следующей эпической формулы:

*Абыс иилээх-саҕалаах,
Атааннаах, мөҥүүннээх,
Айгыр силик
Аан ийэ дайды...* [13, с. 114].

Восьмибодная, восьмикрайняя,
С распрями и треволнениями,
Нарядная, прекрасная
Изначальная, мать родная земля [13, с. 114].

Смысл и суть данной эпической формулы вызывает споры и объясняется отечественными исследователями, фольклористами, эпосоведами по-разному. Здесь каждая строка эпического произведения требует особого объяснения, истолкования и следует отметить, что взгляды исследователей по данному вопросу также часто существенно расходятся. Все основные точки зрения по данной проблеме мы специально и довольно обстоятельно попытались рассмотреть в работе «О смысле и сути одной эпической формулы олонхо» [14].

Важно отметить, что в данном случае образ создан не при помощи ритмико-синтаксического параллелизма, как в некоторых случаях, рассмотренных нами выше. Это еще раз подчеркивает, что эпическая формула представляет собой особую и очень важную самостоятельную форму художественного познания в олонхо.

Эпическая формула в олонхо является не застывшей речевой конструкцией, а меняющейся, развивающейся во времени динамичной формой художественного, образного мышления, представляющей собой диалектику единичного, общего и особенного. В каждом конкретном случае использования данной эпической формулы сказителем-импровизатором мы обнаруживаем общую для многих текстов олонхо суть, но с региональной и личностной спецификой. Так, например, в олонхо Жулейского наслега Таттинского улуса тяжесть двери жилища эпического персонажа описывается более упрощенной эпической формулой: «Эту дверь с погремушками не могут открыть восемь человек» [15, с. 16] или «восемьдесят человек» [15, с. 168]. А в олонхо «Кыыс Дэбилей» дверь жилища Чугдаан Богатыря была настолько тяжела, что «семьдесят лучших мужей, с седьмого дня ущербной луны седьмого месяца, крепкую опору для ног найдя, изо всех сил тужась, приоткрыть не сумели бы, входную крепкую дверь...» [2, с. 157]. В олонхо «Строптивый Кулун Куллустуур» эпическая формула имеет уже более развитый вид:

*Сэттэ толуу толомон бухатыыр
Сэтинньи ый туолар киһэтиттэн
Сэттэ эргэтэ буолуор диэри
Сэгэлдьиппэт лип-хаан халбаннаах эбит*

[3, с. 12].

[Дверь] не приоткрыть
С вечера полнолуния до седьмого дня
Второй половины седьмого месяца
И семи отменно сильным богатырям

[4, с. 10].

В настоящее время данная эпическая формула получила относительно окончательное и вполне завершённое выражение в олонхо «Ала-Булкун» Т. В. Захарова – Чээбий. Эпическая формула была подхвачена его последователями, учениками и встречается уже в неизменном виде во многих олонхо сказителей Амгинского улуса. Например, в олонхо В. М. Новикова – Кюннюк Уурастыырап «Могучий Джагарыма» [16, с. 31].

2. Эпическая формула в олонхо «Ала-Булкун» Т. В. Захарова – Чээбий имеет следующий вид:

*Ахсынньы ый абыс сангатыттан,
абыс эргэтигэр дылы
Абыс ааттаах аарыма бухатыыр
аһан киирбэтэх
Алтан дьаакыр халбанын астаһан-астаһан
аһан,
Дьэитин иһигэр киирбитэ... [17, с. 18].*

Когда он вошел в свой дом, едва-едва
открыв свою тяжелую медную дверь,
которую не смогли бы открыть восемь
славных богатырей, начиная с восьмого
дня новолуния восьмого месяца, кончая
восьмым днем его убывающей половины...
[18, с. 244–249].

И сколько же дней не могут открыть эту тяжелую медную дверь восемь славных богатырей? На этот вопрос может точно ответить только человек, который хорошо разбирается в старинном лунном якутском календаре.

Таким образом, эпические формулы представляют собой самостоятельную форму художественного познания в якутском олонхо. Важно также отметить, что общие по своей сути и смыслу эпические формулы в разных олонхо всегда обладают локально-территориальной и индивидуально личностной спецификой.

Тирады

Высшей формой художественного познания в якутском олонхо является эпическая тирада. Термин «тирада» как структурная единица эпического текста упоминается очень многими якутскими исследователями. Так, например, Г. М. Васильев уже в упомянутой нами работе «Стих олонхо» по поводу тирады в олонхо пишет: «Тирада – самая крупная законченная смысловая и ритмическая группа стихотворного текста, соответствующая одной поэтической фразе и развернутая часто в длинный период» [10, с. 101]. И такого рода тирады он отождествляет с эпической формулой. Однако, как нам представляется, эпические тирады в якутском олонхо представля-

ют собой целую цепь взаимосвязанных, взаимодополняющих друг друга эпических формул, ритмико-синтаксических параллелизмов, эпитетов и других фигур речи. Эпические тирады в олонхо наиболее всесторонне, глубже и полнее, чем ритмико-синтаксические параллелизмы и отдельные эпические формулы, раскрывают явление, событие эпического повествования на основе народного, собственно этнического мировидения, мироощущения, мирообъяснения.

Приведем несколько примеров эпических тирад в якутском олонхо. Так, например, описание жилища богатыря Ургунньук Баатыр и его невесты Хаанчылаан Куо в олонхо «Кыыс Дэбилэй» дается при помощи следующей эпической тирады:

*Бу гынан баран
Аарыктаах халҕанын арыйа баттаан,
Туттарбыт дьоһуннаах ордуутун киэрэн,
Эргим-ургум көрдөбүнэ –
Кэтэбэриин олорор киһи
Кэбэ саба буолуох,
Уна диэки олорор киһи
Улар саба буолуох,
Суол ааныгар олорор киһи
Суор саба буолуох,
Ханас диэки олорор киһи
Хабды саба буолуох,
Оһуордаах оронноох,
Чуллурууттаах чуулааннаах,
Хайырбастаах хаппахчылаах,
Алта хос алыннаах,
Үс хос үрүттээх,
Сэттэ хос эркиннээх,
Баарабай баҕаналаах,
Чиркэ тирээбиллээх,
Дьохун тулааһыннаах
Ордуу кизнэ улахана-урана
Мас хамыйабыттан
Саар иһитигэр тийиэ тэриллэн,
Оҥоһуллубут эбит [2, с. 262–264].*

После этого,
Дверь с погремушками распахнув,
В уготованное просторное жилище войдя,
Во все стороны посмотрела:
На передней лавке идущий человек
С кукушку величиной покажется,
На лавке с правой стороны сидящий человек
С глухаря величиной представится,
На лавке у двери сидящий человек
С ворона величиной увидится,
На лавке с левой стороны сидящий человек
С куропатку величиной будет выглядеть;
Лавки [там] узорчатые,
Чуланы расписные,
Перегородки у ложа невесты резные,
Пол настелен шестислойный,
Потолок трехслойный уложен,
Стены семислойные сложены,
Столбы мощные вкопаны,
Опоры крепкие поставлены,
Стойки прочные подставлены –
Из жилищ самое лучшее,
От деревянного ковша
До огромных кожаных сосудов –
Все имеет, оказывается [2, с. 263–265].

Здесь художественный образ всесторонне и наиболее полно раскрывается при помощи системы взаимодополняющих друг друга эпических формул, ритмико-синтаксических параллелизмов.

Другой яркий пример эпической тирады находим в олонхо «Могучий Эр Соготок», в ней всесторонне, через взаимодополняющие друг друга эпические формулы и ритмико-синтаксические параллелизмы, описывается сотворение Среднего мира:

Сир ийэ хотунум
 Сиэрэй тиинг тингилэбин сабаттан
 Тэнийэн-тэрбэйэн,
 Үүнэн-үөскээн,
 Сачарыы табам
 Кулгаабын сарыытын
 Тиэрэ тарпыт курдук
 Сарбайа үүнэн,
 Сараадыа улаатан испитэ эбитэ үһү.
 Ол курдук
 Тоголохтоотор долгуйбат,
 Баттыалаатар маталдьыйбат,
 Баарабай таһааланан,
 Туруу чоҕой хара буорум
 Туруу дьаангынан тулаланан,
 Араат байбалынан арбастанан,
 Уолбат муоранан улабаланан [испит],
 Сэттэ илээх-саҕалаах,
 Сэттэ биттэхтээх
 Сир ийэ-аан дойдум
 Сити курдук үөскээн испит эбит.
 <...>
 Ол курдук
 Охтон баранар мастаах,
 Уолан суоруйар уулаах,
 Хараан төннөр кэбэлээх,
 Ханчылаан төннөр балыктаах,
 Хагдарыйан төннөр мутукчалаах,
 Олкураннаан төннөр сүөһүлээх,
 Ороһулаан төрүүр киһилээх
 Орто туруу аан ийэ дойдубун
 Сол курдук
 Онгорон-тутан испиттэр эбит

[6, с. 76–78].

Госпожа мать-земля моя,
 Величиной с пятку серой белки будучи,
 Расширяясь-растягиваясь,
 Разрастаясь, рождалась;
 Подобно вывернутому,
 Мягкому, как замша, уху
 Двухгодовой важеньки
 Растопыриваясь во все стороны,
 Постепенно увеличивалась, оказывается.
 Вот такой:
 Локтем толкнешь – не дрогнет,
 Надавишь ее – не прогнется, –
 Такою крепкою твердью став,
 Неколебимая черная ширь земная,
 Мощь свою обретая, рождалась, оказывается.
 Неколебимая черная ширь земная
 Нерушимыми скалами по краям ограждаясь,
 Араат-морем в середине вспучиваясь,
 Неубывающими морями вокруг окаймляясь,
 С рыбами
 Семиободная-семикрайняя,
 Семью подпорками,
 Изначальная мать-земля моя
 Вот так сотворялась, оказывается.
 <...>
 Вот такой:
 С деревьями, которые, падая, – погибают,
 С водами, которые, испаряясь, – мелеют,
 С кукушками, которые, откуковав, –
 умолкают,
 С рыбами, которые, отнерестившись, –
 уходят,
 Со скотом, который, вырождаясь, – мельчает,
 С людьми, которые поздно рождаются,
 Среднюю изначальною мать-землю мою
 Вот такой
 Создавать-сотворять продолжали,
 оказывается [6, с. 77–79].

Таким образом, эпической тирадой называется высшая форма художественного познания в якутском олонхо, в которой максимально всесторонне и полнее раскрывается сущность вещей, событий, явлений эпического повествования при помощи целой системы ритмико-синтаксических параллелизмом, эпических формул, стихотворных строк, подчиненных требованиям закона аллитерации и ассонанса и иных средств выразительной художественной речи. При помощи эпической тирады в олонхо создаются всеобъемлющие образы человека, священного дерева Аар Кудук Мас, Среднего, Нижнего, Верхнего миров и мн. др. Понятие «темы» А. Б. Лорда можно сопоставить с нашим понятием «эпическая тирада». И в том и другом случае всесторонне раскрывается та или иная «тема» при передаче сюжета.

Заключение

Таким образом, основными формами художественного познания в якутском олонхо являются ритмико-синтаксические параллелизмы, эпические формулы и эпические тирады. Для эпических произведений других народов возможны другие формы художественного познания. А в якутском олонхо художественные образы создаются главным образом через эти три формы художественного познания.

Ритмико-синтаксические параллелизмы в якутском олонхо являются элементарными формами художественного познания. Они задают ритм, метрику, темп эпического повествования, якутское олонхо буквально соткано из огромного количества ритмико-синтаксических параллелизмов. Исследователи насчитывают более 500 параллелизмов в олонхо. Ритмико-синтаксический параллелизм, как элементарная форма художественного познания в якутском олонхо, описывает **видимую сторону вещей, мир явлений**, не проникая в сущность вещей и событий. Это простые ритмико-синтаксические параллелизмы.

Наиболее яркие, содержательные, схватывающие отдельные существенные стороны, аспекты эпического повествования; ритмико-синтаксические параллелизмы становятся эпическими формулами олонхо. Эпическими формулами являются не только ритмико-синтаксические параллелизмы. Эпические формулы являются более высокой формой художественного познания в олонхо, чем простые ритмико-синтаксические параллелизмы. Эпические формулы **кратко и емко** фиксируют, отражают **отдельные, наиболее важные, существенные, необходимые** стороны, аспекты событий, явлений, мировоззренческих знаний, представлений эпического повествования. Эпические формулы, как готовые порождающие матрицы, схватывающие существенные стороны вещей, подхватываются сказителями-импровизаторами и эпической аудиторией и встречаются, без существенных изменений, во многих самых разных текстах олонхо. Важно отметить, что эпические формулы создаются не только на основе ритмико-синтаксических параллелизмов, но и на основе иных видов; фигур художественной, поэтической речи. По самым предварительным нашим подсчетам, количество значимых эпических формул в опубликованных текстах якутского олонхо составляет примерно 50–60 единиц.

Высшей формой художественного познания в якутском олонхо является эпическая тирада. Эпические тирады в якутском олонхо представляют собой **стройную цепь** логически взаимосвязанных, взаимодополняющих друг друга эпических формул, ритмико-синтаксических параллелизмов, эпитетов, метафор, гипербола и иных видов фигур речи. И поэтому эпические тирады в олонхо **наиболее полно, всесторонне и глубже раскрывают суть**, тему, сюжет, явление, событие эпического повествования. Количество наиболее значимых эпических тирад, которые подхватываются сказителями-олонхосутами, как нам представляется, чуть больше десяти единиц.

Была предпринята попытка определить количество эпических формул и эпических тирад на основе личной картотеки, составленной на протяжении многих лет.

Таким образом, выделение особых форм художественного познания в якутском олонхо было обосновано исходя из диалектики категорий явления и сущности. Все три формы художественного познания в олонхо не являются застывшими речевыми конструкциями. Поэтому в каждом отдельном, оригинальном тексте якутского олонхо можно обнаружить нечто общее, региональное и конкретно-личностное. Самые известные сказители-олонхосуты Якутии в совершенстве владели этим огромным, веками отшлифованным многими поколениями сказителей самых разных территориальных школ богатым арсеналом, багажом эпических ритмико-синтаксических параллелизмов, эпических формул и эпических тирад и творчески развивая их, создавали свои уникальные эпические произведения.

Литература

1. Ойуунускай П. А. Дьулуруйар Ньургун Боотур : олонхо. – Якутск : Сахаполиграфиздат, 2003. – 543 с. (На якутском яз.)
2. Кыыс Дэбилэйэ : Якутский героический эпос. – Новосибирск : Наука. Сибирская издательская фирма, 1993. – 330 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока). (На якутском и рус. яз.)
3. Теплоухов-Тимофеев И. Г. Куруубай хааннаах Кулун Куллустуур. – Якутской : Кинигэ изд-вота, 1958. – 254 с. (На якутском яз.)
4. Тимофеев-Теплоухов И. Г. Строптивый Кулун Куллустуур / подготовка к изданию В. В. Обоюковой. – Якутск : Издательский дом СВФУ, 2014. – 280 с.
5. Бурнашев И. И. – Тонг Суорун. Сылгы уола Дыырай Бухатыыр = Сын лошади Богатырь Дыырай / перевод Е. С. Сидорова. – Якутск : Издательский дом СВФУ, 2013. – 376 с. (На якутском и рус. яз.)
6. Каратаев В. О. Якутский героический эпос «Могучий Эр Соҕотох» / ответственные редакторы Н. А. Алексеев, Н. В. Емельянов. – Новосибирск : Наука, 1996. – 440 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока). (На якутском и рус. яз.)
7. Борисов Ю. П. Формы параллелизма в якутском олонхо «Могучий Эр Соҕотох» В. О. Каратаева и хакасском эпосе «Ай Хуучин» П. В. Курбижекова // Вестник Северо-Восточного федерального университета. Серия Эпосоведение. – 2017. – № 4. – С. 56–68. – DOI : 10.25587/SVFU.2017.4.8696.
8. Борисов Ю. П. Ритмико-синтаксические параллелизмы в инвариантных текстах олонхо // Вестник Северо-Восточного федерального университета. Серия Эпосоведение. – 2016. – № 3. – С. 24–33. – DOI : 10.25587/SVFU.2016.3.10864.
9. Янченко Л. В. Рец.: Лорд А. Б. Сказитель / подгот. изд., пер. с англ. и коммент. Ю. А. Клейнера, Г. А. Левинтона. 2-е изд., испр. и доп. СПб.: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2018. 550 с. // Фольклор: структура, типология, семиотика. – 2020. – Т. 3. – № 4. – С. 150–154. – DOI : 10.28995/2658-5294-2020-3-4-150-154.
10. Васильев Г. М. Стих олонхо // Эпическое творчество народов Сибири и Дальнего Востока : материалы Всесоюзной конференции фольклористов (г. Якутск, 15–17 июня 1977 г.). – Якутск : Якутский филиал СО АН СССР, 1978. – С. 100–103.
11. Дмитриев П. Н. Эпические формулы в олонхо // Эпическое творчество народов Сибири и Дальнего Востока : материалы Всесоюзной конференции фольклористов (г. Якутск, 15–17 июня 1977 г.). – Якутск : Якутский филиал СО АН СССР, 1978. – С. 118–120.
12. Ефремов Н. Н. Эпические формулы в тексте якутского героического эпоса олонхо: лингвистический аспект // Вестник Северо-Восточного федерального университета. – 2013. – Т. 10. – № 1. – С. 64–67.
13. Эргис Г. У. Очерки по якутскому фольклору. – Москва : Наука, 1974. – 404 с.
14. Винокуров В. В. О смысле и сути одной эпической формулы олонхо // Вестник Северо-Восточного федерального университета. Серия Эпосоведение. – 2020. – № 3. – С. 86–93. – DOI : 10.25587/15826-9274-1975-f.
15. Дьулэй нэһилиэгин олонхолоро / эпп. ред. Н. И. Попова. – Дьокуускай : ГЧуоААХНПИ, 2013. – 266 с. – (Образцы народной литературы якутов, собранные Э. К. Пекарским). (На якутском яз.)
16. Күннүк Уурастыырап. Тойон Дьаҕарыма : [олонхо]. – Якутской : Кинигэ изд-вота, 1959. – 330 с. (На якутском яз.)
17. Ала-Булкун: якутское олонхо / [сказитель Т. В. Захаров ; ответственный редактор Н. В. Емельянов]. – Якутск : Сахаполиграфиздат, 1994. – 101 с. (На якутском яз.)
18. Баишев Г. В. – Алтан Сарын. Песнь девяти небес. Избранное. – Якутск : Бичик, 1998. – 384 с. (На якутском и рус. яз.)

References

1. Oiunsky P. A. Nurgun Bootur the Swift: olonkho. Yakutsk, Sakhapoligrafizdat Publ., 2003, 543 p. (In Yakut)
2. Kyys Debiliie: Yakut heroic epic. Novosibirsk, Nauka Publ., 1993, 330 p. (Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East). (In Yakut and Rus.)
3. Teploukhov-Timofeev I. G. Kulun Kullustuur the Obstinate. Yakutsk, Yakut Book Publ. House, 1958, 254 p. (In Yakut)

4. Timofeev-Teploukhov I. G. Kulun Kullustuur the Obstinate. Publishing prep. by V. V. Obojukova. Yakutsk, NEFU Publ. House, 2014, 280 p. (In Rus.)
5. Burnashev I. I. – Tong Suorun. Son of the Horse Dyyrai Bogatyr. Yakutsk, NEFU Publ. House, 2013, 376 p. (In Yakut and Rus.)
6. Karataev V. O. Yakut heroic epic “Mighty Er Sogotokh”. Novosibirsk, Nauka Publ., 1996, 440 p. (In Yakut and Rus.)
7. Borisov Yu. P. Forms of parallelism in the Yakut olonkho “Mighty Er Sogotokh” by V. O. Karataev and the Khakas epic “Ai Huuchin” by P. V. Kurbizhekov. *Vestnik of North-Eastern Federal University. Series Epic studies*. 2017, no. 4, pp. 56–68. DOI: 10.25587/SVFU.2017.4.8696. (In Rus.)
8. Borisov Yu. P. Rhythmic-syntactic parallelisms in the invariant texts of olonkho. *Vestnik of North-Eastern Federal University. Series Epic studies*. 2016, no. 3, pp. 24–33. DOI: 10.25587/SVFU.2016.3.10864. (In Rus.)
9. Yanchenko L. B. Book review: Lord A. B. The Singer of tales. Ed., transl. from English and comm. by Yu. A. Kleiner, G. A. Levinton. 2nd ed., revised and supplemented. Saint Petersburg, Publ. House of the European University in Saint Petersburg, 2018. *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*. 2020, vol. 3, no. 4, pp. 150–154. DOI: 10.28995/2658-5294-2020-3-4-150-154. (In Rus.)
10. Vasiliev G. M. Olonkho poetry. In: Epic creativity of the peoples of Siberia and the Far East: materials of the All-Union conference of folklorists (Yakutsk, June 15–17, 1977). Yakutsk, Yakut Branch of the USSR Academy of Sciences Publ., 1978, pp. 100–103. (In Rus.)
11. Dmitriev P. N. Epic formulas in the olonkho. In: Epic creativity of peoples of Siberia and the Far East: materials of the All-Union conference of folklorists (Yakutsk, June 15–17, 1977). Yakutsk, Yakut Branch of the USSR Academy of Sciences, 1978, pp. 118–120. (In Rus.)
12. Efremov N. N. Epic formulas in the text of the Yakut heroic epic olonkho: linguistic aspect. *Vestnik of North-Eastern Federal University*. 2013, vol. 10, no. 1, pp. 64–67. (In Rus.)
13. Ergis G. U. Essays on Yakut folklore. Moscow, Nauka Publ., 1974, 404 p. (In Rus.)
14. Vinokurov V. V. On the meaning and essence of one epic formula of olonkho. *Vestnik of North-Eastern Federal University. Series Epic studies*. 2020, no. 3, pp. 86–93. DOI: 10.25587/15826-9274-1975-f. (In Rus.)
15. Tales of the Djulei nasleg. Edited by N. I. Popova. Yakutsk, IHRISN SB RAS Publ., 2013, 266 p. (Samples of folk literature collected by E. K. Pekarsky). (In Yakut)
16. Kyunnyuk Uurastyrap. Toyon Djagaryma: [olonkho]. Yakutsk, Yakut Book Publ. House, 1959, 330 p. (In Yakut)
17. Ala-Bulkun: Yakut olonkho. Epicteller T. V. Zakharov; ex. ed. N. V. Emel’yanov. Yakutsk, Sakhapoligrafizdat Publ., 1994, 101 p. (In Yakut)
18. Baishev G. V. – Altan Saryn. Song of the Nine Heavens. Selected. Yakutsk, Bichik Publ., 1998, 384 p. (In Yakut and Rus.)

УДК 388.22(=521)
DOI 10.25587/SVFU.2022.31.13.006

Д. А. Суровень
Уральский государственный юридический университет

СКАЗАНИЕ О ЯТА-ГАРАСУ КАК ИСТОЧНИК О СОБЫТИЯХ КОНЦА ПОЗДНЕГО ЯЁЙ – НАЧАЛА РАННЕГО КОФУН

Аннотация. В статье исследуются материалы сказании о Ята-гарасу в древнеяпонских источниках. Целью работы является вычленение исторической основы данного сказания. Актуальность работы определяется слабой степенью исследования этой темы. В работе использованы исторический, логический и историко-сравнительный методы научно-исторического исследования. Установлено, что изначально оно было сказанием о сподвижнике основателя династии и государства Ямато – Каму-ямато-иварэ-бико (государя Дзимму) по имени Камо-но Такэ-цуноми-но *микото*, о знатном человеке, происходившем из юго-восточного Кюсю (из области Химука) и ещё до времени Восточного похода государя Дзимму поселившегося в центральной Японии. Камо-но Такэ-цуноми-но *микото* (будущий Ята-гарасу) происходил с острова Кюсю (из района Со области Химука). Известно имя отца Камо-но Такэ-цуноми-но *микото* – Цуно-кори-(тама)-но *микото*, являвшегося предком корпорации Тикара-бэ. Выяснено, что они были потомками соратников Ниги-хаяхи-но *микото* в его переселении из Кюсю в Кинай в середине III века н. э. Определено, что своё прозвище «вожак Ята-гарасу» (яп. *касира Ята-гарасу*, которое можно истолковать как «вожак, [подобный мифическому] вóрону Ята-гарасу») Камо-но Такэ-цуноми-но *микото* получил от государя Камо-ямато-иварэ-бико (Дзимму) за внешнее сходство его чёрной одежды с огромным вороном, а также его особой манеры передвижения по деревьям как лазутчика.

Определено, что по окончании Восточного похода, Такэ-цуноми-но *микото* (по прозвищу Ята-гарасу), получил награды и, возможно, также был связан с военным делом, так как его потомки были руководителями *томори-бэ* – охранников дворца или храма в местности Кадоно (Кацурано). По материалам «Сумиёси-ки» (если в этом нет какой-либо ошибки) установлено, что Такэ-цуноми-но *микото* (Ята-гарасу) дожил до времени Корейского похода государыни Окинага-тараси-химэ (Дзингү), который по корейским источникам датируется 346 годом. Тогда Такэ-цуноми-но *микото* было около 66 лет. В это же время жили его дети (сыновья).

Результатом исследования является вывод о том, что сведения о человеке Такэ-цуноми-но *микото* (жившем в конце III – первой половине IV вв.), в связи с его прозвищем «Ята-гарасу» («Ворон в восемь *та*»), в силу недопонимания и искажений в последующие времена превратились в сказочное сказание о некоем огромном трёхногом «Золотом вороне», который летел перед войском государя Дзимму, показывая ему дорогу во внутренние районы центральной Японии.

Ключевые слова: поздний яёй; ранний кофун; Яматай; Ямато; Цуну-кори-(тама)-но *микото*; Камо-но Такэ-цуноми-но *микото*; Каму-ямато-иварэ-бико; Дзимму; Окинага-тараси-химэ; Дзингү.

СУРОВЕНЬ Дмитрий Александрович – кандидат исторических наук, доцент, доцент кафедры истории государства и права Уральского государственного юридического университета, Екатеринбург, Россия.

E-mail: Yamato.ur@mail.ru

SUROWEN Dmitriy Aleksandrovich – Candidate of Historical Sciences, Docent, Associate Professor, Department of the History of State and Law, Ural State Law University, Yekaterinburg, Russia.

E-mail: Yamato.ur@mail.ru

D. A. Suroweñ

Ural State Law University

The Tale of *Yata-garasu* as a source on the events of the late *Yayoi* – early *Kofun*

Abstract. The article examines the materials of the legend of *Yata-garasu* in ancient Japanese sources. The purpose of the work is to define the historical basis of this legend. The urgency of the work is determined by the weak degree of research on this topic. The work uses historical, logical and historical-comparative methods of scientific-historical research. It was determined that initially it was a legend about an associate of the founder of the Yamato dynasty and the Yamato state – *Kamu-yamato-iware-biko* (ruler *Jimmu*) named *Kamo-no Take-tsunomi-no mikoto*, about a noble person, who came from southeastern Kyushu (from the *Himuka* region) and even before the Eastern campaign ruler *Jimmu* who settled in central Japan. *Kamo no Take-tsunomi-no mikoto* (future *Yata-garasu*) came from Kyushu Island (from the *So* district of the *Himuka* region). The name of the *Kamo-no Take-tsunomi-no mikoto*'s father is known – *Tsunu-kori-(tama)-no mikoto*, who was the ancestor of the *Chikara-be* corporation. It is revealed that they were descendants of *Nigi-hayahi-no mikoto*'s associates in his relocation from Kyushu to *Kinai* in the middle of the 3rd century CE. It is determined that his nickname is “leader *Yata-garasu*” (Jap. *kashira Yata-garasu*, which can be interpreted as “a leader [similar to the mythical] *Yata-garasu*”) *Kamo no Take-tsunomi-no mikoto* received from the ruler *Kamo-yamato-iware-biko* (*Jimmu*) for his black clothes' external similarity with a huge raven, as well as his special manner of moving on trees as a spy.

It is determined that at the end of the Eastern campaign, *Take-tsunomi-no mikoto* (nicknamed *Yata-garasu*), received awards, and may also have been associated with military affairs, since his descendants were the leaders of the *tomori-be* – the guards of the palace or temple in the *Kadono* (*Katsurano*) area. According to the materials of “*Sumiyoshi-ki*” (if there is no mistake in this), it was established that *Take-tsunomi-no mikoto* (*Yata-garasu*) lived to the time of the Korean campaign of the empress *Okinaga-tarashi-hime* (*Jingū*), which according to Korean sources dates from 346 CE. At that time, *Take-tsunomi-no mikoto* was about 66 years old. At the same time, his children (sons) lived.

The result of the study is the conclusion that information about the person *Take-tsunomi-no mikoto* (who lived in the late 3d – first half of the 4th centuries), in connection with his nickname “*Yata-garasu*” (“Raven in Eight ta”), due to misunderstandings and distortions in the following times, turned into a fabulous legend about a certain huge three-legged “Golden Raven” who flew in front of the army of emperor *Jimmu*, showing him the way to the interior of central Japan.

Keywords: late *Yayoi*; early *Kofun*; *Yamatai*; *Yamato*; *Tsunu-kori-(tama)-no mikoto*; *Kamo-no Take-tsunomi-no mikoto*; *Kamu-yamato-iware-biko*; *Jimmu*; *Okinaga-tarashi-hime*; *Jingū*.

Введение

Среди сказаний древней Японии есть группа сказаний о *Ята-гарасу*, которые в позднем истолковании воспринимаются как легенды о некоем сказочном существе – трёхногий птице (вороне)¹ [см.: 1, с. 377; 2, т. I, с. 362], которая сопровождала войско государя *Каму-ямато-иварэ-бико* (известного под посмертным почётным именем *Дзимму*) в центральной Японии во время его знаменитого «Восточного похода» – событий, приведших к основанию династии *Ямато* и созданию в центральном Хонсю политического объединения, известного под названием государство *Ямато*.

Записи сказания о *Ята-гарасу* содержатся в таких японских источниках как «Кодзики» (св. 2-й), «Нихон-сёки» (св. 3-й), «Сяку-нихонги» (св. 9-й), «Кудзи-хонки» (св. 6-й), «Сумиёси-ки», «Когосёи», «Синсэн-сёдзи-року» (св. 16-й), «Дзиннё-сётёки» (св. 2-й), а также в «Ята-гарасу-дзиндзя юйсё-сё» («Истории происхождения святилища *Ята-гарасу*»)² [4].

¹ 八咫鳥 яп. *Yata-garāsu* – *Ята-гарасу* (трёхногая птица в японской мифологии); где 鳥 яп. *karāsu* – ворона; ворон [1, с. 377; 2, т. I, с. 362].

² 『八咫鳥神社由緒書』 яп. «Ята-гарасу-дзиндзя юйсё-сё» – «Истории происхождения святилища *Ята-гарасу*» [4]; где 由緒 яп. *юйсё* – 1) происхождение, родословная; 2) [своя] история кого-чего-л. [1, с. 402; 2, т. II, с. 568].



Рис. 1. Государь Дзимму и Ята-гарасу (Цукиока Ёситоси. «Император Дзимму». Из серии «Зерцало прославленных полководцев Японии». XIII год Мэйдзи (1880). Цветная гравюра на дереве. Токийская столичная библиотека [3]).

Однако источники содержат сведения, которые позволяют сделать вывод о том, что антропоним «*Ята-гарасу*» был прозвищем человека, который имел предков – людей, а также сам стал предком нескольких знатных родов раннего Ямато. Поэтому необходимо внимательно проанализировать материалы японских источников, выяснить прижизненное имя *Ята-гарасу*, время его жизни, хронологию событий, собрать вместе и сопоставить сообщения источников о деятельности *Ята-гарасу*.

1. Родословная Ята-гарасу

Само прозвище данного персонажа – «*Ята-гарасу*»¹ [5, с. 148; 6, с. 368; 7, с. 57] вызывает неоднозначное толкование. Его обычно переводят как «Ворон [величиной в] восемь *та*» (см., например: [8, с. 37; 9, с. 181; 10, с. 411, п. 102].) (т. е. огромный ворон [10, с. 411, п. 102]; где *та* – древняя мера длины² [11, т. III, с. 610], соответствующая древнерусскому понятию *пядь*³). В «Нихон-сёки» (св. 2-й), «Сяку-нихонги» (св. 9-й) [12, с. 633] и «Кудзи-хонки» (св. 6-й) [13, с. 307] его прозвище – *Ята-гарасу* пишется с иероглифом «глава, главарь, вожак»

¹ 八咫鳥 яп. *Ята-гарасу* – букв. «ворон [величиной в] восемь *та*» [5, с. 148; 6, с. 368; 7, с. 57]. Следует обратить внимание, что название священного зеркала – *ята-но кагами* 八咫鏡 также дословно переводится как «зеркало в восемь *та*». Возможно, «восемь *та*» – понятие, применяемое к священным предметам.

² 咫 яп. *ата, та* – древняя мера длины, расстояние между кончиками большого и среднего пальцев при раскрытой ладони [1, с. 137]. Ср.: 咫 суц. / счётное слово – 1) чжи (устаревшая мера длины, равна 8 цуням, около 26,64 см)... [11, т. III, с. 610].

³ *Пядь* – древнерусская мера длины, изначально равная расстоянию между концами растянутых пальцев руки – большого и указательного (т. н. *малая пядь* – ок. 19 см).

(яп. *касира*)¹ впереди (т. е. «вожак Ята-гарасу»)² [12, с. 633; 13, с. 307; 14, с. 117], однако комментаторы и переводчики или игнорируют этот иероглиф (никак его не переводя), или переводят как «Ворон с головой в восемь *та* [восемь пядей, восемь мер]» (см.: [15, р. 115, п. 3; 9, с. 181; 16, с. 176])³.

Из «Ята-гарасу-дзиндзя юйсё-сё» («Истории происхождения святилища Ята-гарасу»), «Сяку-нихонги»⁴, «Синсэн-сёдзи-року»⁵ и «Дзиннё-сётёки»⁶ известно, что прижизненное имя *Ята-гарасу* было **Камо-но Такэ-цуноми-но микото** (др.-яп. Камо-но Такэ-туноми-но микото – господин Такэ-цуноми из Камо) [4]. Он считался «внуком» божества Ками-мусуби⁷ [17, с. 172; 18, с. 240; 19] (т. е. внуком жрицы, находившейся в «священном браке» с этим божеством) (Синсэн-сёдзи-року, св. 16-й, Камо-но *агата-нуси*, Камо-*агата-нуси*). Отцом Такэ-цуноми-но микото (Ята-гарасу) был Цуну-кори-(тама)-но микото (др.-яп. Туну-кори-(тама)-но микото; имя читается также как Цуно-кори-(тама)-но микото). Цуну-кори-(тама)-но микото – сын Ками-мусуби-но микото, т. е. сын той самой жрицы – «жены» Ками-мусуби, которая «состояла» с этим божеством в «священном браке». Цуну-кори-(тама)-но микото стал предком людей корпорации Тикара-бэ⁸ (Синсэн-сёдзи-року, св. 16-й, Тикара-бэ).

О происхождении прозвища «Ята-гарасу» у Камо-но Такэ-цуноми-но микото из источников известно следующее. В 16-м свитке «Синсэн-сёдзи-року» и 9-м свитке «Сяку-нихонги» сказано: «...Камо-но Такэ-цуноми-но микото, **переодевшись** (яп. *бакэтэ*)⁹ [так, что стал] подобным (яп. *готоси*) большому (яп. *ёкий*) ворону (яп. *карасу*)¹⁰, [в небе] парящему и летящему (яп. *тобикакэри*) – повёл за собой [воинов государя], показывая путь ... Прозвище «Ама-но Ята-гарасу» с того [времени] началось»¹¹ [пер. автора] [17, с. 172; 20; 12, с. 633; 21, с. 190] (Синсэн-сёдзи-року, св. 16-й, <Тэндзин>, Камо-*агата-нуси*; Сяку-нихонги, св. 9-й, Ята-гарасу). Причина, почему государь Каму-ямато-иварэ-бико-но микото (Дзимму) дал своему

¹ 頭 яп. *касира* – 1) голова; 2) глава; в о ж а к [1, с. 639]; ср.: 頭 кит. *тóу* – суц. ...3) глава; главарь; в о ж а к, руководитель [11, т. IV, с. 722].

² 頭八咫鳥 яп. *касира Ята-гарасу* – «вожак Ята-гарасу» [12, с. 633; 13, с. 307; 14, с. 117].

³ Чтобы получить перевод «ворон с головой в восемь *та*», нужно, чтобы иероглифы располагались в такой последовательности: 八咫頭鳥. Следуя порядку расположения знаков в источниках 頭八咫鳥 и применяя значение «голова», мы получим такой перевод: «головы (Р. п.) ворон [размером в] восемь *та*».

⁴ 「鴨, 武津之身ノ命」 яп. Такэ-цуноми-но микото [12, с. 633].

⁵ 「武津之身ノ命」 яп. Такэ-цуноми-но микото; 「鴨建津之身命」 яп. Камо-но Такэ-цуноми-но микото [17, с. 172; 18, с. 240].

⁶ 「武津之身ノ命」 яп. Такэ-цуноми-но микото [7, с. 57].

⁷ (505-506) 山城国、神別、天神、賀茂県主、鴨県主: 「神魂命孫 武津之身命 ... 神魂命孫 鴨建津之身命。」 [17, с. 172; 18, с. 240]; 賀茂県主, 鴨県主: 「神魂命の孫、武津之身命 ... 神魂命の孫、鴨建津之身命...」 [19].

⁸ (511) 山城国、神別、天神: 「税部。神魂命子 角凝魂命之後 也。」 [18, с. 241; 19].
「税部。神魂命子、闕 (角凝) 魂命之後 也。」 [17, с. 172]; 「税部 (ちからべ)。神魂命の子、角凝魂命の後なり。」 [19].

⁹ 「化如」 [17, с. 172]; где 化 яп. *бакэру* – принять *чей-либо* облик; переодеваться кем-л. [1, с. 115]; ср.: 化 кит. *хуà* – гл. А... 5) перерождаться, переходить из одной формы в другую; гримироваться, маскироваться, подделываться... Б... 5) менять [обличье, платье]; рядиться (гримироваться) под; подделываться под; подражать ... [11, т. IV, с. 294].

¹⁰ На современный японский язык переводят как 「大きな鳥 となりて」 *ёкинару карасу то наритэ* «став [подобным] большому ворону» [19].

¹¹ (506) 山城国、神別、天神、賀茂県主、鴨県主: (神日本磐余彦天皇【諡 神武】) 「...鴨武津之身命、化如大鳥 翔飛、奉導、遂達<...> 天八咫鳥之號、從此始也。」 [17, с. 172; 20; 12, с. 633]; 「...鴨建津之身命、大きな鳥 となりて、翔び飛り導き奉りて、遂に中洲に 達る.<...> 天八咫鳥の号は、これより始りき。」 [19]; ср.: [21, с. 190]. См.: [8, с. 109, п. 20].

проводнику Камо-но Такэ-цуноми-но *микото* прозвище «Ята-гарасу», объяснена в записях сказаний святилища Ята-гарасу-дзиндзя – «Ята-гарасу-дзиндзя юйсё-сё»: «Такэ-цуноми-но *микото* из знатного рода (яп. *гёдзюку*) [данной] территории, нарядившись в чёрные одежды, в то время с дерева на дерево перескакивая (яп. *тобицури-нагара*)¹, вёл [за собой] государя Дзимму. Государь, на этот облик (яп. *сугата*) [Такэ-цуноми-но *микото*] изволив посмотреть, прозвал [его] именем “Ята-гарасу”...»² [пер. автора] (Ята-гарасу-дзиндзя юйсё-сё). Таким образом, **человек** из местного знатного рода по имени Такэ-цуноми-но *микото* получил своё прозвище «Ята-гарасу» за чёрное одеяние, делавшее его похожим на большого чёрного ворона, и необычную манеру передвижения (как это делали лазутчики) – по деревьям, прыгая с ветки на ветку, с дерева на дерево. Получается, что **знатный человек** [22] по имени **Камо-но Такэ-цуноми-но микото** имел прозвище «вожак Ята-гарасу» (яп. *касира Ята-гарасу* – можно истолковать, исходя из обстоятельств получения данного прозвища, как «вожак, [подобный мифическому] вóрону Ята-гарасу») из-за того, что в чёрном одеянии, при взгляде с поверхности земли, он выглядел как большой ворон.

Такэ-цуноми-но *микото* (Ята-гарасу) стал предком кланов Камо-но *агата-нуси* и Камо-*агата-нуси*³ [пер. автора] (Синсэн-сё-дзи-року, св. 16-й, <Тэндзин>). «Ятакарасу, далёкий предок Камо-но *агата-нуси*...»⁴ [пер. автора] [23, с. 91; 24, с. 184; 25, р. 31] (Когосё-юи, Дзимму, Ята-гарасу). «Этот Такэ-цуноми-но *микото* – *ками*–предок, почитаемый в святилище Ята-гарасу-дзиндзя. Его потомки – [люди клана] Камо-но *агата-нуси* (“владык округа” Камо)...»⁵ [пер. автора] (Ята-гарасу-дзиндзя юйсё-сё). В храмах Камо, расположенных к северу от Киото, почитаются Тамаёри-бимэ и Такэцунуми-но *микото*, что являлись спутниками первого монарха и основателя Ямато – государя Дзимму. Считается, что Такэцунуми-но *микото* в облике ворона Ята-гарасу сопровождал Дзимму в Ямато [10, с. 411, п. 102]; см.: [26, р. 4].

Из «Кудзи-хонки» известно, что дальним предком рода **Камо-но агата-нуси** был Ама-но Куситама-но *микото* – **сподвижник Ниги-хаяхи-но микото** при его переселении из Кюсю в Кинай⁶ в середине III века [испр. хрон.] (Кудзи-хонки, св. 3-й [1], Ниги-хаяхи) [27, с. 38–63; 28, с. 139–141; 29, с. 78–104]. В списке участников похода Ниги-хаяхи-но *микото* в «Кудзи-хонки» Ама-но Куситама-но *микото* назван 5-м.⁷ Кроме того, 7-м в этом списке сподвижников Ниги-хаяхи-но *микото* указан предок рода Мисима-но *агата-нуси* – Ама-но Камутама-но *микото*⁸ (Кудзи-хонки, св. 3-й [1], Ниги-хаяхи), который в свитке «Дзиндай-хонки» в «Кудзи-хонки» назван предком рода «владык округа» Камо-но *агата-нуси* из местности Кадоно (Кадоно-но Камо-но *агата-нуси*) и «сыном» Ками-мусуби (т. е. сыном жрицы, находившейся в «священном

¹ 「飛び移りながら」 яп. *тобицури-нагара* «в то время как перепрыгивая»; где *飛び移る* яп. *тобицуру* – 1) перелетать, перепархивать; 2) перескакивать [2, т. II, с. 282]; *уст.* 乍ら яп. *нагара* – в то время как... (*деепричастный суффикс, выражающий одновременность...*); чаще пишется *хираганой* *ながら* – 1) *после глагола образует деепричастие настоящего времени...* [2, т. I, с. 657].

² 「土地の豪族の武角身命が、黒い衣をまとして木から木へと飛び移りながら神武天皇をご案内した。天皇はその姿をごらんになって、〈八咫鳥〉という称号をおつけになった。」 [4].

³ [8, с. 109, п. 20]; (506–507) 山城国、神別、天神:「賀茂県主...武津之身命之後也。鴨県主。賀茂県主 同祖...鴨建津之身命。」 [18, с. 240]; 「賀茂縣主...武津之身命之後也。鴨縣主。賀茂縣主 同祖...鴨建津之身命。」 [17, с. 172]; 「鴨縣主、賀茂縣主、同祖...」 [20]; 「賀茂県主(かものあがためし)。神魂命の孫、武津之身命のみこと 命の後なり。鴨県主(かものあがためし)。賀茂県主と同じき祖...神魂命の孫、鴨建津之身命...」 [19; 10].

⁴ [23, с. 91]; 「賀茂縣主ノ遠祖 八咫鳥...」 [24, с. 184]; см.: [25, р. 31].

⁵ 「『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。」 [4].

⁶ Подробнее см.: [27, с. 38–63; 28, с. 139–141; 29, с. 78–104].

⁷ 「天櫛玉命、鴨縣主等、祖。」 [13, с. 210].

⁸ 「天神玉命、三嶋縣主等、祖。」 [13, с. 210]; ^{あまのかむたまのみこと} 「天神玉命、^{みしまのあがためし} 三嶋縣主等の祖。」 [30].

браке» с Ками-мусуби)¹ [13, с. 177; 30] (Кудзи-хонки, св. 1-й [1] Дзиндай-хонки, Ками-мусуби). Также 20-м в списке сподвижников Ниги-хаяхи-но *микото* указан Ама-но Камутама-но *микото* [имя записывается другими иероглифами] (также его звали Мимунэ-хико)² – который тоже был предком рода Кадоно-но **Камо-но агата-нуси**³ (Кудзи-хонки, св. 3-й [1], Ниги-хаяхи). Таким образом, Цуну-кори-(тама)-но *микото* и его сын – Камо-но Такэ-цуноми-но *микото* по прозвищу Ята-гарасу были потомками переселенцев с острова **Кюсю** – Ама-но Куситама-но *микото* (предка рода Мисима-но *агата-нуси*), а также Ама-но Камутама-но *микото* и Ама-но Камутама-но *микото* по имени Мимунэ-хико, которые являлись предками рода Камо-но *агата-нуси* из местности Кадоно.

Кроме того, происхождение Камо-но Такэ-цуноми-но *микото* (будущего Ята-гарасу) с острова **Кюсю** (из района Со области Химука) подтверждают сведения «Ямасиро-фудоки» (фрагмент «Камо-но *ясиро*» из св. 9-го «Сяку-нихонги»): «В “Ямасиро-но куни-но фудоки” сказано: ... Камо-но Такэ-цуноми-но *микото* – предок-ками, совершивший “схождение” из Небес[ной страны] (яп. *ама-кударимасиси*) (т. е., по мнению исследователей, вышел из страны морского народа *ама*⁴ [31, с. 157; 32, с. 58–61; 33, с. 70–71; 34; 35, р. 132; 36, с. 189–192] – С. Д.) [на земли около] горного пика Такатихо-но *минэ* в [земле] Со [области] Химука...»⁵ [пер. автора] [37, с. 1; 38; 39] (Ямасиро-фудоки, святилище Камо; Сяку-нихонги, св. 9-й, Ята-гарасу). Такая родословная делает понятным причину того, почему Камо-но Такэ-цуноми-но *микото* (будущий Ята-гарасу) оказал помощь своим землякам – Каму-ямато-иварэ-бико (государю Дзимму) и его сподвижникам, которые также были выходцами из области Химука в юго-восточном Кюсю.

2. Хронология событий

Как установили исследователи на основе анализа археологического материала (в том числе, распространения археологических объектов, связанных с топонимами северокюсюской области Ито [так называемых *мару-тимэй*]⁶ [40, с. 49–50]), в период около **245–250 годов н. э. было переселение из Северного Кюсю в Кинай**⁷ [41, с. 27, 28, 30; 40, с. 52, 54], которое Исии Ёсими связал с упоминаемым в «Кодзики», «Нихон-сёки» и «Кудзи-хонки» сказании о миграции Ниги-хаяхи-но *микото* и его сподвижников в центральную Японию. Данный исследователь датировал переселение Ниги-хаяхи-но *микото* **серединой III века** и связал с этим переселением основание **в середине III века** большого поселения **Макимуку** в центральной Японии [40, с. 52, 54]. Причём, городище Макимуку, как показали исследования археологов, было основано **выходцами из Кибид** [42, с. 35] (области, выступавшей в качестве местности для промежуточной остановки переселенцев из Кюсю при их движении в центральную Японию).

¹ 「其、高皇產靈尊ノ兒<...>次、天神玉命。【葛野ノ鴨ノ縣主等ノ祖。】」 [13, с. 177]; ср.: 「高皇產靈尊ノ兒、<...>弟、天神玉命【葛野鴨縣主らの祖です】。」 [30].

² 「【亦云、三統彦命。】」 [13, с. 211, прим.].

³ 「天神魂命、葛野ノ鴨ノ縣主等ノ祖。【亦云、三統彦命。】」 [13, с. 211, прим.].

⁴ Народ *ама* – этнонимом *ама* именовались люди, жившие в древности на морских побережьях Японии и занимавшиеся добычей продуктов моря, а также мореплаванием [31, с. 157; 32, с. 58–61]. Подробнее см.: [33, с. 70–71]. Фурута Такэхико полагал, что в начале нашей эры существовала страна **Ама-куни** (в легендах – «Небесная страна» 天國 я п. *Ама-куни*, а фактически «Морская страна народа рыбаков *ама*» 海國 я п. *Ама-куни*), центральная часть которой должна была располагаться на островах **Цусима** и **Ики**. Под контролем людей *ама* оказались также территории современных городов Фукуока и Маэбару (земли общин **На** и **Ито**) [34]; см.: [35, р. 132]. Подробнее см.: [36, с. 189–192].

⁵ 「日向ノ曾之高千穂ノ峯ニ 天降坐神、賀茂建角身命也。」 [37, с. 1; 38]; 「日向ノ曾之峯ニ 天降坐神、賀茂建角身命也。」 [12, с. 633]; 「山城の國の風土記に曰はく、『可茂の社。可茂と稱ふは、日向の曾の峯に天降(おも)りましし神、賀茂建角身命(かもたけつのみのみこと)』」 [39]; ср.: [35, р. 113].

⁶ 丸地名 яп. *мару-тимэй* – топонимы с элементом *мару* (16 топонимов): Канамару, Исимару, Оумару, Даймару, Комару, Токумару, Отомару, Фукумару, Миямару, Инумару, Усимару, Ивару, Намару, Цунэмару, Онимару и Камэмару [40, с. 49–50]. В конечный период позднего *яёй*, а именно – **в середине III века** [40, с. 52] эти топонимы появляются в **Кибид** (ныне – земли префектуры Окаяма), а также в Восточном Сэццу, Кавати и Идзуми (в землях современного столичного округа Осака) [40, с. 55, рис. 5].

⁷ 東遷 яп. *тёсэн* – досл. «перенос столицы на восток» [41, с. 27, 28, 30, рис. 4; 40, с. 52, 54].

Можно полагать, миграция Ниги-хаяхи-но *микото* и его сотоварищей из Кюсю была связана с упоминаемой в китайских династийных историях японской **смутой 247–248 годов**, когда в федерации Нюй-ван-го, после смерти правительницы Бимиху (правившей с ок. 173 по 247 гг.), развернулась борьба за власть, когда проигравшая эту борьбу группировка вынуждена была покинуть родину. А это значит, что **бегство Ниги-хаяхи** в центральную Японию произошло, видимо, уже **после этой смуты 247–248 годов** (подробнее см.: [27, с. 38–63; 28, с. 139–141; 29, с. 78–104]). Некоторые участники переселения Ниги-хаяхи-но *микото* дожили до событий Восточного похода Каму-ямато-иварэ-бико (Дзимму).

Кроме того, исследователи обратили внимание, что подробности сказания о Восточном походе Дзимму характерны для **периода перехода от бронзового века к железному веку**. Железное оружие (китайские железные мечи) появляется впервые на Кюсю примерно в **III веке н. э.** [43, с. 31]. События завоевания центральной Японии выходцами из Кюсю, по мнению большинства исследователей, находит подтверждение в **археологическом материале** и относится к **позднему периоду яёй** (т. е. к III в. н. э.) [44, р. 102; 45, с. 6; 46]. И сказание о Восточном походе Дзимму содержит подробности и факты, характерные для **конца периода яёй** [47, р. 364]. Следует обратить внимание на то, что описание географических объектов в разделах о походе Дзимму в «Кодзики», «Нихон-сёки» и «Кудзи-хонки» отражает **реалии конца периода яёй**. Учёные установили, что очертания береговой линии Осацкого залива в период яёй отличались от современной береговой линии. Море дальше вдавалось в сушу, соединяясь с ныне не существующим озером Кавати. Именно такую береговую линию описывают источники в разделах о Восточном походе Дзимму [45, с. 6; 46; 5, с. 145]:

ОЧЕРТАНИЯ ОСАЦКОГО ЗАЛИВА И ОЗЕРА КАВАТИ В КОНЦЕ ЯЁЙ

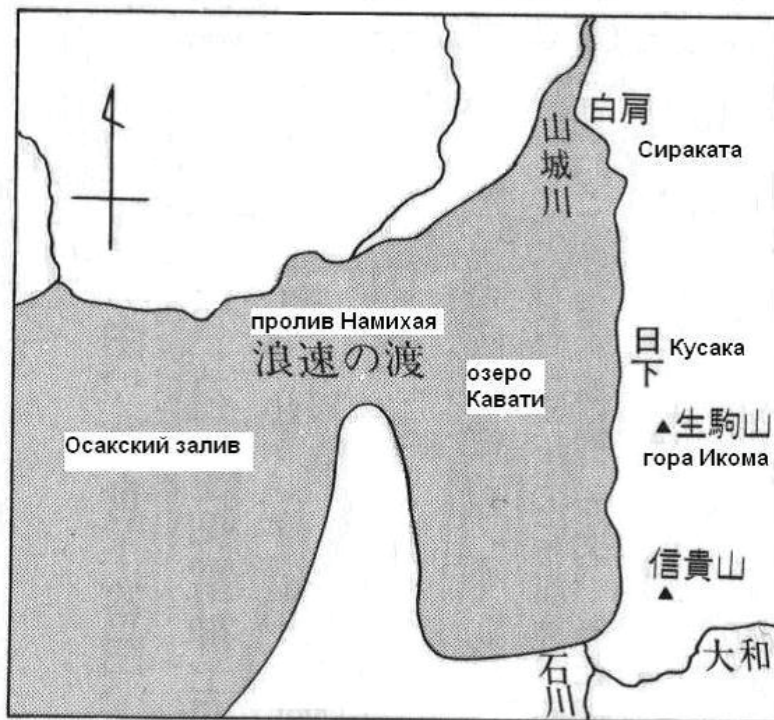


Рис. 2. Очертания береговой линии Осацкого залива в период яёй [5, с. 145].

Поэтому были сделаны интересные попытки связать предания о походе Дзимму с археологическими данными о культуре яёй на Кюсю и о культуре курганов *кофун* в Кинки (центральной Японии) ([48, с. 39]; см.: [49, р. 371–379; 50]). Учёные полагают, что народы, жившие

на северном Кюсю и изготавливавшие бронзовые мечи и копья, покорили население Кинай с его культурой бронзовых колоколов *дбтаку*. Таким образом, учёные придерживаются точки зрения, что государство Ематай (яп. Яматай), о котором говорится в китайской династийной истории «Вэй-чжи», находилось на северном Кюсю, а затем его войско предприняло большой военный поход на восток, в Кинай, что и нашло отражение в цикле мифов о Восточном походе Дзимму [8, с. 102].

На рубеже III–IV веков происходит смена двух локальных культур бронзы (*яёй*) [в юго-западной и в центральной Японии] единой культурой раннего железного века (*кофун*) при характерном единообразии предметов **северокюсюского** происхождения у верхнего слоя общества [51, с. 108–109]. Такие археологические результаты прямо говорят о факте завоевания центральной Японии выходцами с острова Кюсю. Изменения на рубеже III–IV веков наблюдаются не только в культовом ритуальном комплексе, но и в системе захоронений. Знать начинают хоронить в курганах, в которых изменяется и способ захоронения, и погребальный инвентарь (см.: [52, с. 201–202; 53, с. 398; 54, с. 44; 43, с. 36–37; 55, с. 140]). Археологи установили, что шесть **древнейших** курганных захоронений начального периода Ямато [44, р. 114], находившиеся у подножия горы Мива (района зарождения государства Ямато), построены **между 250 и 350 годами** [44, р. 116–117; см.: 56, С. 39]. Захоронение *Каму-ямато-иварэ-бико* – это могильный курган (яп. *мисасаги*) на северо-восток от горы Унэби – на вершине отрога Каси (см.: [56, с. 273; 57, с. 51; 15, р. 137], относящийся к курганам **раннего железного века (IV в. н. э.)** (Нихон-сёки, св. 3-й, Дзимму, 76-й год пр.; Nihongi¹, III, 35; Кодзики, св. 2-й, Дзимму; Kojiki², II, LIV [58]; Кудзи-хонки, св. 7-й [1], Дзимму, 76-й год пр.). Айвэн Хисао Кандзаки указывает, что период Ямато (связанный с культурой *кофун*) начался **приблизительно в 300 году н. э.**³ [59, р. 3; 60; 61]. И действительно, большинство исследователей, основываясь на анализе археологического материала, культурологических данных и подробностях похода в изложении «Нихон-сёки», «Кодзики» и «Кудзи-хонки», датируют завоевание Кинай людьми из Кюсю **рубежом III–IV вв. н. э.**, но не ранее [51, с. 108, 65; 62, с. 10; 63, с. 15; 42, с. 36; 43, с. 31–32; 64].

Из всего вышесказанного следует, что предки Камо-но Такэ-цуноми-но *микото* по прозвищу Ята-гарасу жили в середине – второй половине III века, а сам Камо-но Такэ-цуноми-но *микото* (Ята-гарасу) действовал **в конце III – начале IV веков** [испр. хрон.].

3. Сведения источников о Ята-гарасу

3.1. Ята-гарасу в царствование государя Дзимму

По сообщению «Нихон-сёки», Восточный поход Дзимму длился шесть лет ([9, с. 191]) в течение семи циклических годов: с конца 51-го по начало 57-го годов цикла. В конце III века н. э. период с 51-го по 57-й годы цикла приходится на **294–300 годы** [65, с. 91–92]. Как указывают исследователи, именно в период **с середины 294 по 300 годы** в «Самкук-саги» никаких упоминаний о японцах нет [62, с. 10] (последний набег случился *летом* 294 года, а позднее *осенью* 294 года [испр. хрон.] начался Восточный поход Дзимму). Именно в период **с 295 по 300 годы** (по «Самкук-саги») прекращаются набеги *вожэнь* на Корею [51, с. 109]. Таким образом, хотя в корейских источниках прямых указаний на время Восточного похода Дзимму нет, тем не менее, по всей видимости, **косвенные свидетельства обнаруживаются** ([61, с. 182]; см. также: [64]).

В год *цутиноэ-ума* (55-й год цикла) (**298 год** [испр. хрон.]) (Нихон-сёки, св. 3-й, Дзимму, год *цутиноэ-ума*; Nihongi, III, 10–24). В этом году войска пришельцев, придя в область Кумано, оказались в тяжёлом положении: старший брат Дзимму – Ицусэ-но *микото* был убит; другой брат – Инахи-но *микото* ушёл в Силла [17, с. 148; 18, с. 185; 66, р. 38; 67, с. 63] (Синсэн-сёдзи-року, св. 5-й, [185] Сираки); а третий брат – Микэ-ири-но *микото* отправился в страну Токоё-но *куни* [9, с. 180], под которой, как выяснилось, понимались земли Янь на полуострове Ляодун

¹ Цит. по: [15].

² Цит. по: [58].

³ [59, р. 3]. Подробнее о хронологии см.: [60; 61].

в Китае [68, с. 152] (Синсэн-сёдзи-року, св. 21-й, Токоё-но мурадзи; св. 23-й, Токоё-но мурадзи; св. 28-й, Токоё-но мурадзи). Возможно, братья Дзимму, в трудной ситуации отправились искать внешнеполитическую и, возможно, военную поддержку в Китае и Южной Корее.



Рис. 3. Государь Дзимму в Восточном походе (Адати Гинко. «Дзимму-тэнно тои сэйто». XXIV год Мэйдзи (1891). Цветная гравюра на дереве [69]).

Государем Дзимму было принято решение из Кумано двинуться пешком во внутренние районы центральной Японии [9, с. 181]. Однако без проводника пройти в долину Нара пришлые не смогли. Среди местных людей нашёлся **человек** [22; 5] по имени Камо-но Такэ-цуноми-но *микото*, получивший в последствии прозвище *Ята-гарасу* (по сообщению «Кодзики», к Дзимму его, якобы по воле богов, прислал Такакурадзи из области Кумано [см.: 8, с. 37; ср.: 9, с. 181; 70, с. 176]). В связи с этим, в «Ямасиро-фудоки» (фрагмент «Камо-но *ясиро*» из св. 9-го «Сяку-нихонги») сообщается: «...Камо-но Такэ-цуноми-но *микото* перед Каму-ямато-иварэ-бико [государем Дзимму] встал...»¹ [пер. автора] (Ямасиро-фудоки, святилище Камо; Сяку-нихонги, св. 9-й, Ята-гарасу). Именно Ята-гарасу в трудный для войска Дзимму момент указал пути через горные перевалы. В Предисловии Ё-но Ясумаро в «Кодзики» (что процитировано также в 9-м свитке «Сяку-нихонги») сказано: «... Большой ворон (др.-яп. *опо-карасу*) указал путь (др.-яп. *митипику*) в Ёсино»² [пер. автора] (Кодзики, Предисловие, 8; Сяку-нихонги, св. 9-й, Ята-гарасу). Об этом же кратко сказано в «Исэ-фудоки»: «...Селение Кумано-но *мура* области Кии-но *куни*. Тогда, за Коганэ-но *карасу* (досл. “золотым вороном”), указывавшем путь (т. е. за проводником Такэ-цуноми-но *микото* – С. Д.), последовали...»³ [пер. автора] [71, с. 33; 72; 73] (Исэ-фудоки, фрагмент «Название области Исэ» из св. 1-го «Манъёсю тёсяку»). Считается, что Такэ-цуноми-но *микото* в облике ворона Ята-гарасу сопровождал Дзимму в Ямато [10, с. 411, п. 102; см.: 26, р. 4].

Об этом событии говорится в «Когосёи» и 2-м свитке «Дзиннё-сётёки». «Дальний предок [рода] Камо-но *агата-нуси* [по прозвищу] Ята-гарасу, имел честь служить проводником госу-

¹ 「神倭石余比古之御前 立上坐。」 [37, с. 1; 12, с. 633; 38]; 「...賀茂建角身命(かもたけつののみみこと)、神倭石餘比古(かむやまといはれひこ・神武天皇)の御前に立ちまして...」 [39].

² 「...大鳥導^レ於吉野。」 [5, с. 18; 8, с. 30; 12, с. 633].

³ 「...紀伊國ノ熊野村。于時、隨^レ金鳥之導...」 [71, с. 33; 72]; 「...紀伊の國の熊野の村...時に、金(こがね)の鳥の導きの隨(まにま)に中州(なかつくに)に入りて、菟田の下縣に到りき。」 [73].

дерева экипажа (яп. *син-га*).¹ Было явлено счастливое предзнаменование² [на] тропинках [района] Уда – необъяснимым [образом] тут же проявилось, не было снова ветра [и] пыли»³ [пер. автора] (Когосёи, Дзимму; Kogoshūi, Jimmu [ср.: 25, р. 31]). «...Ятакарасу, далёкий предок Камо-но *агата-нуса* [явился счастливым знамением], по дороге через горы Уда, ведя повозку государя. Несчастья рассеялись, не стало нечисти» [23, с. 91] (Когосёи, Дзимму, Ята-гарасу). «Ещё “внук” Ками-мусуби-но *микото* [по имени] Такэ-цуноми-но *микото*, став [подобным] большому ворону, [государеву] войску служил проводником. Государь (*сумэра-микото*) [Дзимму] очень хвалил [его] и стал называть [прозвищем] *Ята-гарасу*» [пер. автора] [74, р. 86; см.: 7, с. 57] (Дзиннō-сётōки, св. 2-й, Дзимму, 058; Jinpō-shōtōki, I, Jimmu, 68).

В «Синсэн-сёдзи-року» о Ята-гарасу рассказано подробнее: «Когда Каму-ямато-иварэ-бико-но *сумэра-микото* (посмертное почётное имя [яп. *окурина*] – Дзимму) направился во Внутреннюю страну (*Ути-цу кун*), в горах, крутых-неприступных⁴ [и] отдалённых⁵ [путь] искал, [пока] исхаживал-ходил, дорогу потерял. Здесь “внук” Ками-мусуби-но *микото* [по имени] Камо-но Такэ-цуноми-но *микото*, переодевшись (яп. *бакэтэ*) [так, что стал] подобным (яп. *готоси*) большому (яп. *бкий*) ворону (яп. *карасу*), [в небе] парящему и летящему – повёл за собой [воинов государя], показывая путь, и, в конце концов, [Дзимму и его войско] дошли до Внутренней страны (*Ути-цу кун*). Государь (*сумэра-микото*) эту заслугу оценил, в особенности сердечно хвалил и (особо) наградил. Прозвище “Ама-но *Ята-гарасу*” с того [времени] началось»⁶ [пер. автора] (Синсэн-сёдзи-року, св. 16-й, <Тэндзин>, Камо-агата-нуса; Сяку-нихонги, св. 9-й, Ята-гарасу). В записях сказаний святилища Ята-гарасу-дзиндзя – «Ята-гарасу-дзиндзя юйсё-сё» объяснено, почему он казался похожим на большого чёрного ворона: «Такэ-цуноми-но *микото* из знатного рода (яп. *гōдзоку*) [данной] территории, нарядившись в чёрные одежды, с дерева на дерево перескакивал (яп. *тобицуцури-нагара*) [и] вёл [за собой] государя Дзимму. Государь, на этот облик (яп. *сугата*) [Такэ-цуноми-но *микото*] изволив посмотреть, прозвал [его] именем “Ята-гарасу”...»⁷ [пер. автора] (Ята-гарасу-дзиндзя юйсё-сё). Как видно из источников, речь идёт о местном жителе – знатном человеке по имени Камо-но Такэ-цуноми-но *микото* (др.-яп. Такэ-туноми-но *микото*) – выходец из Химука, который вызвался помочь своему земляку Дзимму и провёл его войско через горные перевалы. Особенности его передвижения (перепрыгивание с дерева на дерево, как это часто делали лазутчики) в совокупности с его чёрным одеянием, делавшим его, при наблюдении с земли, похожим на перелетающую с дерева на дерево большую чёрную птицу – поэтому Такэ-цуноми-но *микото* и получил от государя Каму-ямато-иварэ-бико (Дзимму) своё прозвище «вожак Ворон в восемь *та*» (*касира Ята-гарасу*).

¹ 宸駕 яп. *син-га*, кит. ч'энь-цз'я – императорская колесница, императорский экипаж [11, т. III, с. 861].

² 瑞 яп. *дзуй* / *мидзу* – ...2) счастливая примета [1, с. 397]; 瑞 яп. *дзуй*, кит. *жуй* – *суц.* 1)* скипетр (*жаловался императором местным князьям*); верительный знак полководца (*в виде яшмовой пластинки*)... 2) счастливое предзнаменование, благое знамение; счастливый, благоприятный; благовещий; благостный; чудесный [11, т. III, с. 226].

³ 「賀茂縣主ノ遠祖 八咫鳥 者、奉導^レ宸駕、顯瑞^レ菟田之徑、妖氣 既 晴、無復 風塵。」 [6, с. 368, 374].

⁴ 嶮 яп. *кэн* – неприступная круча; *кэвасий* – крутой, обрывистый [1, с. 200].

⁵ 「嶮絶」 яп. *кэн-дзэцу* – букв. «неприступные [и] отдалённые» [17, с. 172; 12, с. 633].

⁶ 「神日本磐余彦天皇【諡 神武】欲向^レ中洲之時、山中 嶮絶、跋涉、失路、於是 神魂命^レ孫 鴨武津之身命、化如^レ大鳥 翔飛、奉導、遂達^レ中洲。時 天皇 喜^レ其有功、特厚褒賞。天八咫鳥之號、從 此始 也。」 [17, с. 172; 20; 12, с. 633]; 「神日本磐余彦 天 皇 【諡は神武】 中 洲 に 向 さんとする時に、山の中、嶮絶しくして、跋みゆかむに路を失ふ。ここに、神魂命の孫、鴨建津之身命、大きな 鳥 となりて、翔び 飛び導き奉りて、遂に中洲に 達 る。天皇その功あるを嘉したまひて、特に厚く褒め 賞ふ。天 八咫 鳥 の 号は、これより始りき。」 [19]; ср.: [21, с. 190]. См.: [8, с. 109, п. 20].

⁷ 「土地の豪族の武角身命が、黒い衣をまとして木から木へと飛び移りながら神武天皇をご案内した。天皇はその姿をごらんになって、〈八咫鳥〉という称号をおつけになった。」 [4].

В результате, ведомые проводником Камо-но Такэ-цуноми по прозвищу Ята-гарасу государственные войска под командованием Хи-но *оми-но микото* (др.-яп. Пи-но *оми* – дальнего предка рода *О-томо*) и его младшего полководца – *О-кумэ-но микото*¹, военачальника большой армии, прошли через горы [9, с. 181–182; 70, с. 176–177]. Исследователи полагают, что маршрут должен был пролегать через расположенный к западу от Нигисима перевал *Окамидзака* [22].



Рис. 4. Окрестности Удано [5, с. 151].

В «Кодзики» говорится, что из Кумано войска Дзимму сначала прошли в район верховья реки Ёсино, а потом, пройдя через эту территорию, завоеватели вышли в район Уда-но симо-цу *агата* (Нижнего округа Уда) к селению (общине) Уда-но Укати-но *мура* (в местности Уда²; современный городок Удано-мати в уезде Уда префектуры Нара) [22]. В «Когосёи», 2-м свитке «Дзиннō-сётōки» и «Исэ-фудоки» сказано, что в местность Уда войско Каму-ямато-иварэ-бико (Дзимму) вывел Ята-гарасу (т. е. Такэ-цуноми-но *микото*). «Дальний предок [рода] Камо-но *агата-нуси* [по прозвищу] Ята-гарасу, имел честь служить проводником государева экипажа (яп. *син-га*) ... [на] тропинках [района] Уда...»³ [пер. автора] (Когосёи, Дзимму; Kogoshūi, Jimmu [ср.: 25, р. 31]. «...Ята-карасу, далёкий предок Камо-но *агата-нуси* ... по дороге через горы Уда, ведя повозку государя» [23, с. 91] (Когосёи, Дзимму, Ята-гарасу). Когда за Ята-гарасу, «...указывавшим путь, последовали, то вступили в [земли] Нака-цу *куни* («Сере-

¹ «Кодзики» описывает его внешний вид как человека с татуировкой вокруг глаз [8, с. 43; 58, р. 182–183, п. 20]. Многие исследователи считают, что члены корпорации *Кумэ* делали себе татуировку (но Добаси Ютака отрицает это, считая, что единственным основанием для такого толкования служит только группа песен в «Кодзики» в разделе о Дзимму [8, с. 117, п. 36]).

² См.: [8, с. 37–38].

³ 「賀茂縣主 遠祖 八咫鳥 者、奉導^レ宸駕、... 菟田之徑...」 [6, с. 368].

динной страны”) и прибыли в Нижний округ Уда (яп. Уда-но *симо-цу агата*)...¹ [пер. автора] (Исэ-фудоки, фрагмент «Название области Исэ» из св. 1-го «Манъёсю тёсяку»). За эту операцию Хи-но *оми* получил от Дзимму прозвище Мити-но *оми*² (досл. «*оми* [министр] дорог»³) (Нихон-сёки, св. 3-й, Дзимму, год *цутиноэ-ума*, 6-я луна; Nihongi, III, 11–12; Кудзи-хонки, св. 6-й [6]).

Территория округа Уда (яп. Уда-но *агата*)⁴ находилась под управлением двух братьев – *пито-но ками* (яп. *кай-суй* – досл. «больших предводителей»)⁵ [30; см.: 75, с. 112]: старшего Э-укаси и младшего Ото-укаси. По сведениям «Кудзи-хонки» (св. 10-й), до появления Дзимму в Центральной Японии, здесь, в Уда, **уже был** округ (*агата*) со своим «владыкой округа» (*агата-нуси*). Главой округа Уда-но *агата* являлся Э-укаси⁶ (Кудзи-хонки, св. 10-й [1]). Дзимму, через своего посланника (др.-яп. *тукапи*, совр.-яп. *цукаи*)⁷ *Ята-гарасу* (подобные сведения есть в «Ямасиро-фудоки»; см.: [8, с. 110, п. 20]), предложил братьям покориться без боя. Попытка мирного решения провалилась – Э-укаси обстрелял государева посланника и начал собирать войско для борьбы против Дзимму. А на случай, если большие силы собрать не удастся, начал строительство большого дворца, в котором Э-укаси готовил западню для главы завоевателей. Но его планам не суждено было сбыться. Младший брат – Ото-укаси признал власть завоевателей, выдал планы своего старшего брата. Э-укаси был убит сподвижниками Дзимму – Мити-но *оми* и Ё-кумэ [см.: 8, с. 38; 9, с. 182]. Некоторые комментаторы и переводчики сообщение о братьях Укаси в 10-м свитке «Кудзи-хонки»⁸ истолковывают как то, что Э-укаси погиб от руки своего младшего брата Ото-укаси⁹ (Кудзи-хонки, св. 10-й [1]). «Кодзики» сообщает, что Ото-укаси стал предком рода Мохитори в Уда (др.-яп. Уда-но *мопитори*) [8, с. 39; 5, с. 152, 153] (Нихон-сёки, св. 3-й, Дзимму, год *цутиноэ-ума*, 8-я луна, 2-й день; Nihongi, III, 12–13; Кодзики, св. 2-й, Дзимму; Kojiki, II, IV).

Завершив объезд местности Ёсино, Дзимму вернулся на равнину Ямато в местность Уда в окрестности горы Такакура-яма, где ему предстояло продолжить трудную борьбу с общинами центральной Японии. Н.А. Иофан подчёркивает, что в результате археологических исследований учёные пришли к выводу, что местное население Центральной Японии, отражая осаду пришельцев с Кюсю и защищая общинные святыни, укрылось на возвышенностях, где располагались алтари святилищ [43, с. 28].

По окончании Восточного похода, Такэ-цуноми-но *микото* (по прозвищу Ята-гарасу), получил награды, и, возможно, также был связан с военным делом, так как его потомки были руководителями *томори-бэ* – охранников дворца или храма [15, р. 134, п. 3], т. к. Такэ-цуноми-но *микото* (Ята-гарасу) стал также основателем рода «Кацурано-но тономори-но *агата-нуси-бу* (*бэ?*)»¹⁰ (Нихон-сёки, св. 3-й, Дзимму, 2-й год пр.; Nihongi, III, 33). В.Дж. Астон перевёл этот термин как «*агата-нуси* [местности] Кацурано (Кадоно) и Тономори-бэ» [15, р. 134] (Нихон-сёки, св. 3-й, Дзимму, 2-й год пр.; Nihongi, III, 33). В тексте источника японский термин «*тономори*» передаёт чтение двух китайских иероглифов «*чжэ-дянь*», которые переводятся как

¹ 紀伊國ノ熊野村: 「…于時、隨^レ金鳥之導、入^レ中州 而 到^レ於 菟田下縣。」 [71, с. 33; 72]; 「…紀伊の國の熊野の村… 時に、金(こがね)の鳥の導きの隨(まにま)に中州(なかつくに)に入りて、菟田の下縣に到りき。」 [73].

² См.: [9, с. 182; 70, с. 177].

³ 道臣 яп. *Мити-но оми* – букв. «*оми* [министр] дорог» [14, с. 117].

⁴ 「菟田^ノ縣」 яп. Уда-но *агата* – округ Уда [14, с. 117].

⁵ 魁帥 др.-яп. *пито-но ками*, яп. *кай-суй*, кит. *куй-шуй* – предводитель, вождь; крупный полководец [11, т. IV, с. 484; 14, с. 117].

⁶ 「宇陀^ノ縣主」 [13, с. 402]; 「宇陀県主の」 [30; 75, с. 112].

⁷ 使 др.-яп. *тукапи*, совр.-яп. *цукаи* – посланец [5, с. 150, 151].

⁸ 「誅^レ宇陀^ノ縣主兄^ヲ猾、以^テ弟^ヲ猾^ニ爲^ス建^ノ柝^ノ縣主。」 [13, с. 402].

⁹ 「宇陀県主の兄^ヲ猾^ヲを誅した弟^ヲ猾^ヲ、建^ノ柝^ノ県主としました。」 [30].

¹⁰ 葛野主殿縣主部 яп. *Кацурано-но тоно-мори-но агата-нуси-бэ* (ра) [14, с. 132].

«управляющие дворцом»¹. Последние три китайских иероглифа «сянь-чжэ-бу» можно перевести как «приказ (управление) владыки округа»². В связи с этим следует отметить, что в «Энги-сйки» (в разделе «Сёрё-сйки»), после сообщения о местах расположения курганов предков государя Дзимму (его прадеда Ниниги, деда Хико-хохо-дэми и отца Хико-нагиса-такэ) в южном Кюсю на исторической родине государя Каму-ямато-иварэ-бико (Дзимму), сообщает-ся о месте поклонения предкам государя Дзимму в центральной Японии (в местности Кацурано / Кадоно): «В прошедшие времена указанные выше [курганы были] могильными курганами (мисасаги) периода поколений предков-ками (яп. *ками-но ё*). На южной равнине (минами-но хара) у могильного кургана (мисасаги) селения Та-но мура уезда Кацурано (Кадоно) области Ямасиро-но куни (в центральной Японии – С. Д.) проводятся обряды [в честь] этих [предков]. Их район погребения (тёики)³ – с востока на запад – один *тё*⁴ [76, с. 674], с юга на север – один *тё*⁵ [77, с. 756] (Энги-сйки, Сёрё-сйки, Хико-нагиса-такэ). Возможно, что корпорация Тономори-бэ была как-то связана с охраной святилища в местности Кадоно (в центральной Японии), где осуществлялось поклонение трём предкам государя Дзимму, чьи могилы остались в южном Кюсю.

3.2. Ята-гарасу в период регентства государыни Дзингү

По сведениям «Сумиёси-ки», «в царствование государя (сумэра-микото) [Тараси-нака-цу хико, т. е. Тёая, 343–346 годы испр. хрон.] [78, с. 13–19], управлявшего территорией [государства] (яп. *гё-у* – букв. “управлявший миром”)⁷, [когда Окинага-тараси-химэ, т. е. государыня Дзингү] пошла карательным походом в две страны [народов] кума [и] со, государство Сираги-но куни (кор. Силла-куж) и других покорить изволила, установила *миякэ*⁸ [в] в западных дальних зависимых землях (западных варваров – др.-яп. *ниси-но якко*, яп. *сэйбан*)⁹...»¹⁰ [79, с. 46], в разделе «года *хиноэ-сару* (33-й цикл. знак) (ошибка вместо *хиноэ-ума*, 43-го циклического знака)¹¹ – 346 года [испр. хрон.]¹² [80, с. 73, 118–120; 78, с. 12–14] – С. Д.), 2-й луны (ошибка вместо “3-я луна”¹³ – С. Д.), день *хиноэ-но сару*¹⁴ (33-й циклический знак) (25-й день 3-й луны¹⁵ – С. Д.), [когда эта государыня] прибыть изволила в округ Ямато-но агата, покарала *цутикумо*

¹ 主殿 яп. *тоно-мори*; кит. *чжэ-дэнь* – досл. «управляющий дворцом/храмом» [14, с. 132]; где 主 яп. *ниси*, кит. *чжэ* – *суц.* 1) хозяин; *гл.* 1) возглавлять; *ведать*; *управлять*; (*словообразоват.*) 1) *предшествуя* именной морфеме, образует название должности или служебной функции; *ведать* дворцом – дворецкий [11, т. II, с. 167; т. III, с. 1056].

² 縣主部 яп. *агата-ниси-бу* / *бэ* – досл. «приказ владыки округа» [14, с. 132].

³ В тексте: 兆城 ошибка *вм.* 兆域 яп. *тёики* – досл. «район погребения»; где 兆 яп. *тё*, кит. *чжэо* – *суц.*... 3) кладбище, место погребения... 兆域 кит. *чжэо 'юй'* – кладбище; счастливое место для могилы; район (место) захоронения [11, т. IV, с. 494].

⁴ 一町 «один *тё*» = 109,09 м [76, с. 674].

⁵ 「已上 神代三陵。於山城国, 葛野郡, 田邑, 陵南原 祭之。其兆城 東西 一町。南北 一町。」 [77, с. 756].

⁶ Подробнее см.: [78, с. 13–19].

⁷ 御宇 яп. *гё-у* – *кн.* правление (*императора*) [2, т. I, с. 101]; 御宇 кит. *юй юй* – *управлять миром* [11, т. II, с. 760]; где 宇 яп. *у* – *в соч.* 1) сфера, мир [1, с. 178].

⁸ 屯倉 др.-яп. *миякэ*, совр.-яп. *тонсё*, кит. *тунь-цан* – досл. «накопительные амбары (военного поселения)»; где 屯 яп. *тон*, кит. *тунь* – *гл.* собирать, накапливать, запасать... 3) укреплять границы военными поселениями; стоять гарнизоном... *суц.* 1) деревня, поселок; 2) колония военных поселений; военное поселение [11, т. IV, с. 387].

⁹ 西蕃 др.-яп. *ниси-но якко*, яп. *сэйбан*, кит. *сйфань* – ... 1) западные земли, западные области... [11, т. II, с. 701]; где 蕃 яп. *бан*, кит. *фань*, *фань* – 1) *ист.* дальние вассальные земли; окраины... 2) *уст.* ...туземцы, варвары... 3) *уст.* иностранцы [11, т. II, с. 657].

¹⁰ 「...御宇天皇, 御世, 誅之於熊襲, 二國, 新羅國等, 平賜、成之西蕃, 屯倉。」 [79, с. 46].

¹¹ 丙申年 год *хиноэ-сару* (33-й год цикла) – ошибка *вм.* 丙午年 год *хиноэ-ума* (43-й год цикла), т. е. 346 год [испр. хрон.], когда по сведениям корейских источников («Самгук-саги» и «Тонгук-тхонгам») произошло вторжение японцев в Силла.

¹² В результате сопоставления сведений японских и корейских источников удалось установить, что события Корейского похода государыни Окинага-тараси-химэ (Дзингү) и, после него, основания святилища Сумиёси произошли в 346 году [80, с. 73, 118–120; 78, с. 12–14].

¹³ См.: [9, с. 265].

¹⁴ Видимо, циклическое обозначение дня 丙申 *хиноэ-но сару* было ещё также ошибочно указано как 丙申年 год *хиноэ-сару* вместо циклического года 丙午年 *хиноэ-ума*.

¹⁵ См.: [9, с. 265].

Нацуха (др.-яп. *тутикумо* Натупа), убила Табура-цу химэ (др.-яп. Табура-ту пимэ)»¹, в событиях этого времени принял участие сам Ята-гарасу, а также его дети (сыновья) (Сумиёси-ки, Санка хё-ки хонки, Дзингү).



Рис. 5. Государыня Дзингү [81].

Тогда Великим божеством Сумиёси государыне Окинага-тараси-химэ (Дзингү) было обещано (видимо, устами его жреца) покорение новых земель в центральной Японии. Судя по сообщению «Сумиёси-ки», Ята-гарасу был ещё жив и принял некоторое участие в основании святилища Сумиёси в 346 году [испр. хрон.]. Тогда ему должно было быть около 66 лет².

Как утверждают «Сумиёси-ки», идеологическую поддержку в подчинении центральной Японии государыня Окинага-тараси-химэ (Дзингү) получила от жрецов культа тройного божества Сумиёси, в ответ на что потребовало создания нового святилища своего культа. «Великое божество [Сумиёси]-*ōками* изволило наставлять, провозгласив [уставами жрецов]: “В великом государстве, государь (яп. *сумэра-микото*) берёт на себя ответственность (назначает на должность) по [своему] августейшему желанию (воле) (др.-яп. *ми-кокоро*, совр.-яп. *гё-и*)³, [на] великой горе [я, великое божество Сумиёси] поступаю по своему собственному желанию”. Следуя [этому] желанию, [жрецы] хотели спросить, [что именно] изволит [божество Сумиёси], [чтобы люди] имели честь передать [ему в его владение]. [Тогда] ещё [великое божество Сумиёси] изволило торжественно обещать, объявив [уставами жрецов]: “Висящие тучи, [падающая] ледяная крупа (град) (яп. *арарэ*), мгла (яп. *касуми*), что заволокла [небо] – в качестве границ

¹ 「丙申[午]年、二[三]月、丙申。至^レ山門縣賜、誅^レ土蜘蛛(蜘蛛)夏羽、田油津女^ヲ殺。」 [79, с. 46].

² Ята-гарасу фигурирует в событиях года *цүтиноэ-ума* (298 года [испр. хрон.]). Если в 300 году [испр. хрон.] ему было около 20 лет, то в 346 году он должен был быть в возрасте не менее 66 лет.

³ 「任御意^ニ」 яп. *нин гё-и-ни* – досл. «по вашей августейшей воле (желанию)»; где 御意 др.-яп. *ми-кокоро*, совр.-яп. *гё-и* – *почт.* ваша воля (желание, мнение, удовольствие) [76, с. 124; 2, т. I, с. 99]; ср.: 任意 яп. *нинъи-ни* – по своему желанию (усмотрению; по собственной воле; как угодно) [76, с. 408].

(пределов – др.-яп. *сакати*) [своего владения я, великое божество Сумиёси] объявило. Поклянитесь нести обязанность (др.-яп. *укэпикитори-мотитэ*)¹ [и поднести мне] эти чистые (яп. *кэцудзё*), целомудренные и величественные деревья *сакаки* (букв. “деревья горных склонов”)² [и] *куроки* (букв. “чёрные деревья”)³, местные полезные растения и сельскохозяйственные культуры (яп. *домё*), местную продукцию (яп. *досан*), плоды тыквенных растений [и] бескосточковые плоды (яп. *кусаноми*)⁴ [а также бахчевые культуры (яп. *ури*, прежде всего, дыни и тыквы)⁵], и прочее. [Если], проведя обряд религиозного очищения (яп. *ими*), принесёте в жертву (яп. *мацураба*) мне, [великому божеству Сумиёси, эти вещи], [в количестве (?)] подобно тому как поднимаются утренний туман (яп. *асагири*) [и] вечерний туман (яп. *югири*), [то] госпожа⁶ (?) государя (яп. *сумэра микото-но кими*) будет подобна не ушедшей далеко⁷ тени владыки (государя) (т. е. умершего Тараси-нака-цу хико [Тюая, 343–346 годы испр. хрон.] – С. Д.) [?], [то, что] называется моей милостивой душой (яп. *ниги-митама*), будет защищать [государыню] (яп. *мамори-хёдзири*) ночной охраной (яп. *ёру-но мамори*) [и] дневной охраной (яп. *хиру-но мамори*), в государстве Поднебесной также (яп. *амэносита-но кокка мо*) спокойствие охранять будет (др.-яп. *мамори-матураму*, яп. *сюго-суру*). [Если] когда [кто-либо] будет незаслуженно жаждать завладеть [троном] (др.-яп. *микáдо-катабукуру*, совр.-яп. *кию-суру*)⁸, будет замышлять заговор [измены] (яп. *хакаригото*) и мятеж (яп. *мухон*)⁹, подобным образом хорошо проведите обряд религиозного очищения и поднесите жертвоприношения мне [великому божеству Сумиёси] – [и] не обагрится кровью клинок, [но] непременно [изменники] будут схвачены и сполна наказаны (казнены)”, – [так рекло]. Тогда [человек по прозвищу] **Ята-гарасу** доложил, говоря: “Висящие тучи, снежная крупа (яп. *арарэ*), мгла (яп. *касуми* – туманы) [такие, что] весну и осень (*обр. в знач.*: четыре времени года)¹⁰ не определить; семь раз, облетая, [тучи] обходят [эту] землю. Название [этой] земли [следует] спросить, установить и доложить [государыне]”, – [так] доложил, проверив, имея честь решить [данный вопрос] (?)»¹¹ [пер. автора] [79, с. 46; 82; 83] [Сумиёси-ки, Санка хё-ки хонки, Дзингү].

Если только это не ошибка составителей «Сумиёси-ки», получается, что человек по прозвищу Ята-гарасу жил ещё в 346 году [испр. хрон.] (в год Корейского похода государыни Окинага-тараси-химэ [Дзингү, 347–389 годы испр. хрон.], который в корейских источниках датируется 346 годом)¹² [84, с. 107–108; 85, с. 47; 86, кн. 2, с. 10; 87, с. 16; 88, с. 38, 37; 89, р. 135; 90,

¹ 「誓持」 др.-яп. *укэпикитори-моту* – досл. «поклоняться нести (расходы, обязанности)» [79, с. 46].

² 坂木 яп. *сакаки* – записано фонетически название синтоистского священного дерева 榊 «дерево сакаки» (*этимология*: 栄木 «дерево процветания, благоденствия»), обычно клейёра японская, *Cleyera ochracea* [2, т. II, с. 20].

³ 黒木 яп. *куроки* – 1) неокорённые брёвна (с неснятой корой); 2) разг. чёрное дерево [2, т. I, с. 519]; 3) то же, что 黒檀 яп. *кокутан* – чёрное (эбеновое) дерево, *Diospyros ebenum*.

⁴ 蒴 яп. *ури*, *кусаноми*; кит. *лэ* – плоды тыквенных растений; бескосточковые плоды [11, т. III, с. 617].

⁵ 瓜 яп. *ури* – бахчевые (*гл. обр.* дыня, тыква); дыня; *общее название бахчевых культур* (дыня, тыква, арбуз, огурец и т. п.) [1, с. 398; 2, т. II, с. 365].

⁶ 君 яп. *кими*, кит. *цзюнь* – 1) государь, владетельный князь; сюзерен; глава, правитель; владыка; ... 3) мать; матрона, госпожа [11, т. II, с. 436].

⁷ 不離 яп. *фури*, кит. *бүли* – 1) не отходить от ...; недалеко [11, т. IV, с. 586].

⁸ 覬覦 яп. *кию-суру* – *уст.* необоснованно претендовать на что-л., метить (на должность и т. п.), жаждать возвыситься [2, т. I, с. 437]; ср.: 覬覦 кит. *цзй-йюй* – *гл.* надеяться получить незаслуженное; зариться на непопавшее [11, т. IV, с. 459].

⁹ 謀叛 яп. *мухон* – мятеж; заговор [76, с. 382; 2, т. I, с. 643].

¹⁰ См.: [11, т. II, с. 578].

¹¹ 「大神 詔宣賜:『大國者、天皇、任御意、大山者、任己意。』隨^レ願、乞所奉寄賜也。亦 誓宣賜:『懸雲霰^ヲ、為^レ疆宣了。誓持^ニ此潔淨 操嚴 坂木・黒木、土毛・土産、蒴[瓜]等^ヲ、齋祀^ニ於 吾、如^レ朝霧夕霧起。天皇君 如^レ不離主影、稱^ニ我和魂、奉^ニ護夜護晝護、天下、國家同 平安守護。覬覦^ニ謀、為^ニ謀叛 時、如^ニ斯好齋祀吾、不血^ニ刃、必舉足誅。』時 八咫鳥 申云:『懸雲霰、春秋不定、七迴飛巡^ニ地。地名 問定申』、申點奉定。」 [79, с. 46; 82; 83].

¹² См.: [84, с. 107-108]; 「三十七年。倭兵 奔至...」 – Самкук саги, Силла-понги, л. 92, столб. 1 [85, с. 47; 86, кн. 2, с. 10]; 「丙午... 倭 寇^ニ新羅...」 [87, с. 16; 88, с. 38, 37; 51, с. 24, 110; 43, с. 24; 89, р. 135]. Подробнее см.: [90, с. 160–167; 91, с. 8–65].

с. 160–167; 91, с. 8–65] (Самгук-саги, летописи Силла, Хыльхэ, 37-й год пр. [346 г.]; Тонгук-тхонгам, св. 4-й, год *пён-о* [346 г.]).

Далее в этом же разделе «Сумиёси-ки» рассказано о детях Ята-гарасу, которые, судя по всему, жили во времена правительницы Окинага-тараси-химэ (государыни Дзингү). «Ещё [государыня Окинага-тараси-химэ (Дзингү)] приказала людям, жившим у [горы] Мива¹, охранять распределение воды (влагу)² (?).³ Тогда **сыновья Ята-гарасу** собрались у вершины [горы] Асу-ми-минэ [и] оттуда так на ней шумели (*нару*). [Отсюда] на востоке – пик Ямато-минэ; на юге – дорога Мисо-но *мити*, река Такэгава; на западе – общественное поле (яп. *кōдэн*); на севере – источник Тама-и, река Ямато-гава, дорога к пику Хита-минэ. [Местность] назвали Наруса (“Шуметь излишне”). [В соответствии с этим, [если] с данного [места на горе] внутрь сказать (односложное) слово (яп. *дзи*)⁴ – [то] внизу будут раздаваться звуки, [подобные] крикам ворон, похожие на [слова] местного говора (яп. *намари* – диалекта)]»⁵ [пер. автора] (Сумиёси-ки, Яма-гава хō-ёри хонки, Ята-гарасу). Таким образом, Ята-гарасу (видимо, уже в очень преклонном возрасте), а также его дети (сыновья) жили в начале правления государыни Окинага-тараси-химэ (Дзингү, 347–389 годы [испр. хрон.]; подробнее см.: [78; 92, с. 174–180]).

Заключение

Таким образом, сказание о Ята-гарасу, изначально было сказанием о земляке и сподвижнике основателя династии и государства Ямато – Каму-ямато-иварэ-бико (государя Дзимму) по имени Камо-но Такэ-цуноми-но *микото* (сына Цуно-кори-(тама)-но *микото*), т. е. о знатном человеке, происходившем из юго-восточного Кюсю (из района Со области Химука) и ещё до времени Восточного похода государя Дзимму поселившегося в центральной Японии. Такэ-цуноми-но *микото* (Ята-гарасу) стал предком людей кланов Камо-но *агата-нуси* и Камо-*агата-нуси*, дальними предками которых являлись Ама-но Куситама-но *микото* и Ама-но Камутама-но *микото* по имени Мимунэ-хико (сподвижники Ниги-хаяхи в его переселении из Кюсю в Кинай в середине III века н. э.).

Своё прозвище «вожак Ята-гарасу» (яп. *касира Ята-гарасу*, которое можно истолковать как «вожак, [подобный мифическому] вóрону Ята-гарасу») Камо-но Такэ-цуноми-но *микото* получил от государя Камо-ямато-иварэ-бико (Дзимму) за внешнее сходство с вороном, когда он, ведя войско завоевателей во внутренние районы Ямато через горные перевалы (в 298 году [испр. хрон.]), переодевшись в чёрную одежду, перепрыгивал с дерева на дерево (как действуют лазутчики).

Такэ-цуноми-но *микото* (Ята-гарасу), видимо, дожил до времени Корейского похода государыни Окинага-тараси-химэ (Дзингү) 346 года [достигнув возраста около 66 лет].

Установлено, что сведения о человеке Такэ-цуноми-но *микото*, в связи с его прозвищем «Ята-гарасу» («Ворон в восемь *та*»), в силу недопонимания и искажений в последующие времена превратились в сказочное предание о некоем огромном трёхногом «Золотом вороне», который летел перед войском государя Дзимму, показывая ему дорогу во внутренние районы центральной Японии – что является искажением первоначальной информации.

¹ 「亦 令^レ住三輪人 鎮守^ル 水分。」 [79, с. 47; 82; 83].

² 水分 яп. *мидзу-о вакацу* – досл. «воду распределять»; ср.: 水分 яп. *суйбун*, кит. *шуй² ф²эн (ф²эн) – 1*)... влажность; влага... содержание влаги (воды) [11, т. III, с. 808; 76, с. 547].

³ 鎮守 яп. *тиндзю*, кит. *чжэньшю²* – уст. охранять; нести военно-полицейскую охрану [местности] [11, т. IV, с. 665].

⁴ 字 яп. *дзи*, кит. *цз²ы – суц. 1*)... [односложные] слово... [11, т. III, с. 5].

⁵ 「時 八咫鳥, 子等、奉寄^ル 吾住嶺、自^レ斯此内 鳴。東 倭岑。南美曾、道、竹川。西 公田。北 玉井、倭川、比太岑(北太峯)道。鳴差(羌)申。【此從^レ自^レ此内 云^レ字、下^レ鳥鳴音 如^レ訛。】」 [79, с. 47; 82; 83].

Литература

1. Фельдман-Конрад Н. И. Японско-русский учебный словарь иероглифов. – Москва : Русский язык, 1977. – 680 с.
2. Большой японско-русский словарь. – Москва : Русский язык – Живой язык, 2000. – Т. I. – 824 с.; Т. II. – 920 с.
3. Император Дзимму [Электронный ресурс]. URL : https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/6/6b/Emperor_Jimmu.jpg/389px-Emperor_Jimmu.jpg (дата обращения : 27.05.2022).
4. 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 : 27.05.2018). (На япон. яз.)
5. Кодзики 古事記 (из серии «Нихон котэн бунгаку дзэнсю» 日本古典文学全集). – Токио 東京 : Сёгаккан 小学館, 2001. – 464 с. (На япон. яз.)
6. Когосёи 古語拾遺 // Когосёи синтё: кётэй 古語拾遺新註 校訂. – Токио 東京 : Ё-окаяма сётэн 大岡山書店, 1928. – 732 с. (На япон. яз.)
7. Дзиннб-сётёки 神皇正統記, св. 1-й – 3-й // Дзиннб-сётёки хёсяку 神皇正統記評釈 («Дзиннб-сётёки с комментариями»). – Токио 東京 : Мэйдзи-сёин 明治書院, 1925. – 4, 304 с. (На япон. яз.)
8. Кодзики: Записи о деяниях древности, свитки 2-й и 3-й / перевод Л. М. Ермаковой и А. Н. Мещерякова. – Санкт-Петербург : Шар, 1994. – Т. II. – 256 с.
9. Нихон-сёки : Анналы Японии / перевод Л. М. Ермаковой и А. Н. Мещерякова. – Санкт-Петербург : Гиперион, 1997. – Т. I. – 496 с.
10. Синто: путь японских богов. – Санкт-Петербург : Гиперион, 2002. – Т. II. – 496 с.
11. Большой китайско-русский словарь / под редакцией И. М. Ошанина. – Москва : Наука, 1983. – Т. I. – 552 с.; Т. II. – 1100 с.; Т. III. – 1104 с.; Т. IV. – 1062 с.
12. Сяку-нихонги 釋日本紀 // Кокуси-тайкэй 國史大系. – Токио 東京 : Кэйдзай дзасси-ся 經濟雜誌社, 1901. – Т. 7. – С. 509–934. (На япон. яз.)
13. Сэндай кудзи-хонки 先代舊事本紀 // Кокуси-тайкэй 國史大系. – Токио 東京 : Кэйдзай дзасси-ся 經濟雜誌社, 1901. – Т. 7. – С. 171–418. (На япон. яз.)
14. 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.)
15. Nihongi : Chronicles of Japan from the earliest times to A.D. 697 / Transl. by W. G. Aston. – London : Allen, 1956. – Part I. – 407 p. (На англ. яз.)
16. Ермакова Л. М. Когда раскрылись Небо и Земля: миф, ритуал, поэзия ранней Японии : в 2 т. Т. II : Переводы. – Москва : Наука – Вост. лит-ра, 2020. – 591 с.
17. Синсэн-сёдзи-року 新撰姓氏録 // Гунсё руйдзё 群書類従. Вып. 16-й 第十六輯. – Токио 東京 : Кэйдзай дзасси-ся 經濟雜誌社, 1902. – С. 128–219. (На япон. яз.)
18. 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.)
19. Синсэн-сёдзи-року 新撰姓氏録, св. 16-й // 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 : (На япон. яз.) URL : <http://www.h4.dion.ne.jp/~munyu/sujroku/20syouji.htm> (дата обращения : 27.05.2018). (На япон. яз.)
20. Синсэн-сёдзи-року, св. 16-й // Цит. по : 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 : 27.05.2018). (На япон. яз.)
21. Синсэн сёдзи-року (Вновь составленные списки родов), 815 г. // Синто: путь японских богов. Т. II. – Санкт-Петербург : Гиперион, 2002. – С. 177–193.
22. Уда-но Каги-ни сигивана хару 菟田の高城に鳴巽張る [Электронный ресурс]. URL : <http://www.max.hi-ho.ne.jp/m-kat/nihon/1-5udanotakagi.htm> (дата обращения : 27.05.2018). (На япон. яз.)
23. Когосёи // Синто: путь японских богов. Т. II. – Санкт-Петербург : Гиперион, 2002. – С. 84–100.
24. Когосёи 古語拾遺 // Когосёи кёги 古語拾遺講義 (лекции по «Когосёи»). – Осака 大阪 : Бунъёдбдзёхан 文陽堂藏版, 1893. – 344 с. (На япон. яз.)

25. Kogoshūi : Gleanings from Ancient Stories / Transl. by Genchi Katō and Hikoshirō Hoshino. – Tokyo : Meiji Japan Society, 1926. – Pp. 15–54. (На англ. яз.)
26. Engi-shiki: Procedures of the Engi Era. VI–X books. Vol. II. – Tokyo : Sophia University Press, 1972. – 190 p. (На англ. яз.)
27. 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. Серия Эпосоведение. – 2020. – № 2. – С. 38–63. – DOI : 10.25587/z6009-7265-9954-k.
28. Суровень Д. А. 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 (тезисы доклада) // II Сибирский форум фольклористов к 90-летию со дня рождения А. Б. Соктоева, основателя серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока», 18–20 октября 2021 г., Новосибирск : Тезисы докладов. – Новосибирск : Алеспресс, 2021. – С. 139–141.
29. Суровень Д. А. 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) // Вестник Северо-Восточного федерального университета. Серия Эпосоведение. – 2021. – № 1. – С. 78–104. – DOI : 10.25587/y9740-5877-9395-z.
30. Кудзи-хонки, в 10-ти свитках 舊事本紀. 全十卷 // Сэндай кудзи-хонки, св. 1-й – 10-й 先代舊事本紀 [Электронный ресурс]. URL : https://miko.org/~uraki/kuon/furu/text/sendaiukuji/sendaiukuji_top.htm (дата обращения : 27.05.2018). (На япон. яз.)
31. Ермакова Л. М. Речи богов и песни людей: ритуально-мифологические истоки японской литературной эстетики. – Москва : Вост. лит-ра, 1995. – 272 с.
32. Косарев В. Д., Соколов А. М. Ама Японии и другие «народы моря». От истоков до XXI века. – Санкт-Петербург : МАЭ РАН, 2017. – 680 с.
33. 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. Серия Эпосоведение. – 2018. – № 3. – С. 63–91. – 10.25587/SVFU.2018.11.16941.
34. Furuta Takehiko. The truth of Descent from Heaven [Электронный ресурс]. URL : <http://www.furutasigaku.jp/efuruta/kourine/kourine.html> (дата обращения : 27.05.2018). (На англ. яз.)
35. Akima Toshio. The myth of the Goddess of the Undersea World and the Tale of Empress Jingū's subjugation of Silla. *Japanese journal of religious studies*. – 1993. – № 20/2-3. – Pp. 95–185. (На англ. яз.)
36. Суровень Д. А. Ранняя форма государства и первые политические объединения в древней Японии // Проблемы истории общества, государства и права : сборник научных трудов. Вып. 6 / главный редактор А. С. Смыкалин. – Екатеринбург : Уральский государственный юридический университет, 2019. – С. 110–268.
37. Кофудоки ицубун 古風土記逸文 / составитель Курита Хироси 編纂者 栗田 寛. – Токио 東京 : Дай-нихон дзусё кабусики-сякай 大日本圖書株式会社, 1898. – Ч. I 卷之上. – 22, 80 с. (На япон. яз.)
38. Ямасиро-но кун-но фудоки ицубун 山背國風土記逸文 из кн.: Син-нихон котэн бунгаку дзэнсё ю «фудоки» 新日本古典文學全集 『風土記』 [Электронный ресурс]. URL : <http://miko.org/~uraki/kuon/furu/text/fuudo/itubun/itubun01.htm#yamasiro> (дата обращения : 27.05.2018). (На япон. яз.)
39. Ямасиро-но кун-но фудоки ицубун 「山城國風土記」逸文 [Электронный ресурс]. URL : <http://homepage2.nifty.com/toka3aki/geography/fudoits1.html> (дата обращения : 27.05.2018). (На япон. яз.)
40. Исии Ёсими 石井 好. Онкё кōгаку-но кантэн-кара мита дзёдай тимэй (Ито-но Мару-тимэй)-но дэмпа-но кэнкё 音響工学の観点からみた上代地名(伊都の丸地名)の伝播の研究 // Кэнкё киё 研究紀要 (Тōкё торичу бōкū кōгё кōто сэммон гаккō дэнси кōгакука 東京都立航空工業高等専門学校電子工学科). – 1999. – № 36. – С. 49–64. (На япон. яз.)
41. Исии Ёсими 石井 好. Дзёдай тимэй дэмпа-ни кан-суру сүти дзиккэн : Тōсэн-сэцу-но сэйтōсэй 上代地名伝播に関する数値実験 : 東遷説の正当性 // Кэнкё киё 研究紀要 (Тōкё торичу бōкū кōгё кōто сэммон гаккō дэнси кōгакука 東京都立航空工業高等専門学校電子工学科). – 2000. – № 37. – С. 27–38. (На япон. яз.)
42. Светлов Г. Е. Колыбель японской цивилизации. Нара: история, религия, культура. – Москва : Искусство, 1994. – 271 с.
43. Иофан Н. А. Культура древней Японии (до VIII века н. э.). – Москва : Наука, 1974. – 261 с.

44. The Cambridge history of Japan: Ancient Japan. Vol. I. – Cambridge-New York : Cambridge University Press, 1993. – 602 p. (На англ. яз.)
45. Ито Ёсиаки 伊東 義彰. Дзимму-га кита мити 神武が来た道. – Хигаси-басака 東大阪 : Фурута сигаку-но кай 古田史学の会, 2005. – 68 с. (На япон. яз.)
46. Фурута Такэхико 古田 武彦. Дзимму-каё-ва ики-каэтта 神武歌謡は生き返った [Электронный ресурс]. URL : <http://www.furutasigaku.jp/jfuruta/jimmuj.html> (дата обращения : 27.05.2018). (На япон. яз.)
47. Metevelis Peter [пец на] : Hiraizumi Kiyoshi 平泉澄. The Story of Japan. Vol. 1 : History from the Founding of the Nation to the Height of Fujiwara Prosperity / transl. by Sey Nishimura and committee. – Ise City, Japan : Seisei Kikaku, 1997. – viii + 219 + xi pages. *Asian folklore studies*. – 1998. – Vol. 57/2. – Pp. 363–366. (На англ. яз.)
48. Ермакова Л. М. «Нихон-сёки» – культурный полицентризм и выбор культуры // Нихон-сёки: Анналы Японии. Т. I. – Санкт-Петербург : Гиперион, 1997. – С. 5–70.
49. Barnes Gina L. Paddy field archaeology in Nara, Japan. *Journal of field archaeology*. – 1986. – Vol. 13. – № 4. – Pp. 371–379. (На англ. яз.)
50. Barnes Gina L. State formation in Japan : Emergence of a 4th-century ruling elite. – London-New York : Routledge Taylor & Francis Group, 2001. – xxi, 261 p. (На англ. яз.)
51. Воробьев М. В. Япония в III–VII веках. – Москва : Наука, 1980. – 344 с.
52. 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.)
53. Деопик Д. В., Крюков М. В. Древнеяпонские государства // История древнего Востока / под редакцией В. И. Кузищина. – Москва : Высшая школа, 1988. – С. 396–398.
54. Нихон-но кэнгоку 日本建国. – Токио 東京 : Тёкё-дайгаку сюппанкай-кан 東京大学出版會刊, 1957. – С. 1–216. (На япон. яз.)
55. Уэда Масааки 上田 正明, Мори Кёити 森 浩一, Ямада Мунэмуцу 山田 宗睦. Нихон кодай-си 日本古代史. – Токио 東京 : Тикума сёбо 筑摩書房, 1980. – 337 с. (На япон. яз.)
56. Мацумото Сэйтё 松本 清張. Сэйтё-ё-цүси 清張通史. Т. II. – Токио 東京 : Кёданся 講談社, 1977. – 280 с. (На япон. яз.)
57. Мори Киёто 森 清人. Нихон синси 日本新史. – Токио 東京 : Кинсэйся 錦正社, 1962. – 366 с. (На япон. яз.)
58. Kojiki : Records of ancient matters / transl. by B. H. Chamberlain. – Tokyo : Charles E. Tuttle Company, 1982. – Pp. 1–428. (На англ. яз.)
59. Kanzaki Ivan Hisao. San kan seibatsu : The Yamato invasion of Korea and the origins of the Japanese nation. A paper submitted to the Faculty of the Department of history in partial fulfillment of the requirements for a degree with honors. – Annapolis, Maryland : United States Naval Academy, 16 December 2002. – 10 p. (На англ. яз.)
60. Суровень Д. А. К вопросу о времени основания династии Ямато и царствования государя Дзимму // Genesis: исторические исследования. – 2015. – № 3. – С. 136–220.
61. Суровень Д. А. Основание государства Ямато и проблема Восточного похода *Каму-ямато-иварэ-бико* // Историко-юридические исследования российского и зарубежных государств. – Екатеринбург : Изд-во УрГЮА, 1998. – С. 175–198.
62. Арутюнов С. А. Дзимму-тэнно: мифический вымысел и историческая реконструкция // Сибирь, Центральная и Восточная Азия в средние века. – Новосибирск : Наука, 1975. – С. 9–12.
63. Светлов Г. Е. Путь богов: синто в истории Японии. – Москва : Мысль, 1985. – 240 с.
64. Дзимму-тёсэй-ва синдзицу ка! 神武東征は真実か! [Электронный ресурс]. URL : <http://www.geocities.jp/niginiginomiko/jinnmutousei.htm> (дата обращения : 27.05.2018). (На япон. яз.)
65. Цыбульский В. В. Лунно-солнечный календарь стран Восточной Азии. – Москва : Наука, 1987. – 384 с.
66. History of the empire of Japan / compiled by Takatsu Kuwasaburo, Mikami Sanji, Isoda Masaru, revised by Shigeno Yasuyori, Hoshino Hisashi. – Chicago-Tokyo : Dai Nippon Tosho Kabushiki Kwaisha, 1893. – 428 p. (На англ. яз.)
67. Конрад Н. И. Япония: народ и государство. – Петроград : Наука и школа, 1923. – 168 с.
68. Суровень Д. А. Государство Янь династии Гунсунь в южной Маньчжурии и его внешнеполитические связи с Японией в первой половине III века // Китай: история и современность : материалы VI

международной научно-практической конференции (Екатеринбург, 20–21 ноября 2012 г.). – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2013. – С. 146–154.

69. Император Дзимму [Электронный ресурс]. URL : [https://ru.wikipedia.org/wiki/ Император_Дзимму#/media/Файл: Tennō_Jimmu.jpg](https://ru.wikipedia.org/wiki/Император_Дзимму#/media/Файл:Tennō_Jimmu.jpg) (дата обращения : 27.05.2022).

70. Нихон сёки, свиток третий [2] // Ермакова Л. М. Когда раскрылись Небо и Земля: Миф, ритуал, поэзия ранней Японии : в 2 т. Т. II : Переводы. – Москва : Наука – Вост. лит-ра, 2020. – С. 172–197.

71. Кофудоки ицубун 古風土記逸文. – Токио 東京 : Ёкаяма сётэн 大岡山書店, 1927. – 387 с. (На япон. яз.)

72. Исэ-но куни-но фудоки ицубун 伊勢國風土記逸文 из кн. : Син-нихон котэн бунгаку дзэнсё «фудо-ки» 新日本古典文學全集 『風土記』 [Электронный ресурс]. URL : <http://miko.org/~uraki/kuon/furu/text/fuudo/itubun/itubun01.htm#ise> (дата обращения : 27.05.2018). (На япон. яз.)

73. Исэ-но куни-но фудоки ицубун 「伊勢国風土記」逸文 [Электронный ресурс]. URL : <http://miko.org/~uraki/kuon/furu/text/fuudo/itubun/itubun01.htm#ise> (дата обращения : 27.05.2018). (На япон. яз.)

74. Jinnō-shōtōki // *Kitabatake Chikafusa*. A chronicle of gods and sovereigns : Jinnō-shōtōki / transl. by Paul Varley. – New York : Columbia university press, 1980. – Рр. 1–300. (На англ. яз.)

75. Сэндай кудзи хонги, 10-й свиток «Куни-но-мияцукэ-хонги» (Описание управителей областей) // Синто: путь японских богов. Т. II. – Санкт-Петербург : Гиперион, 2002. – С. 112–127.

76. Японско-русский словарь. – Москва : Русский язык, 1984. – 696 с.

77. Энги-сйки 延喜式 // Энги-сйки: кōтэй 延喜式 : 校訂. – Токио 東京 : Ёкаяма сётэн 大岡山書店, 1931. – Т. II. – С. 725–1417. (На япон. яз.)

78. Суровень Д. А. Япония в середине – второй половине IV века. – Екатеринбург : Альфапринт, 2021. – 408 с.

79. Сумиёси-ки 住吉記 // *Курита Хироси* 栗田 寛. Сумиёси-дзиндзя дзиндай-ки кōсё 住吉神社神代記考証 // В кн. : Рицури-сэнсэй дзаттё 栗里先生雜著 / под редакцией Курита Цутому 栗田勤. – Токио 東京 : Ёсикава кобункан 吉川弘文館, 1901. – Т. I 上卷. – Ч. 2. 卷二. – С. 1–93. (На япон. яз.)

80. Суровень Д. А. О хронологии правлений Окинага-тараси-химэ (государыни Дзингū) и Хомуда-вакэ (государя Ёдзина) // Genesis: исторические исследования. – 2015. – № 6. – С. 1–226.

81. Императрица Дзингū [Электронный ресурс]. URL : [wikimedia.org/wikipedia/ commons/thumb/5/54/ Kaiserin_Jingu.jpg/250px-Kaiserin_Jingu.jpg](http://wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/5/54/Kaiserin_Jingu.jpg/250px-Kaiserin_Jingu.jpg) (дата обращения : 27.05.2022).

82. Сумиёси-ки 住吉記 [Электронный ресурс]. URL : <http://kamnavi.jp/sumiyosi/index.htm> (дата обращения : 27.05.2018). (На япон. яз.)

83. Сумиёси-ки 住吉記 // Сумиёси-дзиндзя дзиндай-ки-дзи 住吉神社神代記事 [Электронный ресурс]. URL : http://miko.org/~uraki/kuon/furu/text/syaden/sumiyosi_jindaiki.htm (дата обращения : 27.05.2022). (На япон. яз.)

84. Ким Бусик. Самкук саги. Т. I. – Москва : Вост. лит-ра, 1959. – 384, VI, 202, VIII с.

85. Самкук-саги, Силла-понги 三國史記、新羅本記, л. 1–254 // Ким Бусик. Самкук-саги (иероглиф. текст). – Москва, 1959. – Т. I. – С. 1–128. (На корейском яз.)

86. Самкук саги, св. 1-й – 50-й 三國史記. 卷第 1–50. – Сеул 京城 : Чосон сахак-хве 朝鮮史学会, 1928. – 510 с. (На корейском яз.)

87. Тонгук тхонгам 東國通鑑, св. 4-й – 5-й. – Токио 東京 : Идзумо-дзи сёхаку-дō 出雲寺松柏堂, 1883. – Кн. 3. – 150 с.

88. Конрад Н. И. Древняя история Японии // Избранные труды: история. – Москва : Наука, 1974. – С. 11–74.

89. Kidder J. E. Japan before Buddhism. – New York : Frederick A. Praeger, 1959. – 282 p. (На англ. яз.)

90. Суровень Д. А. Корейский поход *Окинага-тараси-химэ* (правительницы Дзингū) // Проблемы истории, филологии, культуры. Вып. 5. – Москва ; Магнитогорск : Ин-т археологии РАН – МГПИ, 1998. – С. 160–167.

91. Суровень Д. А. Поход государства Ямато в Силла 346 года // Научный диалог. – 2015. – № 1. – С. 8–65.

92. Суровень Д. А. Период регентства *Окинага-тараси-химэ* (правительницы Дзингū) // Проблемы истории, филологии, культуры. Вып. 6. – Москва ; Магнитогорск : Ин-т археологии РАН – МГПИ, 1998. – С. 174–180.

References

1. Feldman-Konrad N. I. Japanese-Russian training dictionary of characters. Moscow, Russkij jazyk Publ., 1977, 680 p.
2. Big Japanese-Russian dictionary. Moscow, Russkij jazyk – Zhivoj jazyk Publ., 2000, vol. I, 824 p.; vol. II, 920 p.
3. Emperor Jimmu [Web resource]. URL : https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/6/6b/Emperor_Jimmu.jpg/389px-Emperor_Jimmu.jpg (accessed May 27, 2022).
4. Yata-garasu's legs – actually three of them, part 5 [Web resource]. URL: <http://www.kenkenfukuyo.org/reki/ormoru/yatagarasu/yatagarasu05.html> (accessed May 27, 2022). (In Japanese)
5. Records of ancient matters (The complete collection of Japanese classical literature). Tokyo, Shōgakkan Publ., 2001, 464 p. (In Japanese)
6. Gleanings from Ancient Stories. In: Gleanings from Ancient Stories new note: Revision. Tokyo, Ōjkayama shoten Publ., 1928, 732 p. (In Japanese)
7. 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)
8. Kojiki: Records of ancient matters: scrolls 2nd and 3rd. Vol. 2. Saint Petersburg, Shar Publ., 1994, 256 p. (In Rus.)
9. Nihon-shoki: Annals of Japan. Vol. 1. Saint Petersburg, Giperion Publ., 1997, 496 p. (In Rus.)
10. Shinto: the path of Japanese gods. Vol. 2. Saint Petersburg, Hyperion Publ., 2002, 496 p. (In Rus.)
11. Big Chinese-Russian dictionary. Moscow, Nauka Publ., 1983, vol. 1, 552 p.; vol. 2, 1100 p.; vol. 3, 1104 p.; vol. 4, 1062 p.
12. Annals of Japan with commentaries. In: A Great Series of State History. Vol. 7. Tokyo, Keizai zasshi-sha Publ., 1901, pp. 509–934. (In Japanese)
13. 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)
14. The Chronicle of Japan (A Great Series of State History). Part 1, vol. 1. Tokyo, Yoshikawa kobunkan Publ., 1957, 417 p. (In Japanese)
15. Nihongi: Chronicles of Japan from the earliest times to A.D. 697. Part 2. London, Allen Publ., 1956, 444 p.
16. Ermakova L. M. When Heaven and Earth were revealed: myth, ritual, poetry of early Japan: in 2 vols. Vol. II: Translations. Moscow, Nauka Publ., Oriental literature Publ., 2020, 591 p. (In Rus.)
17. Newly collected records of clans and surnames. In: Group Book Class Series. Iss. 16. Tokyo, Keizai zasshi-sha Publ., 1902, pp. 128–219. (In Japanese)
18. Newly collected records of clans and surnames, in three parts. In: Saeki Arikiyo. Research of Newly collected records of clans and surnames. Tokyo, Yoshikawa kobunkan Publ., 1962, pp. 149–350. (In Japanese)
19. Newly collected records of clans and surnames, 16th scroll (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/20syouji.htm> (accessed May 27, 2018). (In Japanese)
20. Newly collected records of clans and surnames, 16th scroll // Yata-garasu's legs – actually three of them, part 9 [Web resource]. URL: <http://www.kenkenfukuyo.org/reki/ormoru/yatagarasu/yatagarasu09.html> (accessed May 27, 2018). (In Japanese)
21. 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 Rus.)
22. He traps Taka Castle in Uda [Web resource]. URL: <http://www.max.hi-ho.ne.jp/m-kat/nihon/1-Sudanotakagi.htm> (accessed May 27, 2018). (In Japanese)
23. Kogoshui. In: Shinto: the path of the Japanese gods. Vol. II. Saint Petersburg, Hyperion Publ., 2002, pp. 84–100. (In Rus.)
24. Gleanings from Ancient Stories. In: Lectures on Gleanings from Ancient Stories. ŌSaka, Bunyōdōzhan Publ., 1893, 344 p. (In Japanese)
25. Kogoshūi: Gleanings from Ancient Stories. Tokyo, Meiji Japan Society Publ., 1926, 120 p.
26. Engi-shiki: Procedures of the Engi Era. VI–X books. Vol. II. Tokyo, Sophia University Press, 1972, 190 p.
27. Surowen D. A. The Story of the “downward moving” of Nigi-hayahi-no *mikoto* as a source of the migration of a population group from Kyushu Island to Central Japan in the middle of the 3rd century AD. *Vestnik of North-*

Eastern Federal University. *Series Epic Studies*. 2020, no. 2, pp. 38–63. DOI: 10.25587/z6009-7265-9954-k. (In Rus.)

28. 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 (abstracts of the report). In: II Siberian Forum of Folklorists dedicated to the 90th anniversary of the birth of A. B. Soktoev, founder of the series “Monuments of Folklore of the Peoples of Siberia and the Far East”, October 18–20, 2021, Novosibirsk. Abstracts of reports. Novosibirsk, Alekspress Publ., 2021, pp. 139–141.

29. 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/y9740-5877-9395-z. (In Rus.)

30. Records of ancient matters, in 10 scrolls. Basic records of ancient matters of past centuries, scrolls 1st–10th [Web resource]. URL : https://miko.org/~uraki/kuon/furu/text/sendaiukuji/sendaiukuji_top.htm (accessed July 12, 2018). (In Japanese)

31. 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 Rus.)

32. Kosarev V. D., Sokolov A. M. Ama of Japan and other “peoples of the sea”. From origins to the 21st century. Saint Petersburg, MAE RAS Publ., 2017, 680 p.

33. 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. *Vestnik of North-Eastern Federal University. Series Epic Studies*. 2018, no. 3, pp. 63–91. (In Rus.)

34. Furuta Takehiko. The truth of Descent from Heaven [Web resource]. URL: <http://www.furutasigaku.jp/efuruta/kourine/kourine.html> (accessed May 27, 2018).

35. 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.

36. 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 Rus.)

37. Lost texts’ surviving fragments of Ancient Description of lands and customs. Compiler Kurita Hiroshi. Part I. Tokyo, Dai-nihon jusho kabushiki-shakai Publ., 1898, 22, 80 p. (In Japanese)

38. Lost texts’ surviving fragments of Description of lands and customs of Yamashiro province [Web resource]. URL : <http://miko.org/~uraki/kuon/furu/text/fuudo/itubun/itubun01.htm#yamasiro> (accessed May 27, 2018). (In Japanese)

39. Lost texts’ surviving fragments of Description of lands and customs of Yamashiro province [Web resource]. URL : <http://homepage2.nifty.com/toka3aki/geography/fudoits1.html> (accessed May 27, 2018). (In Japanese)

40. 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)

41. 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)

42. Svetlov G. E. Cradle of Japanese civilization: history, religion, culture. Moscow, Iskusstvo Publ., 1994, 271 p. (In Rus.)

43. Iofan N. A. Culture of ancient Japan (up to 8th cent.). Moscow, Nauka Publ., 1974, 261 p.

44. The Cambridge history of Japan: Ancient Japan. Vol. 1. Cambridge, Cambridge University Press, 1993, 602 p.

45. Ito Yoshiaki. The way where Jimmu came to. Higashi-ōsaka, Furuta shigaku-no kai Publ., 2005, 68 p. (In Japanese)

46. Furuta Takehiko. The Jimmu’s songs and ballads revived [Web resource]. URL: <http://www.furutasigaku.jp/jfuruta/jimmuj.html> (accessed May 15, 2015). (In Japanese)

47. Metevelis Peter [review]: Hiraizumi Kiyoshi. The Story of Japan. Vol. 1: History from the Founding of the Nation to the Height of Fujiwara Prosperity. Transl. by Sey Nishimura and committee. Ise City, Japan, Seisei Kikaku, 1997, viii + 219 + xi pages. *Asian folklore studies*. 1998, vol. 57/2, pp. 363–366.

48. Ermakova L. M. “Nihon-shoki” – cultural polycentrism and cultural choice. In: Nihon-shoki: Annals of Japan. Vol. I. Saint Petersburg, Hyperion Publ., 1997, pp. 5–70. (In Rus.)

49. Barnes Gina L. Paddy field archaeology in Nara, Japan. *Journal of field archaeology*. 1986, vol. 13, no. 4, pp. 371–379.
50. Barnes Gina L. State formation in Japan: Emergence of a 4th-century ruling elite. London-New York, Routledge Taylor & Francis Group, 2001, xxi, 261 p.
51. Vorobiev M. V. Japan in the 3rd–7th centuries. Moscow, Nauka Publ., 1980, 344 p. (In Rus.)
52. Kujira Kiyoshi. Mystery of the Japan state's birth. Tokyo, Nihon bungeisha Publ., 1978, 268 p. (In Japanese)
53. Deopik D. V., Kryukov M. V. Ancient Japanese states. In: History of the Ancient East. Ed. V. I. Kuzishchin. Moscow, Vysshaya shkola Publ., 1988, pp. 396–398. (In Rus.)
54. The founding of Japan. Tokyo, Tōkyō-daigaku shuppankai-kan Publ., 1957, pp. 1–216. (In Japanese)
55. Ueda Masaaki, Mori Koichi, Yamada Munemutsu. Ancient History of Japan. Tokyo, Chikuma shobo Publ., 1980, 337 p. (In Japanese)
56. Matsumoto Seichō. History of Seichō. Vol. 2. Tokyo, Kōdansya Publ., 1977, 280 p. (In Japanese)
57. Mori Kiyoto. Japanese new history. Tokyo, Kinseisha Publ., 1962, 366 p. (In Japanese)
58. Kojiki: Records of ancient matters. Transl. by B. H. Chamberlain. Tokyo, Charles E. Tuttle Company Publ., 1982, pp. 1–428.
59. Kanzaki Ivan Hisao. San kan seibatsu: The Yamato invasion of Korea and the origins of the Japanese nation. A paper submitted to the Faculty of the Department of history in partial fulfillment of the requirements for a degree with honors. Annapolis, Maryland, United States Naval Academy, 16 December 2002, 10 p.
60. 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 Rus.)
61. Surowen' D. A. Foundation of the Yamato state and the problem of the Eastern campaign of Kamu-yamatoivare-biko. In: Historical-legal studies of Russian and foreign countries. Ekaterinburg, UrGluA Publ., 1998, pp. 175–198. (In Rus.)
62. Arutyunov S. A. Jimmu-tenno: mythical fiction and historical reconstruction. In: Siberia, Central and East Asia in the Middle Ages. Novosibirsk, Nauka Publ., 1975, pp. 9–12. (In Rus.)
63. Svetlov G. E. The Path of the Gods: Shinto in the History of Japan. Moscow, Mysl' Publ., 1985, 240 p. (In Rus.)
64. The Jinmu East Expedition is true! [Web resource]. URL : <http://www.geocities.jp/niginiginomiko/jinmutousei.htm> (accessed May 27, 2018). (In Japanese)
65. Tsybulsky V. V. Lunar-solar calendar of East Asian countries. Moscow, Nauka Publ., 1987, 384 p. (In Rus.)
66. History of the empire of Japan. Compiled by Takatsu Kuwasaburo, Mikami Sanji, Isoda Masaru, revised by Shigeno Yasuyori, Hoshino Hisashi. Chicago-Tokyo, Dai Nippon Tosho Kabushiki Kwaisha Publ., 1893, 428 p.
67. Konrad N. I. Japan: people and state. Petrograd, Nauka Publ., Shkola Publ., 1923, 168 p. (In Rus.)
68. Surowen D. A. The Yan state of the Gongsun dynasty in southern Manchuria and its foreign policy ties with Japan in the first half of the 3rd century. In: China: history and modernity. Materials of the VI International Scientific and Practical Conference, Yekaterinburg, November 20–21, 2012. Yekaterinburg, Publ. House of the Ural University, 2013, pp. 146–154. (In Rus.)
69. Emperor Jimmu [Web resource]. URL : https://ru.wikipedia.org/wiki/Император_Дзимму#/media/Файл:Tennō_Jimmu.jpg (accessed May 27, 2018).
70. Nihon shoki, scroll three [2]. In: Ermakova L. M. When Heaven and Earth opened: Myth, ritual, poetry of early Japan: in 2 vol. Vol. II: Translations. Moscow, Nauka Publ., Oriental literature Publ., 2020, pp. 172–197. (In Rus.)
71. Lost texts' surviving fragments of Ancient Description of lands and customs. Tokyo, Ōokayama shoten Publ., 1927, 387 p. (In Japanese)
72. Lost texts' surviving fragments of Ancient Description of lands and customs of Ise province. In: Description of lands and customs. New Collection of Classical Literature [Web resource]. URL : <http://miko.org/~uraki/kuon/furu/text/fuudo/itubun/itubun01.htm#ise> (accessed May 27, 2018). (In Japanese)
73. Lost texts' surviving fragments of Ancient Description of lands and customs of Ise province [Web resource]. URL : <http://miko.org/~uraki/kuon/furu/text/fuudo/itubun/itubun01.htm#ise> (accessed May 27, 2018). (In Japanese)

74. Jinnō-shōtōki // Kitabatake Chikafusa. A chronicle of gods and sovereigns: Jinnō-shōtōki. Transl. by Paul Varley. New York, Columbia university press, 1980, 300 p.
75. Sendai kuji hongī, 10th scroll “Kuni-no-miyatsuko-hongī” (Description of the rulers of the regions). In: Shinto: the path of the Japanese gods. Saint Petersburg, Hyperion Publ., 2002, vol. II, pp. 112–127. (In Rus.)
76. Japanese-Russian dictionary. Moscow, Russkij jazyk Publ., 1984, 696 p.
77. Engi-shiki. In: Engi-shiki: revised. Vol. 2. Tokyo, Ōokayama shoten Publ., 1931, pp. 725–1417. (In Japanese)
78. Surowen D. A. Japan in the middle – second half of the 4th century. Yekaterinburg, Alfaprint Publ., 2021, 408 p. (In Rus.)
79. 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)
80. Surowen D. A. On the chronology of the reigns of Okinaga-tarashi-hime (Empress Jingū) and Homudawake (emperor Ōjin). *Genesis: historical research*. 2015, no. 6, pp. 1–226. (In Rus.)
81. Empress Jingū [Web resource]. URL : wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/5/54/Kaiserin_Jingu.jpg/250px-Kaiserin_Jingu.jpg (accessed May 27, 2018).
82. The Sumiyoshi Shinto shrine records. In: Research of Sumiyoshi-taisha-shindai-ki. Compiler Tanaka Takashi. Collection 7th, Zushokankokai [Web resource]. URL : <http://kamnavi.jp/sumiyosi/index.htm> (accessed May 27, 2018). (In Japanese)
83. The Sumiyoshi Shinto shrine records. In: Story of Sumiyoshi-jinja shindai-ki [Web resource]. URL : https://miko.org/~uraki/kuon/furu/text/syaden/sumiyosi_jindaiki.htm (accessed May 27, 2018). (In Japanese)
84. Kim Busik. History of the Three [Korean] states. Moscow, Oriental literature Publ., 1959. Vol. I. 384, VI, 202, VIII pp.
85. History of the Three [Korean] states, records of Silla, p. 1–254. In: Kim Busik. History of the Three [Korean] states (hieroglyph.text). Vol. I. Moscow, 1959, pp. 1–128. (In Korean)
86. History of the Three [Korean] states, scrolls 1st–50th. Seoul, Joseon sahak-hwe Publ., 1928, 510 p. (In Korean)
87. Comprehensive Mirror of East state, scrolls 4th–5th. Book 3rd. Tokyo, Izumo-ji shōhaku-dō Publ., 1883, 150 p. (In Korean)
88. Konrad N. I. Ancient History of Japan. In: Selected Works: History. Moscow, Nauka Publ., 1974, pp. 11–74. (In Rus.)
89. Kidder J. E. Japan before Buddhism. New York, Frederick A. Praeger Publ., 1959, 282 p.
90. Surowen D. A. Korean campaign of Okinaga-tarashi-hime (empress Jingū). *Problems of history, philology, culture*. Moscow-Magnitogorsk, Institute of archeology of the Russian Academy of Sciences Publ., Magnitogorsk State Pedagogical Institute Publ., 1998, no. 5, pp. 160–167. (In Rus.)
91. Surowen D. A. The campaign of the Yamato state in Silla 346. *Scientific dialogue*. 2015, no. 1, pp. 8–65. (In Rus.)
92. Surowen D. A. The regency period of Okinaga-tarashi-hime (empress Jingu). *Problems of history, philology, culture*. Moscow-Magnitogorsk, Institute of archeology of the Russian Academy of Sciences Publ., Magnitogorsk State Pedagogical Institute Publ., 1998, no. 6, pp. 174–180. (In Rus.)

УДК 81'25:398.224(=512.157)
DOI 10.25587/SVFU.2022.65.58.007

И. В. Собакина, Л. А. Лукачевская
Северо-Восточный федеральный университет им. М. К. Аммосова

РЕАЛИИ В ЯКУТСКОМ ГЕРОИЧЕСКОМ ЭПОСЕ И СПОСОБЫ ИХ ПЕРЕВОДА НА РУССКИЙ И АНГЛИЙСКИЙ ЯЗЫКИ

Аннотация. Статья посвящена изучению реалий в якутских героических эпосах олонхо и их перевода на русский и английский языки. В теории лингвистических наук реалии занимают особое место. Реалии являются сложным и своеобразным объектом в аспекте перевода и самого языка, при их передаче на другие языки происходит адаптация к другой культуре и строю языка с условием сохранения национальных особенностей. Якутские реалии представляют собой уникальность якутской культуры, истории и мировоззрения якутского народа, глубинное изучение лингвистического отражения которых в олонхо является неотъемлемой и важной частью изучения якутского героического эпоса в целом и остается актуальным по сей день. Будучи словами с яркой спецификой, реалии создают трудности при переводе на другие языки национально-культурных текстов. Изучение способов перевода реалий является одним из актуальных направлений современной лингвистики в сфере перевода с национальными языками Российской Федерации. В качестве материала исследования были отобраны олонхо с переводами на русский и английский языки: «Нюргун Боотур Стремительный» П. А. Ойунского, «Элэс Боотур» П. В. Оготоева, «Богатырка Кыыс Кылаабынай» Д. А. Томской. Целью данной работы является анализ групп реалий якутских героических эпосов олонхо и способов их перевода на русский и английский языки. В исследовании применены метод сплошной выборки при сборе материала; описательный метод для выделения конкретных языковых явлений, типичных признаков языковых форм, изучения реалий олонхо и их передачи на русский и английский языки; структурный метод с целью изучения функционирования реалий в эпическом тексте, их переводных форм; сравнительно-сопоставительный метод при выявлении общих и отличительных свойств и признаков между якутскими и русскими языковыми формами, переводческих соответствий. Анализ исследуемого материала позволил сделать вывод, что основными приемами перевода реалий являются транскрибирование слов и использование описательного перевода как комментариев к реалиям, в большинстве случаев, данные способы используются вместе, национальные реалии имеют специфичное звучание и несут особый смысл, олицетворяющий дух и культуру народа саха, поэтому способ транскрибирования в данном случае является сохраняющим аспектом культурного облика произведения, а способ описания же дополняющим фактором, позволяющим понять смысл реалии иностранным читателем. Перевод реалий является сложным процессом независимо от языка, поэтому для передачи каждой единицы требуется особый подход и понимание культуры и языка переводимого произведения.

СОБАКИНА Ирина Владимировна – кандидат филологических наук, доцент, кафедра стилистики якутского языка и русско-якутского перевода Института языков и культуры народов Северо-Востока Российской Федерации Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова, Якутск, Россия.

E-mail: ivs1977@mail.ru

SOBAKINA Irina Vladimirovna – Candidate of Philological Sciences, Associate Professor, Yakut Stylistics and Russian-Yakut Translation Department, Institute of Languages and Culture of the Peoples of the North-East of the Russian Federation, North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia.

E-mail: ivs1977@mail.ru

ЛУКАЧЕВСКАЯ Лилианна Анатольевна – магистрант Института языков и культуры народов Северо-Востока Российской Федерации Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова, Якутск, Россия.

E-mail: lyalyalukach@gmail.com

LUKACHEVSKAYA Lilianna Anatolievna – Master's student, Institute of Languages and Culture of the Peoples of the North-East of the Russian Federation, North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia.

E-mail: lyalyalukach@gmail.com

Ключевые слова: реалии; якутский героический эпос олонхо; безэквивалентная лексика; отражение культуры; язык и культура; перевод; способы перевода; транскрипция; описательный перевод; приближенный перевод.

I. V. Sobakina, L. A. Lukachevskaja
North-Eastern Federal University

Cultural words in the Yakut heroic epic and methods of their translation into Russian and English

Abstract. The article is devoted to the study of the cultural worlds (realia) in the Yakut heroic epics of olonkho and their translation into Russian and English. In the theory of linguistic sciences, realities occupy a special place. Realias are a complex and peculiar object in terms of translation and the language itself; when they are transferred to other languages, they adapt to a different culture and language structure with the condition of preserving national characteristics. Yakut cultural worlds represent the uniqueness of the Yakut culture, history and worldview of the Yakut people, an in-depth study of the linguistic reflection of which in the olonkho is an integral and important part of the study of the Yakut heroic epic as a whole and remains relevant to this day. Being words with bright specifics, realia create difficulties in translating national-cultural texts into other languages. The study of ways of translating realia is one of the topical areas of modern linguistics in the field of translation with the national languages of the Russian Federation. Olonkho with translations into Russian and English were selected as the material of the study: *Nyurgun Bootur the Swift* by Platon Oyunsky, *Eles Bootur* by Pyotr Ogotoev, and *Bogatyrka Kyys Kylaabynai* by Daria Tomskaya. The purpose of this work is to analyze the groups of realias of the Yakut heroic epics of olonkho and the ways of their translation into Russian and English. The study used the method of continuous sampling in the collection of material; a descriptive method for highlighting specific linguistic phenomena, typical features of linguistic forms, studying the realia of olonkho and translating them into Russian and English; structural method to study the functioning of realia in the epic text, their translated forms; comparative-comparative in identifying common and distinctive properties and features between the Yakut and Russian language forms, translation correspondences. The analysis of the studied material led to the conclusion that the main methods of translating realias are the transcription of words and the use of descriptive translation as a commentary on the realias, in most cases, these methods are used together, national realias have a specific sound and carry a special meaning, embodying the spirit and culture of the Sakha people, therefore, the method of transcription in this case is a preserving aspect of the cultural image of the work, and the method of description is a complementary factor that allows a foreign reader to understand the meaning of the realia. Translation of realia is a complex process regardless of the language; therefore, the transfer of each unit requires a special approach and understanding of the culture and language of the translated work.

Keywords: realia; Yakut heroic epic olonkho; non-equivalent vocabulary; reflection of culture; language and culture; translation; translation methods; transcription; descriptive translation; approximate translation.

Введение

В теории лингвистических наук реалии занимают особое место. Реалии являются своеобразной лексикой, обладают яркой спецификой и выражают уникальность языка и культуры народа, многие исследователи в своих работах относят их к безэквивалентной лексике. Глубинное изучение лингвистического отражения культуры народа саха в олонхо является неотъемлемой и важной частью изучения якутского героического эпоса в целом и остается актуальным по сей день. Р. Н. Анисимов в своей статье «О перспективных задачах комплексного изучения языка олонхо на современном этапе» отмечает, что «одной из надежных основ для становления и развития современного литературного якутского языка является древний язык эпоса олонхо и устного народного творчества в целом» [1, с. 95]. Будучи словами с яркой спецификой, реалии создают большие трудности при переводе на другие языки национально-культурных текстов. Изучение способов перевода реалий является одним из актуальных направлений современной

лингвистики в сфере перевода с национальными языками Российской Федерации. В предлагаемой работе рассмотрены реалии в якутских героических эпосах «Нюргун Боотур Стремительный» П. А. Ойунского, «Элэс Боотур» П. В. Оготоева, «Богатырка Кыыс Кылаабынай» Д. А. Томской и их перевод на русский и английский языки. Целью данной работы является анализ групп реалий якутских героических эпосов олонхо и способов их перевода на русский и английский языки. В исследовании применены метод сплошной выборки при сборе материала; описательный метод для выделения конкретных языковых явлений, типичных признаков языковых форм, изучения реалий олонхо и их передачи на русский и английский языки; структурный метод с целью изучения функционирования реалий в эпическом тексте, их переводных форм; сравнительно-сопоставительный метод при выявлении общих и отличительных свойств и признаков между якутскими и русскими языковыми формами, переводческих соответствий.

Материал исследования

Перевод якутского героического эпоса олонхо занимает особое место в истории переводоведения нашей республики, начиная с 1980-х годов по сей день издаются переводы олонхо с якутского на русский язык, также важным является перевод данного произведения на иностранные языки. Н. А. Николаева отмечает, что богатство и образность языка олонхо всегда вызывает особое внимание зарубежных исследователей [2, с. 127]. Материалом данного исследования выступают олонхо с переводами на русский и английский языки.

В первую очередь, это «Нюргун Боотур Стремительный» П. А. Слепцова, данное олонхо наиболее известное и объемное среди якутских героических эпосов, количество строк насчитывает 36000 стихотворных строк. Олонхо отличается богатой сюжетной линией, обилием персонажей. Перевод на русский язык выполнен В. В. Державиным в 1975 г., а английский перевод был сделан командой Северо-Восточного федерального университета под руководством кандидата филологических наук А. А. Находкиной, работа проводилась около десяти лет и английский перевод был издан в 2014 году. Оба перевода являются выдающимися примерами кропотливой работы и воссоздания языка оригинала. Второе олонхо – это «Элэс Боотур» П. В. Оготоева, перевод на русский язык сделан М. Е. Алексеевой, на английский язык перевела А. А. Скрябина. Данное олонхо с переводами на двух языках вышло в 2002 году в честь 370-летия вхождения Якутии в состав Российского государства. Следует заметить, что сам текст и их переводы вышли в более раннее время, то есть это одни из первых переводов олонхо на русский и английский языки. Тексты в некоторых моментах немного сжаты, что привело к потере информации. Олонхо «Богатырка Кыыс Кылаабынай» Д. А. Томской на русский язык перевела А. Е. Шапошникова, на английский язык В. К. Неустроева, издание на трех языках вышло в 2016 году. Отличительной чертой данного произведения является неформальность жанра, здесь присутствует и прозаическая форма, и поэтическая, так как олонхо само по себе является произведением поэтическим и дается, в основном, в форме поэм. В настоящее время олонхо с переводами на двух или более иностранных языках не много, что обусловлено начальной стадией развития переводческой практики в Якутии. Известные исследователи якутского эпоса В. В. Илларионов, Т. В. Илларионова отмечают, что «В связи с объявлением ЮНЕСКО олонхо шедевром устного и нематериального наследия интерес к якутскому эпосу вырос. В последние годы осуществляются двуязычные и даже трехязычные (на якутском, русском и английском) публикации олонхо, что, несомненно, способствует введению в научный оборот ранее неизвестных эпических текстов» [3, с. 95].

Реалии и их классификация

В современном языкознании реалии определяются как слова, характерные для культуры одного народа, чуждые другому народу. Реалии, отражая историю, самобытную культуру, жизнедеятельность народа, не имеют точных соответствий в другом языке, что требует особого подхода при их передаче. Реалии охватывают широкий пласт лексики, так как у каждого народа своя культура и традиции, они очень своеобразны и носят индивидуальный характер.

М. Ю. Илюшкина отмечает, что в разных языках есть множество групп слов-реалий, и каждая из них имеет свои характеристики с лексическими, фонетическими и морфологическими особенностями. В связи с этим встает вопрос об их упорядочении, т. е. необходима классификация такой лексики. Многие лингвисты и ученые разделяют их на определенные группы по общим характеристикам, такие как пища, быт, культура и т. п. [4, с. 12, 22].

Рассмотрим классификации реалий, представленные разными исследователями. Так, В. С. Виноградов рассматривает реалии как одну из больших групп безэквивалентной лексики и отмечает, что они носят национальный характер. Он разделяет реалии по тематической специфике, например: 1) бытовые реалии; 2) этнографические и мифологические реалии; 3) реалии, обозначающие окружающий мир и природу; 4) общественные реалии и реалии, обозначающие слова по государственному устройству [5, с. 11]. Л. С. Бархударов характеризует реалии как «слова, понятия и обозначения, которые отсутствуют в практическом опыте другого народа и его языке», выделяет предметы материальной культуры, например, блюда национальной кухни, виды национальной одежды и т. п. [6, с. 3]. Е. М. Верецагин и В. Г. Костомаров представили группы русских национальных реалий. Отличительной чертой данной классификации является то, что они акцентируют внимание на лексике и истории русского языка и добавляют к ним такие группы как: советизмы, характеризующие советское время; реалии, относящиеся к традиционному быту; фразеологические единицы; историзмы; реалии, описывающие русский фольклор; ассоциативные антропонимы и топонимы; коннотативные слова [7, с. 34]. И. В. Власова, рассматривая реалии с точки зрения доместикации (адаптирование реалий к другой культуре) и форейнизации (вопрос сохранения культурного колорита), представляет классификацию, в которую вошли следующие группы: 1) бытовые реалии: жилье и предметы обихода; одежда; еда; единицы физических величин и названия денег; труд; развлечения, спорт; транспорт; 2) географические реалии: флора; фауна; прочие географические реалии, связанные с ландшафтом, климатом, природными ресурсами и т. д.; 3) культурные реалии: искусство (литература, музыка, танцы, изобразительное искусство, фольклор, кино, театр и др.); СМИ; обычаи и праздники; религия; 4) общественно-политические реалии: наука и образование; административно-территориальное устройство; политическая деятельность, партии, власть, общественные организации; предприятия; военные реалии; 5) Ономастические реалии: топонимы; антропонимы; бытовые ономастические реалии; культурные ономастические реалии; названия из общественно-политической сферы; названия различных компаний, учреждений [8].

С. Влахов, С. Флорин уделяют большое внимание этой группе безэквивалентной лексики. В своей работе «Непереводимое в переводе» они разделяют реалии на несколько групп и подгрупп: А. Географические реалии; Б. Этнографические реалии: 1) быт; 2) труд; 3) искусство и культура; 4) этнические объекты; 5) меры и деньги; С. Общественно-политические реалии [9].

Группы реалий олонхо

Для анализа групп реалий в исследуемых олонхо мы обратились к классификации С. Влахова, С. Флорина. Всего в трех олонхо было выделено 142 примера реалий: «Нюргун Боотур Стремительный» – 99, «Элэс Боотур» – 32, «Богатырка Кыыс Кылаабынай» – 11, количество определяется объемом самих олонхо. Рассмотрим подробнее классификацию реалий по группам:

А. Этнографические реалии. Данная группа реалий тесно связана с образом жизни и культурой народа. В олонхо, как правило, ярко представлена древняя культура, быт и образ жизни якутов:

1) Быт: подгруппа подразумевает те реалии, которые часто встречаются в повседневной жизни якутов, сюда относятся названия пищи, напитков, одежды и т. п. В олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» преобладают реалии, содержащие описание одежды: *Илин-кэлин кэбиһэрин Иилинэн тахсан* 'В ниспадающую на спину и на грудь, Бряцающих серебром Подвесках'. *Илин-кэлин кэбисэр* – это женские серебряные украшения в виде гравированных пластинок,

подвешиваемые спереди и сзади к специальному серебряному кольцу на шее [10, с. 567]. А. И. Гоголев отмечает, что данное украшение является одним из основных архаичных элементов в якутской культуре [11, с. 119]. В олонхо этот элемент одежды обычно встречается при описании девушки, главной героини, на которой женится богатырь.

Также помимо реалий, описывающих одежду и украшения якутов, присутствуют и другие элементы из быта, так, например, в текстах олонхо часто можно увидеть слова, относящиеся к скотоводству и коневодству: *сиэллээх сэлэ* ‘сэлэ с пучками жертвенных грив’ – толстая веревка, к которой с помощью специальной палочки (*кулугу*) привязывают жеребенка, чтобы он не сосал мать и приучался к привязи [12, с. 632]. Культура и быт якутов тесно связаны с коневодством и скотоводством, Р. И. Бравина выделяет коневодство как основной вид труда народа саха, который является особым талантом, дарованный божествами [13, с. 109].

В олонхо «Элэс Боотур» из данной подгруппы преобладают реалии, относящиеся к пище якутов, прежде всего, это национальный напиток кумыс: *Көйөргө кымыһынан Күөмэйдэрин чөллөрүтэн* ‘Кумыс* плескался пенный (*напиток из кобыльего молока)’. Культура кумысопития зародилась у якутов еще с давних времен. В. Л. Серошевский отмечает, что ведение конного хозяйства является главным богатством якутов, поэтому их пищу в основном составляли кобылье молоко, из которого делают кумыс, и кобылье мясо [14, с. 297]. В эпических текстах *кумыс* предстает как священный напиток, приносящий удачу и благополучие, используемый, в основном, на национальном летнем празднике.

В олонхо «Богатырка Кыыс Кылаабынай» в этой группе преобладает информация о жилище якутов: *Отут былас уорҕалаах, эттэ былас туоралаах көннөй балаҕан дьыллээхтэр* ‘В доме-балагане величиной в тридцать маховых саженей в длину, да семь маховых саженей поперек’. *Балаган* – якутская юрта, построенная в виде усеченной пирамиды тонких стоячих бревен, поставленных одно к другому и опирающихся на раму из бревен, укрепленную на четырех столбах [15, с. 239]. Ф. М. Зыков в своей работе исследует особенности поселений, жилищ и хозяйственных построек якутов. Здесь отмечается, что *балаган* является самой распространенной формой жилищ якутов. Он представлял собой каркасную стационарного типа постройку по форме близкую к усеченной пирамиде [16, с. 13]. В каждом олонхо встречается *балаган*, как основной вид жилища жителей Среднего мира.

2) Искусство и культура. Музыка и искусство занимают особое место в жизни якутов. В олонхо часто можно встретить реалии, обозначающие музыку и танцы. Так, например, в олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» очень часто встречается реалия *тойук*: *Тойугун саҕалаабытынан барда* ‘Начал петь он свой тойук’. *Тойук* – это якутская песня-импровизация с запевом «дьиэ-буо» [17, с. 425]. В олонхо запев и монологи шаманок, шаманов, абаасы и других персонажей обычно начинаются с *тойука*.

В олонхо «Элэс Боотур» можно увидеть, как ярко представлена реалия *ысыах* – национальный праздник якутов, который является неотъемлемой частью в развязке сюжета каждого олонхо. В данном олонхо преобладающее количество реалий было найдено именно в отрывке, где описывается *ысыах*. Во-первых, это подгруппа, относящееся к праздникам и играм: *Кылыйан кыыралдьыттылар, Ыстангалаан ыланнаатылар, Куобахтаан чөккөҥнөөтүлэр, Буурдаан бурҕаннаттылар* ‘Быстроногие носились наперегонки, Прыгуны как крылатые улетали далеко, Прыжками ыстанга, куобах и буур’. Здесь упоминаются якутские национальные прыжки: *куобах* – на обеих ногах одновременно, *ыстанга*, *буур* – на каждой ноге попеременно. Во-вторых, преобладают также реалии, обозначающие обычаи и ритуалы: *Салама ыйаатылар, Төлкөлөөх түһүлгэни тэрийдилэр* ‘Богато всю долину Саламой украсили, Тюсюлгэ завели счастливое’. *Салама* – это волосяной шнур с привязанными к нему пучками конской гривы, во время кумысного праздника «ысыах» им украшают воткнутые в землю березы [18, с. 176]. А *тюсюлгэ* – это место проведения якутского национального праздника «ысыах», украшенное зеленью и другими атрибутами, где проводится церемония кумысопития [19, с. 304].

По сравнению с этими олонхо, в тексте «Богатырка Кыыс Кылаабынай» очень редко встречаются реалии, относящиеся к музыке и искусству, это свидетельствует о том, что в олонхо отражается повседневная жизнь якутов, без игр и развлечений.

3) Этнические объекты. В данной подгруппе в олонхо часто встречаются этнонимы, это прежде всего самоназвание якутов *сах* и *уранхай*, и понятие *айыы*. В эпических текстах всегда присутствуют данные слова: *Айыы-хаан аймаба, Күн өркөн ууһа* 'Добросердечные племена солнцорожденных людей айыы'. *Айыы аймаба*, т. е. «племена айыы», это люди. *Айыы* – это общее название высших существ, олицетворяющих доброе начало, тесно связано с божествами [20, с. 362]. В эпосе божества *айыы* являются творцами Вселенной, людей, которые будут жить в Среднем мире.

4) Единицы мер. Из данной подгруппы чаще всего встречается *былас* – единица меры, маховая сажень, равная 1,76 метрам [15, с. 693]. В большинстве случаев, эта реалия используется при обозначении длины волос прекрасной девушки. Также в олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» его можно встретить в описании гривы коня: *Сэттэ быластаах нэлэмэн хара сизэл Силлиэ-буурба ытыйбытын курдук Сэттэ илбистэнэн, тобус дугуйданан* 'В семь маховых сажень Черная грива коня, Будто семь илбисов Клубились в ней'.

Б. Географические реалии представлены следующими подгруппами:

1) Названия объектов физической географии, в т. ч. и метеорологии. Здесь часто встречаемым словом, безусловно, является реалия *алаас* – поле, окруженное лесом, с озером посередине [20, с. 432]. *Алаас* является основным местом поселения якутов. Так, например, в олонхо «Богатырка Кыыс Кылаабынай» данная реалия упоминается с первых страниц: *Алаас сыһыытын ханайар хаба ортотугар* 'Оказалось, в аласе было поле'.

2) Названия географических объектов, связанных с человеческой деятельностью. Здесь можно отметить реалию *туһулгэ*: *Сэргэх сэбэрэлээх Сэбирдэх дэбдиргэлээх, Күөх чэчир үктэллээх, Чөһөрө чүөмпэ саба Дириг Далай туһулгэлээх* 'Светлокожая, в чьих руках Махалка из свежих ветвей, Чья подножья – широкое туюсюлгэ, где готовят кумысный пир'.

В. Общественно-политические реалии. Из данной группы реалий в олонхо встречается подгруппа военных реалий, оружия: *саабылаан батас* 'широкий меч'. Древнее якутское оружие имеет свои особенные названия и строения. В. Л. Серошевский отмечает, что основными из них являются *батыйа* и *батас* [14, с. 41]. *Батыйа* – короткое охотничье копье, пальма: длина широкого и толстого ножа – около 30 см, древка – около 1,5 м [15, с. 289]. А *батас* – это древнее воинское оружие, пальма: длина ножа – около 50 см, древка – около 1,5 м, спинка ножа обычно прямая, лезвие дугообразное [15, с. 267].

Способы перевода реалий

Реалии являются словами, которые выражают особенность культуры народа, они имеют ярко выраженную специфику. М. Ю. Илюшкина в своей работе «Теория перевода: основные понятия и проблемы» выделила следующие способы перевода реалий: 1) транслитерация; 2) транскрипция; 3) калькирование – буквальный перевод, при котором максимально сохраняется содержание и смысл слова; 4) описательный перевод; 5) приблизительный перевод; 6) трансформационный перевод – способ, при котором перестраивается синтаксическая структура слова при передаче [4, с. 26–29].

Д. А. Салимова, А. А. Тимерханов отмечают, что при переводе реалий могут быть использованы три способа: 1) транслитерация, которая может быть полной или частичной; 2) создание нового слова или словосочетания, соответствующего реально существующей реалии; 3) приблизительный перевод, соответствующий контексту, иногда может содержать элементы описания (описательный перевод) [21, с. 118–119].

Г. Д. Томахин в своей работе «Реалии-американизмы» (1988) уделяет особое внимание вопросу перевода реалий. Он рассматривает реалии как носитель национального колорита и отмечает, что перевод таких сложных структур требует особого внимания от переводчиков,

и, прежде всего, необходимо «при отборе и комментировании реалий помнить об адресате, о тех, для кого предназначен текст. При переводе текста на другие языки происходит адаптация текста к новому получателю, которая является причиной изменений в информации, содержащейся в исходном тексте. Поэтому он отмечает, что иногда возможны и устранимые (опущения) реалий. Но, в большинстве случаев, переводчикам не обойтись без транскрипции и комментирования реалий» [22, с. 10].

Еще одним важным аспектом при переводе реалий является то, что сами реалии относятся к безэквивалентной лексике, которая не имеет соответствий в других языках и не подлежит прямому переводу. Если рассматривать способы перевода безэквивалентной лексики, то перевод данных элементов имеет две основные причины – это отсутствие эквивалента в переводящем языке и необходимость передачи сути, эмоциональной окраски и индивидуальности слова, а не лишь его содержания. Но в теории перевода отмечается, что каждое слово может быть переведено. Перевод безэквивалентной лексики осуществляется с помощью различных способов, каждый ученый выделяет свои приемы. Так, Л. С. Бархударов выделил следующие приемы:

1. Транскрипция и транслитерация. Этот способ предполагает перевод слов с помощью графических обозначений и используется при переводе имен собственных, географических наименований, названий разных организаций, газет, парков, достопримечательностей и т. п. Как отмечает автор, этот способ редко используется при переводе художественных произведений, т. к. слова, переведенные способом транскрипции и транслитерации, не передают полного содержания, поэтому читателю трудно понять смысл и содержания текста/предложения.

2. Калька. Это перевод морфем слова, или в некоторых случаях перевод целых слов/словосочетаний (при переводе фразеологизмов) с помощью эквивалентов.

3. Описательный перевод. В этом способе переводимое слово передается при помощи словосочетаний и развернутых предложений, раскрывающих смысл. Л. С. Бархударов отмечает, что этот способ часто используется при переводе художественной литературы и двуязычных словарей, при передаче содержания и смысла слов. Недостатком этого способа перевода является то, что текст перевода занимает большой объем, поэтому переводчики иногда используют этот способ вместе с другими способами перевода, как например, транслитерация/калька, т. е. в тексте пишут само слово, а содержание, которое передано описательным переводом, как комментарий или сноска.

4. Приближенный перевод. Этот способ подразумевает перевод при помощи поиска аналогов в том случае, когда у переводимого языка нет соответствующих слов в переводящем языке.

5. Трансформационный перевод. Это преобразование синтаксического строя предложения и лексическая замена содержания [6].

С. Влахов и С. Флорин отмечают два основных способа перевода безэквивалентной лексики: транскрипция и сам перевод. Они разработали следующую классификацию:

I. Транскрипция – графический перевод слова, с максимальным приближением к оригиналу.

II. Перевод, и вместе с ним: 1. Неологизм – это создание нового слова; однако автор (переводчик) старается сохранить колорит и содержание передаваемого слова. Сюда входят: а) калька – тут слово преобразовывается с помощью буквального перевода; б) полукалька – частичное преобразование слова, новые слова, которые состоят из части переводящего слова; в) освоение – усваивание и адаптация иностранного слова к другому языку; г) семантический неологизм – полностью новое слово, которое не носит части слова, но раскрывает смысл и содержание слова-оригинала. 2. Приближенный перевод: а) родовидовое соответствие – передача смысла реалии более широким значением; б) функциональный аналог – часть конечного высказывания, которая вызывает у читателя сходство со знакомым словом; в) описание, г) объяснение, д) толкование – эти способы используются, когда надо раскрыть смысл переводимого слова. 3. Контекстуальный перевод – перевод слова зависит не от словаря или соответствий, а от контекста предложения [9, с. 246].

Помимо этих способов, Т. А. Казакова отметила и другие способы перевода: конкретизация – замена одного слова с широким смыслом, словами или словосочетанием с более узкими значениями; генерализация – этот способ противоположен способу конкретизации, здесь перевод осуществляется при помощи передачи развернутого предложения одним словом или словосочетанием, передающим общий смысл; конверсия – здесь слово передается путем изменения грамматического значения; компрессия – перевод путем исключения ненужных частей в предложении, иными словами, обобщение; подбор антонима – перевод при помощи антонима, часто используется при переводе фразеологизмов [23, с. 35]; а также комментарий и нулевой перевод.

Способы перевода реалий в олонхо выделены в соответствии с классификацией М. Ю. Илюшкиной. Из выделяемых ею 6 способов перевода, нами установлены примеры 3 основных способов перевода: транскрипции, описательного перевода, приближенного перевода [4]. Далее рассмотрим подробнее способы перевода реалий якутского героического эпоса олонхо:

1. Сочетание способов транскрипции и описательного перевода является самым распространенным способом перевода реалий в олонхо. Из олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» можно привести пример, как описательный перевод используется в самом тексте: *Сэбирдэх дэбдиргэлээх, Күөх чэчир үктэллээх, Чөнгөрө чүөмпэ саба Диринг далай түһүлгэлээх* ‘В чьих руках Махалка из свежих ветвей, Чье подножье – широкое тюсюлгэ, где готовят кумысный пир’ – ‘Dressed up and made up, Swinging a foliage deibirs, On the rug of birch-tree shoots In her orderly land The size of a widelake, In her meadow-sweet pasture The size of a big alaas’. В русском переводе данное сочетание способов использовано только при передаче реалии *түһүлгэ* (места проведения якутского национального праздника ысыах, украшенного зеленью и другими атрибутами, где проводится церемония кумысопития [19, с. 300]). В английском варианте данная реалия переведена с помощью приближенного перевода как «In her meadow-sweet pasture». Можно отметить, что в русском переводе реалия транскрибируется и дается описание, тем самым сохраняется её содержание. Также стоит отметить прием **адаптации**: в рассматриваемом примере слово «пир» обозначает «праздник, обильное застолье, свадьба» [24, с. 462], т. е. добавляя данное слово в описании якутской реалии, переводчики адаптируют содержание непонятного слова для русскоязычных читателей. Вопрос адаптации иноязычных реалий ставился в работе «Интерпретация реалий при переводе сакрального текста: языковой и экстралингвистический аспекты», в которой отмечается, что при адаптации реалий к той или иной культуре текст нейтрализируется и теряется культурное значение слова, но в данном случае адаптированное слово добавляется к транскрибированной реалии, поэтому сохраняется и культурный аспект [25].

2. Транскрипция и описательный перевод как комментарий к тексту. Обратимся к олонхо «Элэс Боотур», отличительной чертой которого является то, что в английском переводе в сравнении с русским очень мало комментариев. При анализе способов перевода реалий можно заметить очень частое использование описательного перевода в виде комментариев только в русском варианте: 1) *Томторҕолуу ойуулаах Чороон айабы чуоҕутан, Кэриниистии ойуулаах Кэриэн ымыйаны кэккэлэтэн* ‘Чороны узорчатые поставили, Рядами строились Круговые чащи С богатейшей резьбой (чорон – деревянный узорчатый кубок для кумыса)’ – ‘Collected ornamented chorons, Grouped birchbark buckets’. Здесь при переводе на английский язык использован только способ транскрипции, а при переводе на русский язык транскрипция дополняется описательным переводом в комментарии. Рассмотрим следующий пример: 2) *Амарах сүрэхтээх Айыы-хаан аймаҕар* – ‘Тогда для племени айыы Милостивосердного (айыы – божества, от которых происходят люди)’ – ‘Kind-hearted relatives’. Здесь же при переводе на английский язык использован способ приближенного перевода, что утратило значение реалии *айыы*, а при переводе на русский язык её значение раскрывается описательным способом в комментарии. Такие примеры использования приближенного перевода можно встретить в обоих текстах перевода:

Томоонноох тойугу туойан Дьолохута турда ‘Песнь запел, ответа требуя’ – ‘Started to thunder his song’. В данном случае *тойук* передан словами «песня» и «song», что тоже привело к потере национального колорита.

3. Приближенный перевод. Пример из олонхо «Нюргун Боотур Стремительный»: *Абааһы тириитэ арбаҕастаах, Ытык тириитэ сыалдьыһалаах, Сут тириитэ сутуруолаах, Кэрэх тириитэ кэтинчэлээх* ‘Из чертовой кожи, На нем доха, Шаровары из жертвенных шкур’ – ‘With a fur coat made of devil skin, With A trousers made of sacred skin, With fur suturo’. Самым главным недостатком данного способа является то, что при переводе реалии теряют свой национальный колорит. Здесь при передаче на языки перевода, реалии *арбаҕас* – «облезлая ветхая доха с полинявшим мехом» [20, с. 542], *сутуруо* – «меховая одежда, надеваемая на бёдра, спускающаяся до колен или ниже и пристёгиваемая ремешками к поясу» [12, с. 357], *кэтинчэ* – «суконные или меховые носки» [26, с. 436], означающие национальную одежду якутов, утратили свое значение. Также в английском варианте можно заметить, что одна реалья передана транскрибированием «suturo». В олонхо «Богатырка Кыыс Кылаабынай» чаще всего используется способ приближенного перевода: *Хобуулу өгөйөн көрөр* ‘Вбежала в хлев’ – ‘When she ran into the cowshed’. Здесь слово «хобуул», которое означает «изгородь с яслями и кормушками для содержания лошадей» [27, с. 501], передано с помощью слов, наиболее подходящих по смыслу к оригиналу.

4. Опускание: *Хаан-дьааһын хаппахчы Хангас өттүгэр Сунту түһэн Сулбус гынан хаалла* ‘И шмыгнул В чуть заметную щель В левой перегородке жилья’ – ‘And slipped through a crack At the left of the bed charmer’. Здесь можно увидеть, как при переводе неполно передана реалья *хаппахчы*, которая означает: место для сна молодой девушки или молодоженов на северной стороне якутской юрты, отгороженное перегородкой или натянутой ширмой из ситцевого материала, бересты, кожи [27, с. 321].

Хотелось бы отдельно отметить и вопрос адаптации реалий к чужой культуре, т. к. языковые единицы в олонхо, в т. ч. и реалии, могут быть словами, которые редко встречаются в повседневной жизни и современном якутском языке. Следовательно их перевод и адаптация к другой культуре создает еще большие преграды для переводчика. Приведем к примеру перевод реалии *эмэгэт*: *Сэттэ иирэр эмэгэт битиуһумтээх* ‘Семь бешеных идолов-плясунов’ – ‘With seven furious idolized betehits (dancers taking part in the shamanistic ritual)’. Слово «эмэгэт» по «Толковому словарю якутского языка» имеет несколько значений: 1) по представлению древних якутов блуждающий дух, покровительствующий шамана (обычно – душа жившего некогда на земле шамана); 2) деревянные, берестяные и прочие фигурки, изображающие духов, которым якуты поклонялись в старину; 3) железная пластинка, которая пришивалась к шаманскому плащу спереди в области сердца как оберег [28, с. 376]. По значению они все близки к понятиям «дух», «шаман» и «оберег», по контексту данная реалья приближена больше к первому толкованию слова. При переводе данная реалья передана как «идол-плясун» и «idolized betehits (dancers)», причем в английском варианте есть комментарий «танцоры, принимающие участие в шаманском ритуале». Идол (гр. – маленькое изображение) – это то, чему поклоняются вместо Бога, что ложно возвышают вместо духовно-нравственных ценностей. Когда-то, в язычестве идолами называли изображения богов, сделанные из дерева, камня, глины, ткани. Их называли еще истуканами. Им поклонялись, они входили важнейшим атрибутом в ритуальные языческие действия, их ставили в красный угол избы. По данному изложению можно понять, что «идол» [24, с. 356] используется в широкой сфере и не применяется к какой-либо определенной культуре, следовательно, при переводе теряется культурное значение слова «эмэгэт». Л. В. Верещагина, И. В. Грузнова в своей работе отмечает, что адаптация реалий само по себе является сложным процессом, который не всегда позволяет достичь идеального уровня эквивалентности в тексте перевода [29]. Но между тем, бывают примеры, когда реалья сохраняет свой колорит. В данных примерах реалья сохраняется, когда применяется способ транскрипции и к ней добавляется описательный перевод к комментарию текста: 1) *Ыһыах ыһан, Уйгу тэринэн* ‘Праздником

веселящим – Ысыах* кумысный (национальный якутский праздник встречи лета, нового года)’ – ‘*ysuakh festifal was (summer festive occasion)*’. В олонхо также есть примеры, когда данная реалья переводится словом «пир» или «свадьба – wedding»: *Дуолан улуу ыһыаҕа буолла* ‘Восемь дней пировали подряд’ – ‘*People celebrated A wedding*’. Дело в том, что праздник ысыах для якутов устраивается не только по поводу свадеб и радостных событий, но это еще и устоявшийся религиозный праздник встречи нового года в день летнего солнцестояния, он имеет более сокровенный и магический смысл.

Особое внимание стоит уделить и переводу тех реалий, которые часто встречаются и повторяются в эпических текстах. В данном случае рассмотрим те реалии, которые встречаются во всех трех рассматриваемых олонхо:

1) Реалия, относящаяся к единицам мер, *былас* ‘маховая сажень, размах’ (1,76 м – старая русская мера длины, равная расстоянию между концами средних пальцев разведенных в стороны рук) [15, с. 487]. В олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» данное слово используется в описании длины волос: *Абыс былас суһуох* ‘На черные волосы свои, в восемь маховых саженей’ – ‘*Her long eight-by-las-long braid down* (комментарий: *bylas – 2,134 metres*)’. Здесь при переводе на русский язык использован приближенный перевод с элементами описания. В английском же переводе использован способ транскрипции со способами описания в комментариях и добавления, переводчик при помощи добавления слова «long» отмечает что у героини длинные волосы. В олонхо «Богатырка Кыыс Кылаабынай» дается описание площади жилища: *Отут былас уорҕалаах, сэттэ былас туоралаах көннөй балаҕан дьиэлээхтэр* ‘В доме-балагане величиной в тридцать маховых саженей в длину, да семь маховых саженей поперек’ – ‘*They had a large balagan house of thirty bylas length and seven bylas width*’. В русском варианте перевода использован также приближенный перевод с элементами описания, а в английском примере вместе со способом транскрипции используется добавление слов «length» – «длина», «width» – «ширина», также описательный перевод в комментарии: *bylas – 2,124 metres*. 3. В тексте «Элэс Боотур» способ транскрипции дополняется комментарием: *Алта быластаах антаах сан* ‘Веревка в шесть маховых саженей (комментарий: мера длины в 2,134 метров)’ – ‘*Magic rope of six bylas* (комментарий: *2,134 metres*)’. Если сравнивать три варианта перевода, в первом и третьем олонхо описание в комментарии английского варианта соответствует, а в олонхо «Богатырка Кыыс Кылаабынай» даются другие цифры, но все эти комментарии не соответствуют словарному описанию слова «былас».

2) Также стоит обратить внимание на якутский этноним *ураанхай* (самоназвание якутов) [30, с. 546] и *сах* (человек, относящийся по национальности к якутам, якут) [18, с. 345]. В переводе «Нюргун Боотур Стремительный» данная реалья передается транскрипцией: *Ураанхай-Саха* ‘Уранхай-Саха’ – ‘*Urankhai Sakha*’. Пример из олонхо «Богатырка Кыыс Кылаабынай»: *Саха буолар саталҕабыт, Ураанхай буолар оноруугут онно* ‘Доля быть родителями народа саха, Назначение быть матерями племени уранхай (комментарии: *сах* – самоназвание якутов; *уранхай* – устаревшее самоназвание народа саха)’ – ‘*Only then you will fulfill the of Sakha, Only then you will meet you fate of being Urankhai* (комментарии: *Sakha – the Yakut people; Urankhai – the old selg-designation if the Yakut people*). Здесь переводчик использует вместе с транскрипцией способ описательного перевода, причем описание соответствует словарной трактовке. В примере из олонхо «Элэс Боотур» присутствует слово «ураанхай», которое в английском переводе опущено: *Буор куттаах Борон ураанхайга* ‘Племя боронг-уранхаев (комментарии: *боронг* – темнолицые; *уранхаи* – древнее самоназвание якутов)’ – ‘*A dark-faced man With a mobile neck*’. Многие исследователи отмечают, что не всегда необходимо использовать описательный перевод, а М. Ю. Илюшкина пишет, что данный способ уместно использовать вместе с транскрипцией как комментарий, т. к. само описание реалий или иных слов в тексте может занять большой объем [4], что нежелательно при сохранении количества слогов в переводе олонхо.

3) В олонхо часто встречается реалия *алаас* (алас, чистое поле (или луг), окруженное лесом (обычно с озерком посередине)) [20, с. 203], относящаяся к подгруппе географических объектов, связанных с человеческой деятельностью. Рассмотрим способы перевода этого слова на английский язык. Пример из текста олонхо «Нюргун Боотур Стремительный»: *Алдьарайдаах алааска* ‘В чашобе лесной’ – ‘On the disastrous alaas valley’. В этом примере при переводе на русский язык использован приближенный перевод, а в английском варианте переводчик использовал способ транскрипции с приближенным переводом. Слово «valley», означающее «долина», является дополняющим словом, чтобы приблизить англоязычного читателя к смыслу реалии. Пример из текста олонхо «Богатырка Кыыс Кылаабынай»: *Алаас сыһытын ханайар хаба ортотугар дьэйттэн ыраах сиргэ кэстөр* ‘Оказалось, в аласе было поле’ – ‘There was alaas (комментарий: a large open field with a lake in the middle)’. В данном случае, как отмечалось ранее, способ транскрипции дополняется описательным переводом в комментарии в английском переводе. В олонхо «Элэс Боотур» *алаас* передается только способом транскрипции: *Уна өттө улахан алаас* ‘Правая сторона ее большой алас’ – ‘The right side is a big alaas’. Г. Д. Томахин отмечает, что использование способа транскрипции приводит к серьезным недостаткам, как появление в переводе непривычных и малопонятных слов [22, с. 68].

4) Также в эпических текстах упоминаются реалии, относящиеся к праздникам и играм якутов. В рассматриваемых олонхо часто встречается *кылы* (или *кылыйар*). В «Большом толковом словаре якутского языка» это слово означает «прыгать на одной ноге, ср. тюрк. халы, калы “прыгать”, т. е. это вид национальных прыжков, игры» [26, с. 534]. Рассмотрим способы передачи данного слова в олонхо. «Нюргун Боотур Стремительный»: *Сыссыык оьо мизхэ баар, Кылыһыт оьо Кыыс дыгый оьо мизхэ баар* ‘У меня самый быстрый мальчик-бегун, У меня самый легкий парень-прыгун’ – ‘I have a exterous wrestler boy! I have the faster runner! I have graceful jumper’. Здесь в обоих языках слово переведено способом приближенного перевода как «прыгун». В олонхо «Богатырка Кыыс Кылаабынай» это слово отсутствует. В олонхо «Элэс Боотур»: *Кылыйан кыыралдьыттылар, Ыстангалаан ылангнаатылар, Куобахтаан чөккөннөөтүлэр, Буурдаан бурданнаттылар* ‘Быстроногие носились наперегонки, Прыгуны как крылатые улетали далеко, Прыжками ыстанга*, куобах* и буур’ – ‘Young strong boys Competed in jumpings: On one leg, on two legs’. Здесь в русском варианте данное слово передано тоже приближенным переводом («прыгуны»). А в английском варианте использован описательный перевод («jumping on one leg» – «прыгать на одной ноге»). Также стоит заметить, что здесь присутствуют и другие реалии, относящиеся к национальным видам спорта (*ыстанга*, *куобах*, *буур*), эти слова в русском переводе транскрибированы, а в английском переводе так же переданы описательным переводом.

Заключение

Реалии являются своеобразной лексикой, охватывающей широкий лексический круг. Они показывают нам уникальность языка и культуры народа. Культура якутов очень ярко выражена в материалах олонхо. И изучение способов перевода реалий языка олонхо является возможностью познакомиться и узнать культуру народа саха глубже, а также притронуться к немаловажной проблеме теории перевода, как безэквивалентная лексика и её передача на другие языки. Поэтому в данной работе мы обратились к героическим эпосам нашего народа с переводами на английский язык «Нюргун Боотур Стремительный» П. А. Ойунского, «Элэс Боотур» П. В. Огогоева, «Богатырка Кыыс Кылаабынай» Д. А. Томской. Исследователи (Л. С. Бархударов, М. Ю. Илюшкина, Г. Д. Томахин, С. Влахов и С. Флорин, Т. А. Казакова и др.) основными способами перевода реалий называют приближенный перевод, описательный перевод и транскрибирование. В рассматриваемых олонхо чаще всего встречаются этнографические реалии, которые описывают быт, национальные традиции и образ жизни якутов. Во всех вариантах перевода используются, в основном, такие способы, как транскрипция (отличительной чертой использования этого способа в олонхо и при переводе с якутского на другие языки является то,

что меняется звуковой состав слова, якутские звуки трансформируются на наиболее близкие по звучанию), приближенный перевод (к использованию данного способа переводчики прибегают по причине отсутствия прямых соответствий в переводящем языке), описательный перевод (часто использован как комментарий или сноска к реалиям и используется со способом транскрибирования, но есть и примеры, когда этот способ используется в самом тексте), а также редко можно встретить опущение. Как показал анализ материала исследования, несмотря на прагматические аспекты перевода, для раскрытия национальной специфики произведения традиционно реалии передаются на русский и английский языки способом транскрипции в сочетании с описательным переводом. Перевод реалий является сложным процессом независимо от языка, поэтому для передачи каждой единицы требуется особый подход и понимание культуры и языка переводимого произведения.

Литература

1. Анисимов Р. Н. О перспективных задачах комплексного изучения языка олонхо на современном этапе // Вестник Северо-Восточного федерального университета. Серия Эпосоведение. – 2020. – № 3. – С. 94–106. – DOI : 10.25587/16426-2411-3197-g.
2. Николаева Н. А. Об истории перевода якутского героического эпоса олонхо на языки народов мира // Вестник Челябинского государственного университета. Филологические науки. – 2018. – № 6. – Вып. 113. – С. 125–130.
3. Илларионов В. В., Илларионова Т. В. Типы изданий олонхо (опыт якутских фольклористов) // Языки и фольклор коренных народов Сибири. – 2017. – № 1. – С. 90–97.
4. Илюшкина М. Ю. Теория перевода: основные понятия и проблемы. 3-е изд. – Москва : ФЛИНТА, 2017. – 84 с.
5. Виноградов В. С. Введение в переводоведение (общие и лексические вопросы). – Москва : Изд-во института общего среднего образования РАО, 2001. – 224 с.
6. Бархударов Л. С. Язык и перевод: Вопросы общей и частной теории перевода. 3-е изд. – Москва : Изд-во ЛКИ, 2010. – 235 с.
7. Верещагин Е. М., Костомаров В. Г. Язык и культура. – Москва : Индрик, 2005. – 1040 с.
8. Власова И. В. Проблемы классификации реалий и их перевода в художественном дискурсе // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 9 : Исследования молодых ученых. – 2019. – № 17. – С. 16–20.
9. Влахов С., Флорин С. Непереводимое в переводе. – Москва : Международные отношения, 2009. – 328 с.
10. Толковый словарь якутского языка = Саха тылын быһаарыылаах тылдьыта : в 15 т. Т. III (Буквы Г, Д, Ъ, И) / под редакцией П. А. Слепцова. – Новосибирск : Наука, 2006. – 844 с. (На якутском и рус. яз.)
11. Гоголев А. И. Происхождение народа саха и его традиционной культуры. – Якутск : Издательский дом СВФУ, 2018. – 255 с.
12. Большой толковый словарь якутского языка = Саха тылын быһаарыылаах улахан тылдьыта : в 15 т. Т. IX (Буква С: сөллөй – сээн, буква h) / под редакцией П. А. Слепцова. – Новосибирск : Наука, 2012. – 627 с. (На якутском и рус. яз.)
13. Бравина Р. И. Концепция жизни и смерти в культуре этноса: реконструкция, традиция и современность (на материале культуры саха) : автореф. дис. ... д. и. н. – Якутск, 2000. – 47 с.
14. Серошевский В. Л. Якутские рассказы, повести и воспоминания. – Москва : Кудук, 1997. – 591 с.
15. Толковый словарь якутского языка = Саха тылын быһаарыылаах тылдьыта : в 15 т. Т. II (Буква Б) / под редакцией П. А. Слепцова. – Новосибирск : Наука, – 2005. – 908 с. (На якутском и рус. яз.)
16. Зыков Ф. М. Поселения, жилища и хозяйственные постройки якутов (XIX – начало XX в.). – Москва : Наука, 1986. – 101 с.
17. Большой толковый словарь якутского языка = Саха тылын быһаарыылаах улахан тылдьыта : в 15 т. Т. X (Буква Т: т – төһүүлээ) / под редакцией П. А. Слепцова. – Новосибирск : Наука, 2013 – 572 с. (На якутском и рус. яз.)

18. Большой толковый словарь якутского языка = Саха тылын быһаарыылаах улахан тылдьыта : в 15 т. Т. VIII (Буква С: с – сөллөбөр) / под редакцией П. А. Слепцова. – Новосибирск : Наука, – 2011. – 570 с. (На якутском и рус. яз.)
19. Большой толковый словарь якутского языка = Саха тылын быһаарыылаах улахан тылдьыта : в 15 т. Т. XI (Буква Т: төтөллөөх – тээтэннээ) / под редакцией П. А. Слепцова. – Новосибирск : Наука, 2004: – 2014. – 525 с. (На якутском и рус. яз.)
20. Толковый словарь якутского языка = Саха тылын быһаарыылаах тылдьыта : в 15 т. Т. I (Буква А) / под редакцией П. А. Слепцова. – Новосибирск : Наука, 2004. – 677 с. (На якутском и рус. яз.)
21. Салимова Д. А., Тимерханов А. А. Двуязычие и перевод: теория и опыт исследования. – Москва : ФЛИНТА, 2012. – 280 с.
22. Томахин Г. Д. Реалии-американизмы. – Москва : Высшая школа, 1988. – 239 с.
23. Казакова Т. А. Практические основы перевода. English↔Russian. – Санкт-Петербург : Союз, 2008. – 320 с.
24. Ушаков Д. Н. Толковый словарь современного русского языка. – Москва : Аделант, 2014. – 800 с.
25. Хухуни Г. Т., Валуйцева И. И., Осипова А. А. Интерпретация реалий при переводе сакрально-го текста: языковой и экстралингвистический аспекты // Вестник РУДН. Серия : Лингвистика. – 2019. – Т. 23. – № 2. – С. 487–508.
26. Большой толковый словарь якутского языка = Саха тылын быһаарыылаах улахан тылдьыта : в 15 т. Т. V (Буква К: күөлэһис гын – кээчэрэ) / под редакцией П. А. Слепцова. – Новосибирск : Наука, 2008. – 516 с. (На якутском и рус. яз.)
27. Большой толковый словарь якутского языка = Саха тылын быһаарыылаах улахан тылдьыта : в 15 т. Т. XIII (Буква Х) / под редакцией П. А. Слепцова. – Новосибирск : Наука, 2016. – 648 с. (На якутском и рус. яз.)
28. Большой толковый словарь якутского языка = Саха тылын быһаарыылаах улахан тылдьыта : в 15 т. Т. XV (Буквы Э) / под редакцией П. А. Слепцова. – Новосибирск : Наука, 2018. – 575 с. (На якутском и рус. яз.)
29. Верещагина Л. В., Грузнова И. В. Принципы переводческой адаптации культурных и языковых реалий в художественном тексте // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. Серия : Педагогические, филологические науки. – 2020. – № 1. – С. 207–210.
30. Большой толковый словарь якутского языка = Саха тылын быһаарыылаах улахан тылдьыта : в 15 т. Т. XII (Буквы У, Y) / под редакцией П. А. Слепцова. – Новосибирск : Наука, 2015. – 595 с. (На якутском и рус. яз.)

References

1. Anisimov R. N. On the promising tasks of the complex study of the Olonkho language at the present stage. *Vestnik of North-Eastern Federal University. Series Epic studies*. 2020, no. 3, pp. 94–106. DOI: 10.25587/16426-2411-3197-g. (In Rus.)
2. Nikolaeva N. A. On the history of the translation of the Yakut heroic epic olonkho into the languages of the peoples of the world. *Vestnik of Chelyabinsk State University. Philological Sciences*. 2018, no. 6, iss. 113, pp. 125–130. (In Rus.)
3. Illarionov V. V., Illarionova T. V. Types of olonkho publications (experience of Yakut folklorists). *Languages and folklore of the indigenous peoples of Siberia*. 2017, no. 1, pp. 90–97. (In Rus.)
4. Ilyushkina M. Yu. Translation theory: basic concepts and problems. 3rd ed. Moscow, FLINTA Publ., 2017, 84 p. (In Rus.)
5. Vinogradov V. S. Introduction to Translation Studies (general and lexical issues). Moscow, Publ. House of the Institute of General Secondary Education of the Russian Academy of Education, 2001, 224 p. (In Rus.)
6. Barkhudarov L. S. Language and translation: Questions of general and particular translation theory. 3rd ed. Moscow, Publ. House LKI, 2010, 235 p. (In Rus.)
7. Vereshchagin E. M., Kostomarov V. G. Language and culture. Moscow, Indrik Publ., 2005, 1040 p. (In Rus.)
8. Vlasova I. V. Problems of classification of realities and their translation in artistic discourse. *Science Journal of Volgograd State University. Young Scientists' Research*. 2019, no. 17, pp. 16–20. (In Rus.)

9. Vlahov S., Florin S. Untranslatable in translation. Moscow, Mezhdunarodnye otnosheniya Publ., 2009, 328 p. (In Rus.)
10. Explanatory dictionary of the Yakut language : in 15 vol. Vol. III (Letters G, D, Dj, I). Ed. by P. A. Sleptsov. Novosibirsk, Nauka Publ., 2006, 841 p. (In Yakut and Rus.)
11. Gogolev A. I. The origin of the Sakha people and their traditional culture. Yakutsk, NEFU Publishing House, 2018, 255 p. (In Rus.)
12. Big explanatory dictionary of the Yakut language : in 15 vol. Vol. IX (Letter S, H). Ed. by P. A. Sleptsov. Novosibirsk, Nauka Publ., 2012, 627 p. (In Yakut and Rus.)
13. Bravina R. I. The concept of life and death in the culture of an ethnic group: reconstruction, tradition and modernity (based on the Sakha culture). Abstract of the dissertation of Candidate of Historical Sciences. Yakutsk, 2000, 47 p. (In Rus.)
14. Seroshevsky V. L. Yakut stories, novels and memories. Moscow, Kuduk Publ., 1997, 591 p. (In Rus.)
15. Explanatory dictionary of the Yakut language : in 15 vol. Vol. II (Letter B). Ed. by P. A. Sleptsov. Novosibirsk, Nauka Publ., 2005, 908 p. (In Yakut and Rus.)
16. Zykov F. M. Settlements, dwellings and farm buildings of the Yakuts (XIX–early XX century). Novosibirsk, Nauka Publ., 1986, 101 p. (In Rus.)
17. Big explanatory dictionary of the Yakut language : in 15 vol. Vol. X (Letter T). Ed. by P. A. Sleptsov. Novosibirsk, Nauka Publ., 2013, 572 p. (In Yakut and Rus.)
18. Big explanatory dictionary of the Yakut language : in 15 vol. Vol. VIII (Letter S). Ed. by P. A. Sleptsov. Novosibirsk, Nauka Publ., 2011, 570 p. (In Yakut and Rus.)
19. Big explanatory dictionary of the Yakut language : in 15 vol. Vol. XI (Letter T). Ed. by P. A. Sleptsov. Novosibirsk, Nauka Publ., 2014, 525 p. (In Yakut and Rus.)
20. Explanatory dictionary of the Yakut language : in 15 vol. Vol. I (Letter A). Ed. by P. A. Sleptsov. Novosibirsk, Nauka Publ., 2004, 677 p. (In Yakut and Rus.)
21. Salimova D. A., Timerkhanov A. A. Bilingualism and translation: theory and research experience. Moscow, FLINTA Publ., 2012, 280 p. (In Rus.)
22. Tomakhin G. D. Realities-americanisms. Moscow, Vysshaya shkola Publ., 1988, 239 p. (In Rus.)
23. Kazakova T. A. Practical translation basics. English↔Russian. Saint Petersburg, Soyuz Publ., 2008, 320 p. (In Rus.)
24. Ushakov D. N. Explanatory dictionary of the Modern Russian language. Moscow, Adelant Publ., 2014, 800 p. (In Rus.)
25. Khukhuni G. T., Valuytseva I. I., Osipova A. A. Interpretation of realities in the translation of the sacred text: linguistic and extralinguistic aspects. *Russian Journal of Linguistics*. 2019, vol. 23, no. 2, pp. 487–508. (In Rus.)
26. Big explanatory dictionary of the Yakut language : in 15 vol. Vol. V (Letter K). Ed. by P. A. Sleptsov. Novosibirsk, Nauka Publ., 2008, 516 p. (In Yakut and Rus.)
27. Big explanatory dictionary of the Yakut language : in 15 vol. Vol. XIII (Letter H). Ed. by P. A. Sleptsov. Novosibirsk, Nauka Publ., 2016, 648 p. (In Yakut and Rus.)
28. Big explanatory dictionary of the Yakut language : in 15 vol. Vol. XV (Letters Je). Ed. by P. A. Sleptsov. Novosibirsk, Nauka Publ., 2018, 575 p. (In Yakut and Rus.)
29. Vereshchagina L. V., Gruznova I. V. The principles of translation adaptation of cultural and linguistic realities in a literary text. *Izvestia of the Volgograd State Pedagogical University. Philological sciences*. 2020, no. 1, pp. 207–210. (In Rus.)
30. Big explanatory dictionary of the Yakut language : in 15 vol. Vol. XII (Letters U, Y). Ed. by P. A. Sleptsov. Novosibirsk, Nauka Publ., 2015, 595 p. (In Yakut and Rus.)

УДК 81'25 81'25:398.22(=512.157)
DOI 10.25587/SVFU.2022.86.31.008

A. A. Nakhodkina
North-Eastern Federal University

SPATIAL AND CULTURAL DISLOCATION OF EPIC NAMES AND WAYS TO OVERCOME IT IN TRANSLATION

Abstract. The research objective is to consider various aspects of the translation of the Yakut epic tradition: linguoculturological, lexical, stylistic and phonetic, including spatial and cultural dislocation of epic proper names (PN), the transfer of which into another language causes particular difficulties. The concept of PN includes proper names and vocabulary specific to a particular culture. The relevance of this work is due to the lack of theoretical and methodological work on the principles of the translation of Yakut epic texts, as well as the need to create adequate translations of Yakut texts in other languages. The main research methods are the comparative method and methods of phonological analysis. The methodological basis was the works of foreign and Russian researchers on phonology: L. V. Shcherba, L. R. Zinder, V. N. Vitomskaya; on the theory and practice of translation: A. V. Superanskaya, T. A. Kazakova, J. Catford; the works of researchers on the theory of the Yakut language and linguistic problems of the study of Yakut olonkho: O. N. Betlingk, N. D. Dyachkovsky, E. I. Korkina, I. V. Pukhov; on the translation of the Olonkho epic into Russian: T. I. Petrova, et al. The study analyzes examples from various epic texts taken from previously published sources and manuscripts, as well as from the first full-text English translation of the Yakut heroic epic Olonkho *Nurgun Botur the Swift* by P. A. Oyunsky, 2014. The article presents widely the ways of overcoming the cultural incompatibility of PN and other diverse cultural-specific components when translating them from Yakut into Russian and English. As the results of the research, such translation techniques as transcription in combination with transliteration are proposed, for which a table of practical transcription of Yakut phonemes into Russian and English has been developed; translation using an analogue; approximate translation; simplification of the sound and graphic forms of the word in translation, etc. At the same time, the author separately mentions the undesirability of cultural substitution of concepts.

Keywords: epic; Olonkho; translation; translation technique; proper name (PN); dislocation; cultural-specific component; Yakut; Russian; English.

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

Пространственная и культурная дислокация эпических имён собственных и способы её преодоления в переводе

Аннотация. Целью настоящего исследования является рассмотрение различных аспектов перевода текстов якутской эпической традиции: лингвокультурологических, лексических, стилистических и фонетических, включая пространственную и культурную дислокацию эпических имён собственных (ИС), передача которых на другой язык вызывает особые трудности. Понятие ИС включает в себя имена

НАХОДКИНА Алина Александровна – кандидат филологических наук, доцент, заведующая кафедрой перевода Института зарубежной филологии и регионоведения Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова, Якутск, Россия.

E-mail: aan-2010@yandex.ru

NAKHODKINA Alina Aleksandrovna – Candidate of Philological Sciences, Associate Professor, Head of the Translation Department, Institute of Modern Languages and International Studies, North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia.

E-mail: aan-2010@yandex.ru

собственные и лексику, специфичную для конкретной культуры. Актуальность данной работы обусловлена отсутствием теоретических и методологических работ по принципам и особенностям перевода якутских эпических текстов, а также необходимостью создания адекватных переводов якутских текстов на других языках. Основными методами исследования являются сопоставительный метод и методы фонологического анализа. Методологической основой послужили труды зарубежных и отечественных исследователей по фонологии: Л. В. Щербы, Л. Р. Зиндер, В. Н. Витомской; по теории и практике перевода: А. В. Суперанской, Т. А. Казаковой, Дж. Кэтфорда; труды исследователей по теории якутского языка и лингвистическим проблемам изучения якутского олонхо: О. Н. Бетлингга, Н. Д. Дьячковского, Е. И. Коркиной, И. В. Пухова; по переводу эпоса олонхо на русский язык: Т. И. Петровой и др. В исследовании анализируются примеры из разных эпических текстов, взятых из ранее опубликованных источников и рукописей, а также из первого полнотекстового английского перевода якутского героического эпоса олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» П. А. Ойунского, опубликованного в 2014 г. В статье широко представлены способы преодоления культурной несовместимости ИС и других разнообразных культурно-специфических компонентов при переводе их с якутского языка на русский и английский. В качестве результатов исследования предлагаются такие переводческие техники как транскрипция в объединении с транслитерацией, для чего разработана таблица практической транскрипции якутских фонем на русский и английский языки; перевод с помощью аналога; приблизительный перевод; упрощение звуковой и графической формы слова в переводе и др. При этом автор отдельно упоминает о нежелательности культурной подмены понятий.

Ключевые слова: эпос; Олонхо; перевод; техника перевода; имя собственное (ИС); дислокация; культурно-специфический компонент; якутский; русский; английский.

Introduction

The modern translation theory emphasizes the need to preserve the ethnic and cultural specifics of the original. This becomes especially relevant when considering translation from the cultural point of view. Recently, a great attention has been paid to the cultural approach; there has been an increased interest in studying the cultures of different peoples. There is an assumption that Translation Studies occupies a bordering position between Linguistics and Cultural Studies, since translation contributes to the dialogue of cultures.

One of the reasons why the reflection of culture in a language is of interest for linguists is that linguistic means of ethnic-cultural semantics impede intercultural communication. This fact makes their comprehensive study necessary. The article examines the multidimensional issues of translating the Yakut heroic epic Olonkho into the Russian and English languages.

Brief overview of the Yakut epic tradition

Olonkho, the ancient heroic epic of Yakut people, is one of the striking examples of the archaic epic. It reflects the identity of the language and culture. The Olonkho epic consists of numerous separate legends and poems. Olonkho performers are called *olonkhosuts*. Each Olonkho is named after the main character: *Er Sogotokh*, *Nurgun Botur*, *Eles Botur*, *Kulun Kulustuur*; etc. It is hardly possible to tell the number of works of Olonkho and give a list of their names since a significant part of those existed earlier in the oral form were not recorded. Moreover, most of Olonkhos, reproduced before the Great October Socialist Revolution (1917), were destroyed or subjected to severe distortion.

The Olonkho presents all the richness of the ancient Yakut mythology. In myths, people embodied their ideas in images, using personification of phenomena and objects of reality. According to the Olonkho mythology, the Universe consists of three worlds: Upper (sky), Middle (earth) and Under (what Christians call hell).

The main idea of the Olonkho is the safeguarding and defense of the peaceful life of the human race on earth, eradication of evil and the establishment of happiness for their compatriots. To analyze the alleged cultural incompatibility with the language and culture of translation, and spatial dislocation or divergence of Yakut epic PN from the target language (TL), we turned to the “Дьүлүруйар Ньургун Боотур” Olonkho by Platon Oyunsky, an outstanding Yakut public figure, writer and olonkhosut; its translation into Russian by Vladimir Derzhavin (1975), the English translation of Song 1 by Ruslan

Skrybykin *Njurgun Bootur the Impetuous* by P. A. Oiuunuskay (1995), and the full-text English translation of the *Olonkho Nurgun Botur the Swift* by Platon Oyunsky. *The original translation from the Sakha language supervised by Alina Nakhodkina* (2014); as well as *Eles Bootur*, an *Olonkho* by Petr Ogotoev, one of the outstanding Yakut *olonkhosuts*, its English translation by Albina Scryabina (2002) and the Russian translation by Maria Alekseeva (2002).

Translation techniques used to overcome spatial and cultural dislocation of Yakut PN

In her fundamental work “The structure of the proper names”, A. V. Superanskaya, a Russian researcher in the field of Onomastics, defines PN as nouns that serve as names for individual objects distinguished from a number of homogeneous ones [1, p. 29]. Thus, PN fulfill the function of individualizing nomination [2, p. 9].

There are different opinions about what translation techniques should be used when translating PN from one language to another. A. V. Superanskaya proposes to transmit them using the following means: translation, transcription and transliteration [1, p. 29]. L. V. Shcherba stated: “The most general question can be formulated as follows: whether to take spelling or pronunciation from foreigners. <...> If you ask me, life has irrevocably decided this issue in favor of pronunciation, although <...> not without occasional curtsy to the letter” [3, p. 191]. Modern theorists of translation T. Savory, A. Schweitzer, A. Neubert, O. Kade, and G. Eger [2] also suggest such translation techniques as explication, translation by analogue and mixed translation.

In the translations of Yakut epic tradition, done by Vladimir Derzhavin, Maria Alekseeva (Rus.); Albina Scryabina, Ruslan Skrybykin (Eng.); Jacque Carro (Fr.), most of the PN are translated by transcription, with the obvious position of the translators to preserve the national coloring of PN. Anthroponyms, toponyms, ergonyms, etc., are traditionally translated into another language using the translation techniques indicated by Superanskaya. When translating PN with a certain semantic content, translator must render the semantic and emotional information contained in such names.

In order to achieve maximum equivalence when rendering PN into a foreign language, besides transcription, transliteration, and translation (or calque, in other words), translator can also make use of such techniques as the translation with a traditional equivalent, translation with analogue or approximate translation, occasional renaming, contextual substitution, explication, or explanatory translation. It all depends on translators, their skills, imagination, level of background knowledge, etc.

When translating *Olonkho* PN as part of non-equivalent vocabulary, translator faces difficulties in conveying the missing letters and sounds, as well as culture-specific words and linguistic lacunas or lexical gaps. Let us consider an example of the Yakut word *удаҕан*: (Rus.) *удалан*, (Eng.) *udagan*. When translating the Yakut word *удаҕан*, meaning “a woman-shaman”, the translators used transcription. It should be borne in mind here that transcription renders the sound of an original PN. Russian-speaking and English-speaking readers cannot relate to these names due to the lack of background knowledge. That is why it is important to preserve the semantic component of the name or a culture-specific word wherever it is possible. In this example, translator can use analogs: (Rus.) ‘колдунья’ (witch), ‘ведунья’ (witch), ‘ведьма’ (witch), ‘шаманка’ (shaman-woman) and (Eng.) ‘sorceress’, ‘witch’, ‘enchantress’. This technique of conveying the meaning of the name creates a clearer picture of the character in the recipient speaking the TL, however, confronting the established tradition of rendering Yakut names into the Russian language.

In the Yakut-Russian translation, it is quite common that epithets accompanying PN (epithet names, nicknames – a term by Mayer-Meletinsky) [4, p. 45], are rendered by transcription and/or transliteration, which results in a “meaningless set of sounds” [5, p. 247]. This is what is seen in the translations of Petr Ogotoev’s *Eles Bootur* [6; 7; 8]: transcription along with transliteration are used to render epithets, for example, epithets defining Jigistey, the demon-*abaahy* of the Under World, which greatly diminishes the expressiveness and originality of this vivid image. This translation ignores the established tradition of rendering set epithets in the Russian-English translation, for example: Иван Грозный – Ivan the Terrible.

(Yakut) Уос Тардар, Өхөх Хабар, Ус Күлүк, Түгнэри Холорук, Тимир Дьигистэй обургун [6, p. 68].

Literally: cutting the vein (referring to the method of slaughtering livestock, traditional for the Yakuts in the past, i. e. killing within an instant); bloodthirsty; having three shadows; a tornado destroying and turning everything upside down on its way; made from iron (i. e. belonging to the Under World), relentless, cruel and daring Jigistei.

(Rus.) По названию Юес Тардар, Есех Хабар, Юс Кюлюк, Тюгнэри Холорук, Тимир Дьигистэй, черной кровью питающийся, имеющий три тени, черным вихрем прикрывающийся [7, p. 65];

(Eng.) I am notorious three-shadower, Reverse Whirlwind Timir Djigistei the Great [8, p. 46].

The name and accompanying epithets of the demon-warrior of the Under World in Petr Ogotoev's *Eles Bootur* Olonkho were translated into Russian sequentially: by transcription and calque. I assume the translator applied such a complex technique striving to preserve ethnic identity and convey the meaning of the name. Thus, the reasons for using this approach to translation are clear, but unwittingly this makes the text cumbersome. In addition to translation errors, there are a number of semantic ones in the Russian and English translations, for example, “черным вихрем прикрывающийся” and “Reverse Whirlwind”. Both examples demonstrate the misunderstood semantics of the Yakut expression “Түгнэри Холорук” where the tornado is not turned-over, but is turning-over (everything on its way). Such errors are directly related to the level of the language competence. The semantics of this PN is not fully revealed: the ominous nickname of this demon Esekh Khabar (Drinking Blood Clots) remains only an exotic phrase, though the meaning of Yuos Tardar (tearing a jugular vein) is revealed, which is why the translator describes the character as “... eating black blood ...”: the demon drinks dark venous blood. A polysemous word ‘*тимир*’ means both iron as a noun and an adjective, and cruelty/cruel. The demons of the Under World *abaahy* or *ajarai*, according to Yakut beliefs, were made of iron. “Timir” is a PN, commonly used in the current Yakut life, but with a different connotation: “persistent”, “strong”, “robust”. Cf. the translation of the same character's name in Platon Oyunsky's “Дьулуруйар Ньургун Боотур” (*Nurgun Botur the Swift*) Olonkho into Russian and English: the previous translations of *Eles Bootur* influenced the choice of the epic translation strategy:

(Yakut) Өхөх Харбыыр, Ус Күлүк, Түүн сырыылаах Түгнэри Холорук, Тимир Дьигистэй бухатыыр обургун [9, p. 127];

(Rus.) Пьющий кровь сгустками, Имеющий три тени, В ночи крадущийся, Разрушительный смерч, Тимир (железный) Джигистей [my translation – A. N.];

(Eng.) Ekehkh Kharbir, Three Shadows, The night stalker, The deceiving twister, Whose whirlwind turns everything upside down Mighty Timir Jigistei [10, p. 110].

Spatial phonetic dislocation of Yakut PN and translation techniques to overcome it

Speaking about the peculiarities of translating from the Yakut language, one can base on the statement by T. I. Petrova, a modern researcher of the Yakut-Russian translation that “a really insuperable difficulty is the transmission of the phonetic arrangement of the text built in accordance with the laws of vowel harmony in the Yakut language” [11, p. 7]. Thus, when we talk about the phonetic presentation of the Yakut PN when translating into Russian and English, it should be recognized that this question is of particular importance for the translator.

Diphthongs. The greatest difficulty in translating from the Yakut language into other languages, especially non-cognate and multi-structural (Russian, English), is caused by the Yakut diphthongs. This is primarily due to their structural features (Yakut diphthongs are false and rising), the absence of diphthongs in the Russian phonetic system and the presence of qualitatively different two-word ones (false and falling) in English. In the Yakut language, there are only 4 diphthongs *yo* [uo], *uэ* [ie], *ыа* [iэ], *yө* [yε]; yet, diphthongs in the Yakut language are as common as monophthongs. From the phonological point of view, Yakut diphthongs (*yo* [uo], *uэ* [ie], *ыа* [iэ], *yө* [yε]) are individual phonemes, which is one of the features of the Yakut language. In the system of vowels, they are opposed

to both short and long vowels. They are opposed to the short vowels qualitatively and quantitatively, and to the long ones – mainly qualitatively. The presentation of diphthongs by two letters, adopted in the Yakut graphics, reflects their actual composition quite nominally [12, p. 88].

In all languages, the universal feature is that a diphthong is presented by a combination of two vowels forming one syllable [13, p. 209]. Usually, this is the feature present in definitions of the diphthong.

The Yakut diphthongs were first described by Otto von Böhlingk in his fundamental work “Über die Sprache der Jakuten” (“On the language of the Yakuts”). He writes that the Yakut language has four diphthongs “with a heavy ending”, consisting of a combination of a “light” vowel with a “heavy” one: *ыа, иэ, уо, үө*. Subsequently, Böhlingk clarifies that “the first diphthong is dominated by the light, standing in front vowel (ы), but the other three – by the subsequent heavy ones (э, о, ө), sometimes so strong that they are taken for long vowels” [14, p. 133].

Some English phoneticists refer to the strongest element of a diphthong as a ‘nucleus’, and the part pronounced with a gliding articulation as a ‘glide’ (gliding sound) [15, p. 24]. In the present work, these terms are used to denote the dominant and subordinate elements of diphthongs. In the pronunciation of Yakut diphthongs, the final element, the nucleus, prevails over the initial, the glide.

In general, the Yakut language has strict limitations regarding the usage of vowels in adjoining syllables or within a word on the basis of their palatability and labiality. These restrictions are consistent in nature and represent a phonetic law called ‘synharmonism’ or ‘vowel harmony’, which is a complete progressive assimilation of vowels within a word [16, pp. 48–50].

As mentioned above, the Yakut Olonkho characters often have two or even more names: the main and accompanying epithets, appearing along with the first one in certain situations only (when first introduced to the reader, extraordinary plot circumstances, etc.). For instance, in the *Eles Bootur Olonkho*, present in the name of the Lord of the Under World: (Yakut) Арсан Дуолай, Луоҕайар Луо Хаан; (Rus.) Луюгайар Луо Хаан ... по имени Арсан Дуолай; (Eng.) Arsan Duolay, Luokhaiar Luo Khaan; the Yakut diphthong *уо* [uo] was transmitted to Russian and English with the use of translation transcription and transliteration and, therefore, did not undergo significant material changes. As suggested above, the translators chose this translation technique in order to preserve the ethnic identity of a PN, despite the fact that this technique makes it cumbersome, complicated and difficult to understand. Cf. the translation of the above-mentioned PN in the *Nurgun Botur the Swift Olonkho*: Arsan Dolai Logayar Luo Khan (my translation – A. N.), in this example, the Yakut letter and sound combination *уо* [uo] is transmitted in Russian and English, respectively, as *о* [o] – *o* [o] in polysyllabic words. Here, the original sounding of the word almost does not change, it adapts to the phonetic requirements and norms of the TL, thus facilitating its perception by a foreign reader, for example, *Суодалба* – Sodalba. However, this technique of transferring Yakut diphthongs is not universal. The *Nurgun Botur the Swift Olonkho* contains a large number of PN with monosyllabic components with the diphthong *уо* [uo] in the initial or final positions. For example, *Күо, Vom, Уол, Луо*, and others. In this case, the phoneme-by-phoneme re-creation of the diphthong *уо* [uo] does not make it difficult for a foreign language reader to perceive the Yakut PN; moreover, it contributes to the introduction of the “local flavor” into the TL text [17, p. 91]. In some cases, for the preservation and rendering of semantics, monosyllabic epithet names are translated into English with a help of a calque, for example, *Уом* – Fire/Fiery; *күо* – красавица, a beauty; *уол* – парень, сын, boy, son. The Yakut Olonkho does not demonstrate the use of the three other Yakut diphthongs *иэ* [ie], *ыа* [ɪ̯a], *үө* [y̯e], equally difficult to read, in similar positions in PN.

When transferring the next Yakut diphthong *үө* [y̯e] in the name of *Күөгэлдьин* in Petr Ogotoev’s *Eles Bootur Olonkho* into Russian, I also leave only a compensation, an approximate translation of its nucleus *ө* [yo], cf. the Yakut vowel of the back *э* [e] is replaced by the Russian front vowel *е* [e], with its English analogue *e* [e]; the Yakut consonant sound *дь* [dʒ] is transmitted by the Russian letter combination *дж*, not *дь*, cf. English *j* [j]. Thus, instead of the cumbersome Russian *Кюэгэлдьин*

[8, p. 110] (there is no English equivalent of this PN in this translation), I suggested the following variants of transferring the PN:

(Rus.) Кёгелджин;

(Eng.) The daughter of Kun Toyon Kegeljin *udagan* the sorceress [10, p. 289];

Cf. (Yakut) Түөнэ Моҕол оҕонньор [6, p. 100];

(Rus.) Тюенэ Могол старый, Дух жилища родного [7, p. 95];

(Eng.) The Spirit of my house Grandfather Mokhol [8, p. 61],

note that Түөнэ name is omitted in the English translation. See my variants of translation:

(Rus.) Тёне Могол, старенький дух родного очага;

(Eng.) Toneh Mogol.

In this example, the Yakut diphthong *yö* [yɛ] is transmitted into Russian with the use of the translation transcription by the phoneme *ё* [йо], despite the fact that the alternation of yotized vowels in Russian, as a rule, makes it difficult to pronounce and read words. Proceeding from this, the Yakut diphthong *yö* [yɛ], in the presence of a yotized vowel sound in a Russian word, should be replaced at translation into Russian by the phoneme *e* [е], cf. Eng. *o* [o]. In my opinion, this solution allows reaching a certain phonetic compromise.

The Yakut diphthong *uэ* [ie], as well as diphthongs *yo* [uo] и *yö* [yɛ], consists of a glide and a nucleus in the final position; therefore, it is proposed to leave only the syllable-building component of the diphthong when translating PN into Russian: phoneme <e>, cf. Eng. *e* [e]. To make reading and pronunciation of the name easier for a Russian-speaking reader, one should replace the Yakut sound of the back э [e] in the second and third syllables of the word with the Russian sound of the front е [e], cf. Eng. *e* [e]. Before the English translation of the *Nurgun Botur the Swift* Olonkho saw the light in 2014, translations of the Yakut epics have the following versions of transferring PN with the diphthong *uэ* [ie], e. g. the name *Иэргэҕэй*: (Rus.) *Иэргээй*, the English version is missing. Zoya Tarasova offers her translation variants: (Rus.) *Еперей*, (Eng.) *Eregei* [18, p. 160]. Similar simplifications are used in the transfer of such complex Yakut PN as the name of the female fertility goddess *Иэйэхсум*, “the patron goddess and protector of the human race, horse, cattle and dog guardian” [19, p. 423]:

(Yakut) Иэйэхситтээх илин кырыыта [6, p. 59];

(Rus.) где обитель милостивой Богини Иэйиэхсит [7, p. 57];

(Eng.) there is no equivalent in the English translation of the PN in Petr Ogotoev’s Olonkho [8].

My variants of translation:

(Rus.) Богиня Иэхсит;

(Eng.) Ekhsit, Mother-Goddess [10, p. 45].

A number of PN in the studied translations are rendered into Russian in their original spelling, or not translated at all, which is typical of the English translation:

(Yakut) Доргуйа баай тойон [6];

(Rus.) Доргуйа бай-тойон [7, p. 35];

(Eng.) courageous hero [8, p. 26].

My variant:

(Rus.) богатый хан Доргуйа;

(Eng.) rich Dorgu-Khan [20, p. 71].

As a bold assumption, I used a short form of the PN in the English translation by analogy with the PN “Kubla-Khan” [21, p. 282], derived from the name and title of the Mongol Khubilai Khan, or another PN “Batu-Khan” derived from the abbreviated form of the name “Khan Batyi”, the grandson of Genghis Khan, likewise. It was also suggested to replace the word of Mongolian origin *тойон* [toyon] with the word “хан/khan”, borrowed from the Turkic language and known to Russian and English readers [20, p. 71]. Eventually, I abandoned such an alternative experimental approach using analogs in translation of non-equivalent national-specific vocabulary. This idea was not reflected in the full-text English translation of Oyunsky’s Olonkho because of the concerns of substituting cultural

concepts. Still the letter combination ‘*йа*’ is transmitted by the Russian equivalent ‘*я*’, because, as the modern Russian linguist Tamara Kazakova rightly notes, “in many cases <...> a meticulous re-creation of phonetic features can be simplified” [22, p. 64].

Fourth, the last diphthong of the Yakut language – *ыа* [ɨʌ]: (Yakut) *ыһыах*, (Rus.) *ысыах*, (Eng.) *yɜyakh* (summer solstice feast). This PN was also translated by transliteration in an attempt to preserve the national colour, while translators ignore the fact that thus Yakut sounds and words are significantly distorted, which, ironically, is opposite to their intentions, causing damage to the original sound form of the word, and, therefore, to the ethnic identity of the source language (SL). Thus, the Yakut and Russian initial sounds *ы* [ɨ:] and *ы* [ɨ] are replaced by the English letter “y”, which “clutters up” the SL in translation. In the English translation of the Yakut epic *Nurgun Botur the Swift* by P. A. Oyunsky I suggested to use a “lighter” front sound *e* [e]. When translating this diphthong *ыа* [ɨʌ] into Russian and English, only its nucleus should be left and translated with the Russian sound *э* [ɐ] and English sound *e* [e]:

(Rus.) *ысэх*;

(Eng.) *Esekh* [20, p. 70].

The translation of the Yakut diphthongs *yo*, *yø*, *uə* and *ыа* into Russian and English using the translation technique of compensation, or approximate translation, takes into account the features of phonetic tactics of the TL; it also simplifies much the sound and spelling of the Yakut PN.

When transcribing Yakut diphthongs (*yo* [uo], *uə* [ie], *ыа* [ɨʌ], *yø* [yɛ]) into the Russian and English languages, one should consider their positions in the word, phonemic environment, as well as principles of phonetic harmony, convenience of perception and the ethnic-linguistic identity of foreign PN. The following table provides a clearer demonstration of preferable Russian and English variants of the translation transcription of the Yakut diphthongs:

Table 1

Yakut diphthongs	Russian transcription	English transcription
<i>yo</i> [uo]	<i>o</i> [o]/ in the beginning and end positions of one-syllable words – <i>yo</i>	<i>o</i> [o]/ in the beginning and end positions of one-syllable words – <i>uo</i>
<i>yø</i> [yɛ]	<i>ě</i> [jɐ]/ in the words with yotized vowels (<i>э</i> , <i>ё</i> , <i>ю</i>) – <i>e</i> [e]	<i>e</i> [e], <i>o</i> [o]
<i>uə</i> [ie]	<i>e</i> [e], <i>uə</i>	<i>e</i> [e]
<i>ыа</i> [ɨʌ]	<i>э</i> [ɐ]	<i>e</i> [e]

It should be noted that there is still no standard practical transcription for rendering Yakut words into modern languages. This table will hopefully overcome this void.

Unlike in the English phonetic system, where the same letter can represent several sounds, in the Yakut one, each sound has a separate graphic design except for the nasal yota *ӱ* [j], which does not have a special character in the alphabet and is denoted, along with the sonorous consonant sound *ӱ* [j], by the letter “й”.

The translation transcription of Yakut sounds in other languages is not limited only with their articulatory-acoustic features and mechanical transfer to the TL but requires a deeper comparative study of the phonetic systems of the source language and the target language, the historical evolution of sounds, their compatibility, positional and dialectal vibrations, a search for one-to-one equivalents and the most reasonable and adequate replacement of the SL units by the TL ones.

Monophthongs. The alphabet of the Yakut language contains the entire Russian alphabet with the addition of a number of letters and combinations characteristic of Yakut sounds. This group includes the letters *ҕ*, *о*, *ҕ*, *дб*, *һб*, *һ*, *һ*.

Both Russian and English lack any equivalents of the Yakut γ vowel. However, in the practice of translating from the Yakut language into Russian, it is usually translated by the Russian labial vowel of the front γ [йу], less often by y [y], which are traditionally transferred into English as -*yu*/-*ju*- and the sound *u* [u]:

(Yakut) *myhulga*;

(Rus.) *тысюльгэ*;

(Eng.) *tjuhjulge*.

It is obvious here that the Yakut culture-specific word *myhulga*, meaning the place for holding the Yakut *kumis* (fermented mare's milk) sprinkling festival *Esekh* was translated into Russian using the translation transcription, into English – using translation transliteration. In the English translation of the PN, the translator replaced the Yakut γ with an unreadable combination *ju* (cf. Rus. *ю*). Indeed, the Yakut pharyngeal *h* [h] in the intervocal position is much louder than the English glottal consonant sound *h* [h]; however, in this case, this variant is most applicable. In the English translation of the olonkho *Nurgun Botur the Swift* I offered a translation option: (Eng.) **tuhulgeh**. I also added the final consonant phoneme [h] to show the change in the length of the preceding phoneme or its changed pronunciation, cf. “*илгэ*” – “*ilgeh*”, “*сэргэ*” – “*sergeh*”, “*Түөнэ*” – “*Toneh*”:

A wide and vast **tuhulgeh** was set up, Rich in assorted food, The *Esekh* was held As lavishly as a royal feast... [10, p. 262].

The Yakut language has minor dialectal fluctuations in the use of narrow and wide vowels *u* [i] – *э* [д], *y* [я] – *ө* [һ], *ы* [ү] – *а* [а], *y* [у] – *о* [о]. When translating Yakut words with dialect fluctuations, it is necessary to preserve their original sound and spelling, since such details often contain significantly important information regarding the text as a whole and the general author's intention.

The sound **ө** [һ] is a front mid vowel, labialized [16, p. 42]. Just like the previous Yakut sound γ [я], **ө** [һ] has no equivalents in both Russian and English. In Russian, it is customary to transmit it with the vowel sound of the front *ё* [yo], which, in turn, is usually transcribed into English as *e* [e], and less often – with the letter and sound combination *yo*-. For example, the Yakut PN of the abyss serving the entrance to the Under World, *Чөркөчүөх*, (Rus.) *Чёркёчүёх*, (Eng.) *Cherkechekh*, contains typical variants of assonance for the Yakut verse, repetition of the labialized front vowels **ө** – **ө** – *yө*; and consonance, repetition of the noise consonants *ч* – *ч*, *к* – *х*.

The PN is translated into Russian and English by transcription. The Yakut monophthong **ө** [һ] and the diphthong *yө* [ye] are rendered by the same sound: in the Russian translation, both sounds are replaced by sound *ё* [йо], in English – by the back vowel *o* [o].

The triple use of the high yotized vowel *ё* [yo] in the Russian translation of the PN makes it difficult to pronounce. The sound **ө** [һ] in the first two syllables of the word should be rendered by the Russian mid vowel *e* [e], leaving the translation of the diphthong *yө* [ye] by the sound *ё* [yo], based on the approximate translation principle. It is proposed to replace the Yakut **ө** [һ] with the English front sound *e* [e], since this sound is closer articulatory and acoustically to the original one than the back *o* [o]. The diphthong *yө* [ye] is also transmitted by the sound *e* [e], and the consonant *x* [x] is replaced by a combination *kh* [k], which is acceptable with the end position of the sound: (Rus.) *Черкечёх*, (Eng.) *Cherkechekh*:

They swung the cord And sent themselves to the bottom Of the malign Eluu **Cherkechekh**... [10, p. 145].

Thus, taking into account the Law of Harmony of the Yakut Vowels, according to which the front labialized sounds **ө** [һ] and **өө** [һ:] should be followed by only front labialized **ө** [һ], **өө** [һ:] and *yө* [ye] (for example, *өрөгөй* – luck, success; *өрөбүл* – a day off; *өлгөм* – abundance, generosity; *өһүөн* – vindictiveness, nastiness, etc.), **ө** [һ] and **өө** [һ:] should be transferred to Russian not by the high vowel *ё* [yo], but by the sounds *э* [э] in the beginning and *e* [e] in all other positions. Such a translation corresponds to the principle of the word euphony of the Yakut PN in foreign language translations.

The Yakut voiced uvular consonant sound **ҕ** [g] has no direct analogs in Russian and English. Skrybykin, who translated Song 1 of P. A. Oyunsky's “Дьулуруйар Ньургун Боотур” (“Djuluruyar

Nyurgun Bootur”) into English, rendered *ɣ* [g] with an unvoiced guttural aspirated combination *kh*. However, since consonant sounds become voiced in the intervocalic position, it is preferable to transmit this sound by the more similar English sound *g* [g]: (Eng.) Logayar. As for the Russian language, the closest sound is the voiced guttural consonant *ɣ* [r], cf. (Eng.) *g* [g], e. g., (Yakut) *Бохсоҕоллойдой*, (Rus.) *Бохсоҕоллойдой*, (Eng.) *Bohsogolloi*. This PN is transliterated into Russian and transcribed into English: the voiced uvular consonant *ɣ* [g] is replaced by the close Russian sound [r], with its English analogue being the sound [g]. In addition, in the English translation, there was a replacement of the Yakut and Russian unvoiced uvular *x* [x] with the English unvoiced velar *k* [k] (not *kh*), which greatly simplifies the perception of the PN without distorting its original sound: *оҕо* [o’go] – *ogo* [o’go], *удаҕан* [uda’gan] – *udagan* [uda’gan].

This translation variant is aimed at the convenient perception and pronunciation of the PN by the TL recipients, at the same time adhering to the principles of euphony and ethnic-linguistic coloring [2, pp. 21, 25].

Dialectal vibrations are rather typical of consonant sounds than vowels in the Yakut language. These variations form the following oppositions: voiced – unvoiced, front – mid, guttural – uvular, etc., and they are mainly caused by assimilative processes within the word. When translating Yakut words with a dialectal variation of sounds, one should be guided not by regulatory requirements (if any) or personal preferences, but by the authentic sound and spelling of the original word. For example, in the Yakut writing and speaking, the back sonant *h* [ɣ] often replaces the voiced uvular *ɣ* [g].

The Yakut sound *ɔ̆* [dʒ] often remains the same in the Russian translation, being rendered with the letter combination *ɔ̆*. This approach is not quite adequate, as the Yakut mid affricate *ɔ̆* [dʒ] is much more voiced and harder than the Russian soft front *ɔ̆* [dʲ]. Given this, one can assume that the Russian combination *ɔ̆ж* is more suitable for replacing the Yakut *ɔ̆* [dʒ] than *ɔ̆*. In English, this sound can be rendered by *j* [dʒ]:

(Yakut) *Ала Дьаргыстай*;

(Rus.) *Ала Дьаргыстай*;

(Eng.) *Ала Djargystai*.

I suggest the following translation variants: (Rus.) *Ала Джаргыстай*, (Eng.) *Ала Jargystai*:

He had the name of *Ала Jargystai* [10, p. 60].

Just as like *ɔ̆* [dʒ], the Yakut sound *h̆* [ɲ], with no Russian or English equivalents, is often remains the same in the Russian translation (cf. popular Yakut PN *Ньургун*, *Ньургуйана*, *Ньургустан(а)*, etc., moving from the oral epic tradition into the modern Yakut speech). The Yakut sound [ɲ] can be translated into English by the letter and sound combination *nj*:

(Yakut) *Ньургун Боотур*;

(Rus.) *Ньургун Боотур*;

(Eng) *Njurgun Bootur*.

It should be noted that in the V. V. Derzhavin’s Russian translation of the Olonkho, the mid soft *h̆* [ɲ] is reasonably conveyed by the Russian front sound *h* [ɲ], which, like other consonants of the Russian language, softens and, consequently, moves forward when positioned in front of the yotized vowels (*ѣ*, *ю*, *я*) and the front vowels *e* – *и*. Thus, when replacing the Yakut sound *y* [ɲ] in the combination – *Ньы* – by the Russian *ю* [jy] in – *Ню* – the original reading and sound of the PN is preserved [18, pp. 173–174].

The English version of the PN *Njurgun Bootur* [23, p. 3] contradicts the principles of harmony and convenience of perception and pronunciation of foreign PN. Therefore, I proposed to simplify and translate it as *Nurgun*, since the English vowel sound *u* [u] is pronounced as [ɛ] in the position before the consonant sound *r* [r]. The English form *Bootur*, in my opinion, brings an unnecessary association with the English word “boot” [bu:t]; hence, there appeared my translation variant of this PN – *Nurgun Botur*:

The warrior **Nurgun Botur** the Swift, With the fleet of foot black horse, Born standing on the border Of the clear, white sky... [10, p. 42].

The consonant *h* [ŋ] has no analogue in Russian; and there is a partial English equivalent sound *ng* [ŋ]. Nevertheless, the Russian texts often have the combination *hɛ* for the Yakut sound *h* [ŋ]: (Yakut) *Кыыс Ханҕыл*; (Rus.) *Кыыс Хангыл*; (Eng.) *Kyys Khanyl*. However, as stated before, the excessive phonetization when translating foreign PN often makes them bulky, ponderous and cumbersome and difficult to understand. The Yakut consonant *h* [ŋ] should be replaced by Russian *h* [h]: *Кыыс Ханыл*. Yet there are some exceptions: for example, for the sake of euphony and to avoid unnecessary associations in the *aranas* variant, the Yakut word *араҥас* was translated into English with the letter combination *ng* – *arangas*:

Buhra Dokhsun oburgu, Who has never been tamed, Got out Of his eighty-eight-legged Copper *arangas*, Caught hold of the black cloud Flying high At the top of the sky Above the Middle World, Sent four rolling thunderbolts, And bright flashes of lightning. He flew up swiftly, Shouting and roaring... [10, p. 301].

Long vowels. Long vowels, along with diphthongs, constitute one of the features of the Yakut language. In writing, the duration of a vowel in the Yakut language is indicated by its double graphic form. It is known that this phenomenon is typical of the languages that are at an early stage of their development and, as a rule, are characterized by simpler writing.

In the Yakut language, unlike Russian and English, there is no interrelation between the vowel length and the stress in the word: in a Yakut word, a long vowel can be in any position, and the stress falls on the last syllable. The stress in this language is based on force, and the duration on the length of the vowel pronunciation.

In some cases, as a phenomenon foreign to the target languages (English, Russian, French), the literal transmission of the vowel sound duration is not necessary, e. g. the Yakut PN of *Туйаарыма Куо* is transmitted to other languages with little or no change: (Rus.) *Туйаарыма Куо*, (Eng.) *Tuyaarima Kuo*.

Such a translation does not take into account the phonological features of the TL, since the identification of long vowels by doubling the corresponding letters is not typical of either Russian or English. In addition, the length of the vowel in the Yakut language does not affect the stress in the word. Therefore, the double Yakut vowels *aa* [a:] in the PN can be rendered to the TL as single *a* [a]: (Rus.) *Туйарыма*, (Eng.) *Tuyarima Kuo*.

It is important to note that the reproduction of double vowels during the transfer of Yakut PN to Russian and English often makes them unwieldy and hard to perceive: (Yakut) *Уот Чоохурумта*, (Rus.) *Уот Чоохурумта*, (Eng.) *Uot Chookhurutta* [18, p. 145]. Therefore, taking into account these fluctuations in the standards of using long vowel phonemes and the lack of interrelation of vowel length and word stress in the Yakut language, as well as rules of the TL, which do not denote the duration of vowels in writing, the letter-by-letter rendition of long vowels in polysyllabic words should be avoided when translating from the Yakut language into Russian and English. However, short monosyllabic words in the full-text English translation of the Yakut heroic epic P. A. Oyunsky's *Nurgun Botur the Swift* preserves the traditional spelling of PN with double vowels: Urung **Aar** Toyon (The Great White Lord) [10, p. xvii], **Aar**-Luuk-Mas (World Tree) [10, p. xxix], Aiy**y** (deities) and Aba**ahy** (demons) [10, p. xxviii], cf. also:

Baai Barilakh, Extremely generous, Nicknamed Baai Bayanai [10, p. 16].

Sometimes this is done for reasons of euphony to preserve the rhythmic organization of the oral epic tradition, or, as in the case of **Aan**-Alakhchyn to avoid a formal similarity with the English indefinite article “an”:

A noble woman, Khotun **Aan**-Alakhchyn – White Mankhalyn was her name... [10, p. 17].

Conclusion

Thus, the article presents a discussion about the transfer of Yakut epic proper names and other culture-specific components on a wide practical material. The ways of overcoming the cultural incompatibility of these phenomena are considered. The analysis of existing traditional and

recommended translation techniques for the transfer of culture-specific components at the lexical, culturological and phonetic levels is given. Excessive phonetization and such translation techniques as transliteration, letter-by-letter, of Yakut PN into Russian and English are undesirable in the literary translation; instead, transcription or its combination with transliteration should be preferred. However, the transcription from the Yakut language into Russian and English can also lead to some distortions, so the double designation of long vowels is sometimes ignored for two reasons: firstly, this phenomenon is not typical of the target languages (English and Russian), therefore, its reproduction contradicts the principles of harmony, convenient perception and pronunciation of foreign words; secondly, in the Yakut language, there is no relationship between the duration of a vowel and word stress.

The considered issues of transferring Yakut PN to modern languages are designed to preserve their original sound and euphony, which will facilitate the pronunciation of unknown names and titles for Russian- and English-speaking readers. The absence of direct equivalents to certain groups of lexical units in the vocabulary of another language does not at all mean their “untranslatability” into this language. As has been shown, a translator has a number of means enabling the transfer of the original vocabulary unit meaning in speech and in a specific text.

The existing translations of PN into Russian and English are sometimes done without taking into account the phonetic, grammar and lexical norms of these languages. Sometimes this makes the texts of the Yakut epics Olonkho obscure and inconvenient for a foreign reader and, thus, prevents them from being introduced to the culture of the Yakut people. Due to the absence or poorly developed techniques, language, cultural and translation competencies that allow transferring PN and culture-specific components of the SL to the TL in such a specific genre as epic, errors can occur at any of three stages: the analysis of the meaning of a culture-specific unit, clarification of the author’s intention, and transfer of the unit to the TL. They are most often associated with the inability of translators to preserve the ethnic-specific component in the structure of magical images, which often turn out to be the bearers of philosophical, ethical and poetic content of the Yakut heroic epic.

Obviously, when translating PN, it is necessary to define a system of reference points for the sequential reproduction of the phonetic, phonemic or graphic forms of the PN in the target language. The translator must take into account the principle of the ethnic-linguistic affiliation of words so that the PN preserves its ethnic identity. At the same time, a foreign language PN must correspond to the norm and standards of the target language.

The proposed ways of overcoming the spatial and cultural dislocation of epic proper names at different hierarchical levels of the language should probably contribute as much as possible to improving the quality of translation and bringing together the cultural traditions of different peoples.

References

1. Superanskaya A. V. Structure of a proper name (Phonology and morphology). Moscow, Nauka Publ., 1969, 207 p. (In Rus.)
2. Ermolovich D. I. Proper name at the intersection of languages and cultures. Moscow, Valent Publ., 2001, 200 p. (In Rus.)
3. Shcherba L. V. Transcription of foreign words and proper name and surnames. In: Proceedings of the Russian Language Commission of the Academy of Sciences of the USSR. Vol. 1. Leningrad, Publ. House of the Academy of Sciences of the USSR, 1931, 187–196 p. (In Rus.)
4. Neveleva S. L. Questions of the poetics of the ancient Indian epic. Moscow, Nauka Publ., 1979, 135 p. (In Rus.)
5. Bernstein I. M. English names in Russian translations. *Foreign Literature*. 1998, no. 4, pp. 247–250. (In Rus.)
6. Ogotoev P. V. Eles Bootur. Olonkho. Djokuuskay, Foundation for the Preservation, Study and Dissemination of Olonkho, 2002a, 228 p. (In Yakut)

7. Ogotoev P. V. *Eles Bootur: Yakut heroic epic olonkho*. Transl. into Russian by Maria Alekseeva. Yakutsk, Foundation for the Preservation, Study and Dissemination of Olonkho, 2002b, 196 p. (In Rus.)
8. Ogotoev P. V. *Eles Bootur: Yakut heroic epos-olonkho*. Transl. into English by Albina Scryabina. Yakutsk, Foundation for the Preservation, Study and Dissemination of Olonkho, 2002, 128 p. (In Eng.)
9. Oyuunuskay P. A. *Dyuluruyar Nyurgun Bootur: olongho*. Djokuuskay, Sakhapoligraphizdat Publ., 2003, 544 p. (In Yakut)
10. Oyunsky P. A. *Nurgun Botur the Swift*. Transl. into English supervised by Alina Nakhodkina. Folkestone, Renaissance Books Publ., 2014, 506 p. (In Eng.)
11. Petrova T. I. Translating typologies of the olonkho epic into Russian. Yakutsk, NEFU Publ., 2010, 133 p. (In Rus.)
12. Dyachkovsky N. D. The sound structure of the Yakut language. Part 1. Vocalism. Yakutsk, Yakut Books Publ., 1971, 191 p. (In Rus.)
13. Zinder L. R. General phonetics. Moscow, Vysshaya Shkola Publ., 1979, 311 p. (In Rus.)
14. Betlingk O. N. About the language of the Yakuts. Transl. from German by I. A. Rassadin. Novosibirsk, Nauka Publ., 1989, 645 p. (In Rus.)
15. Vitomskaya V. N. Fundamentals of English phonetics. Leningrad, Uchpedgiz Publ., 1939, 383 p. (In Rus.)
16. Grammar of the modern Yakut literary language. Vol. 1. Phonetics and morphology. Ed. E. I. Korkina et al. Moscow, Nauka Publ., 1982, 495 p. (In Rus.)
17. Catford J. Linguistic theory of translation. On one aspect of applied linguistics. John Whiteford; transl. from the English by V. D. Maso. Moscow, Editorial URSS, 2004, 208 p. (In Rus.)
18. Tarasova Z. E. Phonological and phonosemantic aspects of the translation of Yakut epic texts (into Russian and English). Dissertation of Candidate of Philological Sciences. Yakutsk, 2013, 240 p. (In Rus.)
19. Pukhov I. V. Commentaries. In: Oyunsky P. A. *Nurgun Bootur the Swift*. Yakut heroic epic olonkho. Transl. into Russian by V. V. Derzhavin. Yakutsk, Yakut Books Publ., 1975, pp. 423–430. (In Rus.)
20. Nakhodkina A. A. The specifics of translating proper names (on the material of the Yakut heroic epic olonkho). *YSU Vestnik*. 2008, vol. 5, no. 2, pp. 68–73. (In Eng.)
21. English poetry in Russian translations. Comp. M. P. Alekseev et al. Moscow, Progress Publ., 1981, 686 p. (In Rus. and Eng.)
22. Kazakova T. A. Practical foundations of translation. Saint Petersburg, Soyuz Publ., 2002, 319 p. (In Rus.)
23. Oiuunuskay P. A. *Njurgun Bootur the Impetuous*. The first song. Transl. into English by Ruslan Skrybykin. *Bulletin of the Republican College*. 1995, no. 1, pp. 6–111. (In Eng.)
24. Nakhodkina A. A. Problems of translating Yakut proper name. In: Language and Culture: Proceedings of the III International scientific conference (Moscow, September 23–25, 2005). Moscow, Russian Academy of Linguistics Sciences, Moscow Institute of Foreign Languages Publ., 2005, pp. 102–108. (In Rus.)

Литература

1. Суперанская А. В. Структура имени собственного. (Фонология и морфология). – Москва : Наука, 1969. – 207 с.
2. Ермолович Д. И. Имена собственные на стыке языков и культур. – Москва : Валент, 2001. – 200 с.
3. Щерба Л. В. Транскрипция иностранных слов и собственных имен и фамилий // Известия комиссии по русскому языку АН СССР. Т. 1. – Ленинград : Изд-во АН СССР, 1931. – С. 187–196.
4. Невелева С. Л. Вопросы поэтики древнеиндийского эпоса. – Москва : Наука, 1979. – 135 с.
5. Бернштейн И. М. Английские имена в русских переводах // Иностранная литература. – 1998. – № 4. – С. 247–250.
6. Оготоев П. В. Элэс Ботур. Олонхо. – Дьокуускай : Эпоһы харыстыыр, үөрэтэр, тарҕатар Олонхо фонда, 2002а. – 228 с.
7. Оготоев П. В. Элэс Ботур: Якутский героический эпос олонхо / перевод на русский язык М. Алексеевой. – Якутск : Фонд сохранения, изучения и распространения эпоса Олонхо, 2002б. – 196 с.
8. Ogotoev P. *Eles Bootur: Yakut heroic epos-olonkho / translation into English by Albina Scryabina*. – Yakutsk, Foundation for the Preservation, Study and Dissemination of Olonkho, 2002. – 128 с.
9. Ойуунускай П. А. Дьулуруйар Ньургун Ботур: олонхо. – Дьокуускай : Сахаполиграфиздат, 2003. – 544 с.

10. Oyunsky P. Nurgun Botur the Swift / translation into English supervised by Alina Nakhodkina. – Folkestone : Renaissance Books, 2014. – 506 p.
11. Петрова Т. И. Типология перевода эпоса олонхо на русский язык. – Якутск : Издательско-полиграфический комплекс СВФУ, 2010. – 133 с.
12. Дьячковский Н. Д. Звуковой строй якутского языка. Ч. 1. Вокализм. – Якутск : Кн. изд-во, 1971. – 191 с.
13. Зиндер Л. Р. Общая фонетика. – Москва : Высшая школа, 1979. – 311 с.
14. Бётлингк О. Н. О языке якутов / перевод с немецкого языка В. И. Рассадина. – Новосибирск : Наука, 1989. – 645 с.
15. Витомская В. Н. Основы английской фонетики. – Ленинград : Учпедгиз, 1939. – 383 с.
16. Грамматика современного якутского литературного языка. Т. 1. Фонетика и морфология / под редакцией Е. И. Коркиной и др. – Москва : Наука, 1982. – 495 с.
17. Кэтфорд Дж. Лингвистическая теория перевода. Об одном аспекте прикладной лингвистики / Джон Катфорд ; перевод с английского языка В. Д. Мазо. – Москва : Едиториал УРСС, 2004. – 208 с.
18. Тарасова З. Е. Фонологические и фоносемантические аспекты перевода якутских эпических текстов (на русский и английский языки) : дис. ... к. филол. н. – Якутск, 2013. – 240 с.
19. Пухов И. В. Примечания // Ойунский П. А. Нюргун Боотур Стремительный. Якутский героический эпос олонхо / перевод на русский язык В. В. Державина. – Якутск : Якутское кн. изд-во, 1975. – С. 423–430.
20. Находкина А. А. Особенности перевода имен собственных (на материале якутского героического эпоса олонхо) // Вестник ЯГУ. – 2008. – Т. 5. – № 2. – С. 68–73.
21. Английская поэзия в русских переводах / составитель М. П. Алексеев и др. – Москва : Прогресс, 1981. – 686 с.
22. Казакова Т. А. Практические основы перевода. – Санкт-Петербург : Союз, 2002. – 319 с.
23. Oiuunuskay P. A. Njurgun Bootur the Impetuous. The first song. Translation into English by Ruslan Skrybykin // Вестник Республиканского колледжа. – 1995. – № 1. – С. 6–111.
24. Находкина А. А. Проблемы перевода якутских имен собственных // Язык и культура : материалы III Международной научной конференции (Москва, 23–25 сентября 2005 г.). – Москва : Российская академия лингв. наук, Моск. ин-т иностр. Языков, 2005. – С. 102–108.

РЕЦЕНЗИИ

DOI 10.25587/SVFU.2022.74.11.009

Т. Г. Басангова

Калмыцкий государственный университет им. Б. Б. Городовикова

РЕЦ. НА МОНОГРАФИЮ:

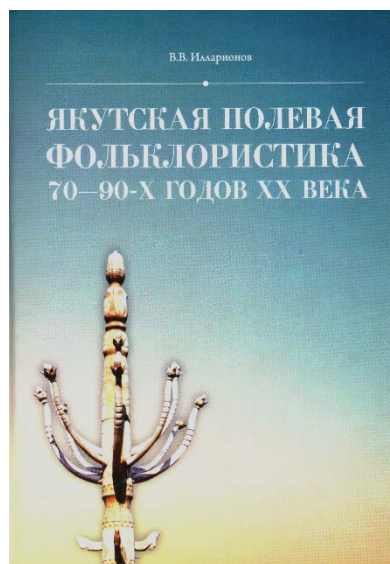
Илларионов В. В. Якутская полевая фольклористика 70–90-х годов XX века: опыт научной саморефлексии. Якутск: Алаас, 2021. 144 с.

В последние годы в отечественной науке стала стремительно развиваться полевая фольклористика, которая основывается на более глубоком и комплексном исследовании региональных традиций. Вместе с образцами фольклора исследователи фиксируют этнографические данные, также биографию исполнителя, уточняют методы полевой фольклористики.

Появление монографии В. В. Илларионова является и актуальным, и своевременным, хотя автор изучает проблемы фиксации якутского фольклора в 70–80-е годы прошлого столетия. Название исследования по якутской полевой фольклористике имеет подзаголовок «Опыт научной саморефлексии». Как известно, саморефлексия – это способность разбираться в себе. Смотреть на свои поступки, чувства и эмоции со стороны и на основании этого делать выводы, чтобы идти дальше, конструктивно проживая разные жизненные события. Саморефлексия В. В. Илларионова давала ему возможность работать в различных ипостасях научного творчества.

Монография состоит из трех глав, введения, заключения и приложения. Во введении В. В. Илларионов справедливо считает, что в фольклористике, как и в любой науке, важна связь поколений. Исследователь отдает дань уважения своим учителям Г. М. Васильеву и Г. У. Эргису (с. 6).

Первая глава монографии «Искры, зажженные в детстве» состоит из параграфов: 1.1. Наставления бабушки, 1.2. Эпическая среда моего детства, 1.3. Собиратель фольклора Г. Е. Федоров. Автор тепло пишет о своей бабушке Илларионовой Ксении Яковлевне, которая знала народные обычаи и обряды, приметы о животных, сказки и охотно передавала это всё своему внуку (с. 12). Подглава «Эпическая среда моего детства» представляет большой интерес, ибо пове-



БАСАНГОВА Тамара Горьяевна – доктор филологических наук, заведующий сектором Международного научно-исследовательского центра «Ойраты и калмыки на Евразийском пространстве» Калмыцкого государственного университета имени Б. Б. Городовикова, Элиста, Россия.

E-mail: basangova49@yandex.ru

BASANGOVA Tamara Goryaevna – Doctor of Philological Sciences, Associate Professor, Head of the Oyrats and Kalmyks in Eurasian Space Sector, B. B. Gorodovikov Kalmyk State University, Elista, Russia.

E-mail: basangova49@yandex.ru

ствует о том, что В. В. Илларионов вырос среди знатоков якутской культуры, сакральных лиц – это олонхосуты, шаманы, сказочники, кузнецы, обладавшие народными знаниями, знатоки преданий и легенд, родословных известных в старину выходцев из народа, которые определили его жизненный путь – путь фольклориста. По мнению автора, в мир якутского героического эпоса его ввел знаток и собиратель фольклора Г. Е. Федоров (с. 18). В 2019 г. В. В. Илларионов в дань памяти учителю издал книгу Г. Е. Федорова «Сунтарский фольклор», в предисловии которой дана научная биография собирателя фольклора. Вторая часть книги «Начиная со студенческой скамьи» состоит из пяти содержательных частей, в ней описано начало пути полевого фольклориста В. В. Илларионова. Прежде всего, это участие в студенческом научном кружке олонхо под руководством кандидата филологических наук, доцента Д. С. Макарова, который справедливо полагал, что героический эпос олонхо – вершина якутского устного народного творчества. Большая роль в сохранении олонхо принадлежит олонхосутам. В этой части монографии упомянуты встречи с известными сказителями Г. Г. Колесовым и Д. А. Томской. Третья часть монографии под названием «Работа с олонхосутами» посвящена сотрудничеству с известным олонхосутом В. О. Каратаевым. Первое знакомство автора со сказителем произошло на I Республиканском фольклорном фестивале в г. Вилюйске. Примечательно, что автор монографии дает подробное портретное описание сказителя, его манеры исполнения: «Когда конференсье объявил “Песнь коня” в исполнении Каратаева, тут же легкой походкой вышел человек средних лет. Он сперва исполнил скороговоркой сказ по олонхо, затем “Песнь коня”, что, казалось, она влилась в меня через макушку и, вибрируя, дошла до стоп» (с. 60). Встреча со сказителем В. О. Каратаевым произвела на молодого тогда исследователя неизгладимое впечатление, и он решил стать профессиональным фольклористом-эпосоведом. Далее автор описывает несколько встреч с В. О. Каратаевым, во время которых им сказывается олонхо. В. В. Илларионов подробно описывает творческую лабораторию сказителя Каратаева во время подготовки тома якутского героического эпоса олонхо «Модун Эр Соготох». Исполнение олонхо с записью на магнитофон длилось около двух дней. В. В. Илларионов и его коллеги создали среду для исполнения – были приглашены несколько слушателей, которые подбадривали сказителя. Автор монографии при описании исполнения олонхо описывает ряд табу, которых должны придерживаться – Каратаев мог без предупреждения бросить петь исполняемый текст и начать другой, так как боялся гнева мифологических существ *абаасы*. Далее следует подробное описание экспедиции под руководством А. Б. Соктоева. С вдохновением автор повествует о своей первой фольклорной экспедиции в Момский улус (параграф 3.2), в ходе которой были записаны топонимические предания, загадки, песни. Автор ставил перед собой задачу – записать сказителей, знатоков фольклора, которых открыл С. И. Боло во время экспедиции 1940 года в Момский улус. Но, как пишет исследователь, ему удалось записать только их родственников. В параграфе 3.3 речь идет об экспедиции в Верхоянский улус, где удалось записать О. Н. Слепцову, которая переняла певческий дар от своего отца Николая Цыпандина, а от Х. И. Эверстова зафиксированы «Дорожные песни». Несколько страниц параграфа 3.3 посвящены сказительнице Дарье Томской, от которой записано три текста олонхо и несколько текстов сказок. Автор считает, что Дарья Томская оказала большое влияние на формирование и увековечивание верхоянской фольклорной традиции (с. 54).

Своим долгом фольклорист Илларионов считает, что ему нужно упомянуть всех своих помощников, знатоков фольклора из каждого улуса, наслег, где он был в экспедиции. Таким образом, в монографии упоминается множество имен людей, внесших вклад в культуру якутского народа. Каждую из глав монографии можно расширить, биографии упомянутых знатоков фольклора, как и их репертуар, издать отдельно. Монография В. В. Илларионова «Полевая фольклористика» – это плотный текст с сотнями имен, это полевой дневник фольклориста, в котором исследователь невольно повествует о своем творческом пути развития от аспиранта до известного ученого.

Монография В. В. Илларионова – это готовое пособие для тех, кто хочет стать успешным в области полевой фольклористики. Во всех главах монографии между строк читается методика записи фольклора в полевых условиях. Первый опыт фиксации фольклора автор приобрел при записи олонхо со слов М. З. Мартынова: между сказителем и фольклористом должны сложиться доверительные отношения, этому будет способствовать знание биографии сказителя, его родословной (с. 30). Фольклористы 70-х годов из российских регионов помнят о трудностях с записями фольклора в те годы, которые велись на магнитофоне «Яуза» – это отсутствие качественной ленты. Делясь опытом работы в условиях полевой экспедиции, В. В. Илларионов, как посыл в будущее, говорит о заповедях фольклориста, которые выделены в монографии жирным шрифтом. Фольклорист должен подготовиться к будущей экспедиции: 1) обязательно знание местности, истории улуса; 2) приложить все усилия, чтобы максимально ближе познакомиться с информантами, преодолевая свою стеснительность; 3) молодым фольклористам взять за правило стремиться, не откладывая на завтра, записать как можно больше информации от людей старшего поколения; 4) обработка фольклорных материалов должна быть произведена непосредственно после окончания экспедиции. «Заповеди фольклориста» В. В. Илларионова появились не на ровном месте, не случайно, так как большую часть своей творческой жизни он провел в экспедициях по Якутии.

Приложение к монографии (с. 101–140), состоящее из пяти разделов, демонстрирует вклад автора в полевую фольклористику. СобираТЕЛЬская деятельность ученого обозначена как «Опись фольклорных записей и собраний В. В. Илларионова», всего 40 пунктов. В следующем разделе под названием «Книги, сборники и статьи, изданные по полевым материалам» – 18 наименований на русском и якутском языках. В фонотеке Института гуманитарных исследований сохранен 31 образец аудиозаписей и фонозаписей, записанных от сказителей, проживавших в разных улусах республики. Большая часть этих записей – это образцы эпоса олонхо от сказителей Н. Л. Петрова (Сунтарский улус), В. Д. Егорова (Нюрбинский улус). Эпос «Модун Эр Соготох» записан в Вилюйском улусе от исполнителя В. О. Каратаева. По данным Приложения, аудиозаписи хранятся в Национальном центре аудиовизуального наследия народов РС (Я) им. И. С. Жараева – всего 52 пункта, включая фонозаписи. Телевизионные записи с участием В. В. Илларионова составляют 27 пунктов. Аутентичный якутский фольклор лег в основу изданий, выпущенных в серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока». Первое издание – это коллективный труд «Обрядовая поэзия поэзия саха», в котором В. В. Илларионов выступает как составитель текстов и как автор примечаний, указателей, комментариев. Во втором издании из этой же серии «Якутские народные сказки» В. В. Илларионов является составителем. Таким образом, многогранная деятельность В. В. Илларионова дает основание предположить, что собранные и сохраненные материалы фольклористов, лягут в основу развития полевой фольклористики в Якутии.

В наши дни В. В. Илларионов, будучи действующим фольклористом и подводя итоги произведенной им работы, ставит во главу угла проблемы сохранения фольклорного архива – это восстановление записей при помощи новых технических средств, проведение паспортизации, восстановление имен сказителей. Монография содержит богатый разносторонний материал, который демонстрирует состояние народной культуры в XX веке, дает сведения о носителях культуры, а также их исследователях. В монографии красной нитью проходит мысль о значимости полевой фольклористики в наше время, о создании условий для ее развития.

Монография Илларионова В. В. «Якутская полевая фольклористика 70–90-х годов XX века: опыт научной саморефлексии» адресована широкому кругу читателей, фольклористам, литературоведам, этнографам, антропологам, педагогам, краеведам.

ХРОНИКА

Г. И. Халлиева
Университет мировых языков

РУКОПИСИ АЛИШЕРА НАВОИ В БЕРЛИНСКОЙ ГОСУДАРСТВЕННОЙ БИБЛИОТЕКЕ (хроника научной командировки)

Литература каждой нации является неотделимой частью мирового художественного мышления, ибо интерес народов к литературе и чтение ими произведений считаются основными критериями, определяющими значение художественной литературы. Известность того или иного народа в мире прежде всего связана с масштабами распространения и признания культуры, искусства и литературы этого народа.

Стремление народов мира к интегрированию в культурно-просветительском направлении, рост взаимного интереса к литературе и искусству стали естественным неотъемлемым процессом. Потребность во всестороннем познании социально-политической, культурно-просветительской жизни востока всегда служила ведущим фактором в развитии востоковедения как науки.

Если учесть, что чужая культура только в глазах другой культуры раскрывает себя полнее и глубже, то следует отметить, что богатое фактическим материалом научное наследие востоковедов мира имеет важное значение в истории культуры тюркских народов.

Если мы взглянем на развитие и совершенствование мирового навоиведения, то заметим, что творчество Алишера Навои изучается во многих странах мира, в том числе во Франции, Америке, Германии, Финляндии, Нидерландах, Японии, России, а его произведения переведены на многие языки мира. В последние годы день ото дня обновляется научная и литературоведческая деятельность, проводятся важные научные исследования по актуальным вопросам, связанным с местом и ролью узбекской литературы в духовном развитии нашего народа, нашего общества и в развитии современной науки. В частности, открывается широкий спектр путей и возможностей для научно-теоретических исследований немецких востоковедов, изучающих узбекскую классическую литературу. Знакомство с хранящимися в немецких фондах духовными шедеврами Навои еще больше обогащает наши представления о творчестве поэта и истории узбекско-германских литературных связей.

В декабре 2021 года в рамках инновационного проекта, реализуемого в Ташкентском государственном университете востоковедения, я совершила научную поездку в Германию. Исходя из цели проекта «Создание базы данных тюркских рукописей, хранящихся в европейских фондах, которых нет в Узбекистане, и электронной платформы “Euroturcologica.uz”», мною был проанализирован ряд тюркских рукописей, в том числе произведения Алишера Навои. Я была свидетелем достойного сохранения наших поэтических и прозаических жемчужин в крупных

ХАЛЛИЕВА Гулноз Искандаровна – профессор Университета мировых языков, Ташкент, Узбекистан.
E-mail: gulnoz7410@mail.ru
KHALLIEVA Gulnoz Iskandarovna – Professor, University of World Languages, Tashkent, Uzbekistan.
E-mail: gulnoz7410@mail.ru

библиотеках Берлина, Мюнхена, Дрездена и Лейпцига. Во время моей научной поездки, я также ознакомилась с научными трудами немецких востоковедов, на основе этих рукописей убедилась в их значении в истории культуры тюркских народов.

Известно, что такие литературоведы, как У. Сатимов, Р. Абдуллаева, М. Таджиходжаев, З. Содиков, А. Абдулладжанов, Х. Рахимов в своих работах по мере возможности освещали интерес немецких ученых к нашей литературе, в том числе изучение творчества Навои в Германии. Накануне 580-летия Алишера Навои профессор Х. Рахимов, вносящий достойный вклад в узбекско-германские литературные связи, успел опубликовать стихи поэта на немецком языке, и сегодняшняя немецкая интеллигенция пользуется поэзией Навои. Многие достижения ученых востоковедов, безусловно, являются гордостью науки [1; 2; 3; 4; 5].

Сбор и изучение тюркских рукописей в Германии начались в последней четверти XVII века. По инициативе политика Фридриха Вильгельма в 1661 г. все частные библиотеки были объединены, и в Берлине была создана крупная библиотека. В разные годы это место называлось по-разному, а сейчас оно называется Берлинской государственной библиотекой. В нем есть восточный отдел, в котором собрано 41 600 арабских, персидских, тюркских, японских и корейских рукописей, а также уникальные экземпляры произведений Алишера Навои. Помимо Берлинской библиотеки, тюркские рукописи находятся в фондах библиотек Готы, Мюнхена и Дрездена.

Во время исследовательской поездки я обнаружила, что в немецких библиотеках хранятся более 40 рукописей произведений Алишера Навои. Большая часть этих рукописей (35 единиц) хранится в Берлинской библиотеке (Staatsbibliothek, Berlin). Среди них произведения поэта, такие как «Хамса» («Пятерица»), «Лисон ут тайр» («Язык птиц»), «Меджлис ун нафаис» («Собрание избранных»), «Хамсат ул мутахайирин» («Пятерица смятенных»), «Махбуб уль кулуб» («Возлюбленный сердец»), а также переписанные рукописи разных периодов. Среди рукописей имеется уникальный экземпляр произведения «Махбуб уль кулуб» («Возлюбленный сердец»), переписанный в 1238 г. (см. рис. 1, 2).

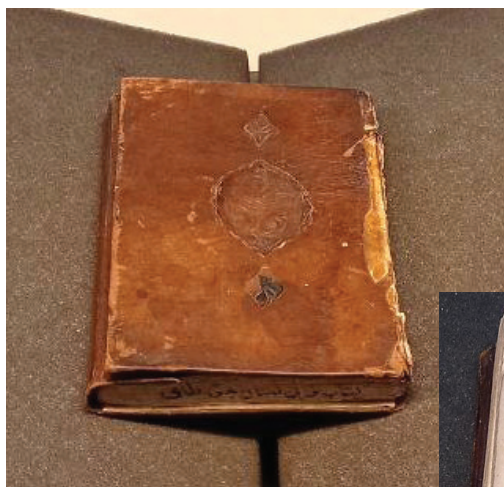
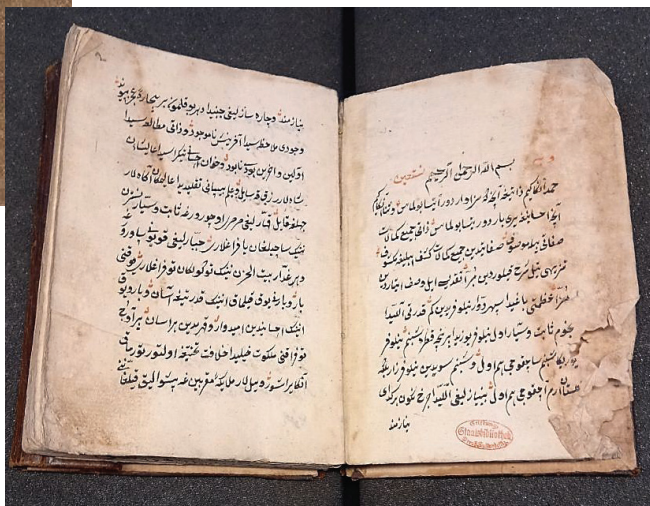


Рис. 2. Страницы рукописи произведения «Махбуб уль кулуб»

Рис. 1. Рукопись произведения «Махбуб уль кулуб», переписанный в 1238 г. (Staatsbibliothek, Berlin).



Стало известно, что в библиотеке Мюнхена имеются 4 рукописи Алишера Навои, состоящих из произведений «Меджлис ун нафаис» («Собрание избранных») и «Тарихи мулки аджам» («История правителей Аджам»), а также два поэтических сборника поэта.

Когда и с какой целью в Германии возник интерес к творчеству Навои? Кто первым описал рукописи поэта? Какие произведения поэта были переведены на немецкий язык? Конечно, эти вопросы интересуют всех. Частичные ответы на эти вопросы я нашла в процессе написания докторской диссертации. В ходе наблюдения за развитием и совершенствованием изучения узбекской классической литературы в русском востоковедении выяснилось, что все русские востоковеды начала XX века, такие как Е. Э. Бертельс, В. В. Бартольд, А. Н. Самойлович, изучали труды европейских ученых.

Е. Э. Бертельс (1890–1957) – один из востоковедов, серьезно изучавших творческое наследие Алишера Навои на основе высокой текстологической подготовки. Сравнительный анализ литературы различных народов с общей эстетической основой помог ученому определить своеобразие тюркской литературы. Ученый рассматривал взгляды предыдущих европейских ученых, в том числе французского ученого Франсуа Белена и немецкого ученого Йозефа фон Хаммера Пургштала, где Навои упоминается как «переводчик персидской литературы», и считал это самой большой «методологической ошибкой» и непониманием сути работ востоковедов того периода. На основе своих исследований он отверг данную точку зрения и доказал оригинальность работ Навои. Ученый отмечает, что в процессе анализа произведения обращение внимания в основном на фабулу произведения, ограничение его кратким описанием, приводит к ошибочному выводу о том, что «тюркская литература не имеет полной ценности, она является повторением персидской литературы». Благодаря компаративистическим исследованиям Е. Э. Бертельса, можно одновременно получить сведения о нескольких произведениях, ознакомиться со спецификой западного востоковедения начала XX века, которое всегда соперничало с русским востоковедением, и изучить соответствующие способы работы над текстом.

Серьезный интерес к творчеству Алишера Навои в Германии связан с открытием кафедр тюркологии (XIX–XX вв.) в университетах Берлина, Мюнхена и Лейпцига. Понимая, что изучение творчества Навои важно в развитии тюркологии, такие ученые, как К. Броккельман, М. Хартман, А. Кайзер, Г. Флюгель, Т. Бенфей, Х. Вамбери, Д. Цхолс, М. Гетц, Т. Ленцель, Х. Риттер, А. Курелла, сосредоточив внимание именно на этом аспекте, попытались изучить произведения поэтов, собранных в немецких фондах. Одними из первых рукописи поэта описали Вильгельм Перч (1889) и Мартин Хартман (1900). Они в своих научных работах, посвященных описанию тюркских рукописей, дали подробную информацию о рукописях Навои, хранящихся в библиотеках городов Берлина и Гота [1, с. 12]. Вильгельм Перч за всю научную деятельность создал восьмитомное произведение, посвященное описанию не только тюркских [6], но и арабских, персидских и других восточных рукописей, оригиналы которых хранятся в библиотеке города Гота. В истории немецкой науки нет другого востоковеда, который создал такое количество каталогов. Кроме того, на основе наблюдений за другими каталогами, стало известно, что описание рукописей Навои также нашло отражение в научных работах, созданных такими учеными, как Йорг Краембер (1956), Барбара Флемминг (1968), Манфред Гетц (1979), Ханна Соксвайде (1974) [1, с. 54].

Перевод на европейские языки таких произведений, как «Бабурнаме» («Бабурнаме»), «Тазкират уш шуаро» («Жизнеописания поэтов»), сыграл важную роль в знакомстве с жизнью и творчеством Алишера Навои. Литературовед М. Таджиходжаев отметил, что первые научные толковые переводы произведений Навои были осуществлены Г. Вамбери (1867) и М. Хартманом (1902) [3, с. 274]. Каждый из ученых, создав учебник «Чигатайского языка», в качестве примера привел отрывки из стихотворений Навои. К тому же в этой статье приводятся сведения о публикации в 1900 г. переведенных Йоханнесом Аветарьяном двух газелей Навои в журнале религиозного характера «Шахид уль хакаи» («Свидетель истин»), а также перевода главы

XVII «Фархада и Ширин» Альфреда Гуреллы в журнале «Neue Welt» («Новый мир») и других переводах [3, с. 274].

В Германии изучение творчества Навои продолжается и в наши дни. Произведения поэта переводятся, в дни рождения организуются международные конференции и встречи.

Алишер Навои – гордость и достоинство тюркских народов, интеллектуальное достояние народов мира. Путешествие в мир творчества нашего великого мыслителя – это поистине блаженство от духовного обогащения. Как справедливо отметил наш учитель Ибрагим Хаккул, масштабы навоиведения – невероятно широкая и огромная сфера. Всестороннее знание и мысленный охват его творчества является сложной задачей. Если глубоко изучить незаурядную, творческую личность Навои во всей его полноте, анализируя и докапываясь до сути и истины его произведений так, будто даешь отчет великому поэту, не осталось бы никакой проблемы, которую невозможно решить.

Литература

1. Сотимов У. Исследования жизни и творчества Алишера Навои в западноевропейском востоковедении : автореф. дис. ... д. филол. н. – Москва, 1996. – 56 с.
2. Сотимов У. Навоий хусусида Алфред Курелла фикрлари // Гулистон. – 1990. – № 7. – Б. 8. (На узбекском яз.)
3. Тоджиходжаев М. М. Из истории переводов произведений Алишера Навои на европейские языки // Вестник Челябинского государственного педагогического университета. – 2012. – № 2. – С. 271–280.
4. Тоджиходжаев М. М. Газель Навои в переводе Мартина Хартманна // Научное обозрение. – 2011. – № 6. – С. 31–33.
5. Якубов С. К проблеме взаимовлияния и взаимообогащения литератур на основе материалов литературных связей Узбекистана и ГДР 1960–1975 гг. : автореф. дис. ... к. филол. н. – Ташкент, 1981. – 18 с.
6. Wilhelm Pertsch. Verzeichniss der türkischen Handschriften. – Berlin : Asher, 1889. – 583 p.
7. Manfred Götz. Türkische Handschriften. – Wiesbaden : Steiner, 1979. – 601 p.

С. М. Нехай

Адыгейский республиканский институт
гуманитарных исследований им. Т. М. Керашева

**МЕЖДУНАРОДНЫЙ НАУЧНЫЙ СИМПОЗИУМ
«НАРТОВЕДЕНИЕ В XXI ВЕКЕ: ИСТОРИОГРАФИЯ,
ПАРАДИГМЫ, ПОИСКИ И РЕШЕНИЯ»,
ПОСВЯЩЁННЫЙ 100-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ
АСКЕРА МАГАМУДОВИЧА ГАДАГАТЛЯ**

14–17 сентября 2022 г. в столице Республики Адыгея прошел Международный научный симпозиум «Нартоведение в XXI веке: историография, парадигмы, поиски и решения», посвящённый 100-летию со дня рождения А. М. Гадагатля. На симпозиуме были освещены вопросы сохранения научного и культурного наследия доктора филологических наук, академика Адыгской (Черкесской) международной академии наук (АМАН), члена Научного общества кавказоведов Европы, заслуженного деятеля науки Республики Адыгея, заслуженного работника культуры Российской Федерации, народного поэта Республики Адыгея, члена Союза писателей России, лауреата Государственной премии Республики Адыгея в области науки, эпосоведа Аскера Магамудовича Гадагатля (1922–2009).

Выдающийся ученый-нартовед А. М. Гадагатль посвятил всю свою жизнь сбору, исследованию, систематизации и изданию адыгского героического эпоса «Нарты» в семи томах. Научное мероприятие объединило десятки специалистов в области изучения различных направлений фольклористики, литературоведения, языкознания и традиционной культуры из Турции, Германии, Сирии, Республики Судан, Республики Абхазия, России.



Фото 1. Пленарное заседание.

НЕХАЙ Саида Муратовна – кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник отдела фольклора Адыгейского республиканского института гуманитарных исследований имени Т. М. Керашева, Майкоп, Россия.

E-mail: saida.nekhay.70@mail.ru

NEKHAY Saida Muratovna – Candidate of Philological Sciences, Leading Researcher, Folklore Department, Adygeya Republic Kerashev Research Institute for the Humanities, Maykop, Russia.

E-mail: saida.nekhay.70@mail.ru

Пленарное заседание с приветственной речью открыл директор ГБУ РА «Адыгейский республиканский институт гуманитарных исследований им. Т. М. Керашева» доктор философских наук А. Х. Тлеуж. Он отметил: «Благодаря многолетним стараниям А. М. Гадагатля, из устных рассказов, песен, воспоминаний, сохранившихся в памяти адыгского народа, был восстановлен эпос “Нарты” – памятник мифологии, фольклора, культуры в целом, имеющий международное значение. Это не просто мифологический рассказ о богатырях-нартах, это огромный культурный пласт, отражающий дух, менталитет адыгского народа, рассказывающий об истоках такого уникального явления, как Адыгэ Хабзэ (неписанный свод законов). А. М. Гадагатль, на основе детального изучения собранного материала убедительно обосновал тот факт, что эпос “Нарты”, являясь по происхождению общекавказским, имеет адыгское ядро».

Присутствовавший на открытии симпозиума и. о. Министра образования и науки РА Е. К. Лебедев зачитал обращение Главы Республики Адыгея М. К. Кумпилова. В обращении Главы Республики была отмечено, что в результате кропотливого труда ученого народный эпос «Нарты» вошел в сокровищницу мировой культуры как один из шедевров человечества и один из значимых элементов национально-культурного наследия адыгов и многих кавказских народов.

Были зачитаны приветственные слова от Института гуманитарных исследований – филиала Федерального государственного бюджетного учреждения «Федеральный научный центр “Кабардино-Балкарский научный центр Российской академии наук”» (ИГИКБНЦ РАН), ИО ФГБОУ ВО «Дагестанский государственный педагогический университет», РГБУ «Карачаево-Черкесский орден “Знак Почёта” института гуманитарных исследований при Правительстве Карачаево-Черкесской Республики»; Абхазского института гуманитарных исследований им. Д. И. Гулиа, писателя Хужах Фахри М. (Турция, Анкара), общественного движения «Адыгэ Хасэ – Черкесский парламент» Республики Адыгея, доктора географических наук, профессора, академика АМАН Адель Абдул-Салам Лашэ (Сирия, Дамаск), доктора филологических наук Моника Хелинг (Германия, Берлин).



Фото 2. Слева на право: проректор по учебно-методической работе ДГПУ И. А. Дибиров, директор Карачаево-Черкесского ордена «Знак Почета» института гуманитарных исследований при Правительстве КЧР Р. А. Тхагапсов, доцент, профессор Кубанского государственного аграрного университета им. И. Т. Трубилина А. А. Ашхамахова-Гадагатль, писатель, председатель Общественной организации «Союз писателей Адыгеи» И. Ш. Машбаш, директор АРИГИ им. Т. М. Керашева А. Х. Тлеуж, и. о. министра образования и науки РА Е. К. Лебедев, директор АБИГИ им. Д. И. Гулиа А. Е. Ашуба.

Перед началом пленарного заседания были показаны фото и видео, освещающие жизнь и творческое наследие А. М. Гадагатля.

Пленарное заседание открыл доклад Н. М. Чуяковой «Ученый, нартовед, поэт, путешественник». Она отметила – А. М. Гадагатль, чтобы совершить свой научный подвиг по сбору, систематизации, исследованию и изданию адыгского героического эпоса «Нарты», в поисках жемчужин народной мудрости путешествовал по странам и континентам, пересекал реки, моря и даже Атлантический океан.

В докладе М. М. Биданок «Аскер Гадагатль – немеркнущая звезда» были проанализированы научные труды А. М. Гадагатля, в частности, его гипотеза генезиса нартского эпоса, автор коснулся проблемы собирания, исследования, издания адыгских текстов, где прослеживаются научные связи А. М. Гадагатля с зарубежными учеными. В заключение М. М. Биданок подвела итоги их научной взаимосвязи. Доклад прозвучал на адыгейском языке.

Фольклор народов Дагестана относится к числу важнейших областей культуры, исследуя которую можно попытаться воссоздать разные стадии развития истории и культуры народа начиная с древнейших времен. Доклад М. И. Магомедова «Фольклорная общность народов Дагестана» был посвящен анализу исследования фольклорной общности народов Дагестана. Пользуясь различными методами (сопоставление, анализ, структурно-описательный, обобщение), докладчик приходит к выводу о том, что у народов Дагестана еще с глубокой древности сложилась единая культура, о чем свидетельствуют различные памятники фольклора, этнографии, истории и др.

Как известно, основной формой национальной идентичности является язык, и степень его сохранности свидетельствует о степени сохранения национального своеобразия в иноязычной среде. Доклад З. Х-М. Ионов «Турецкое этнокультурное влияние на речь черкесской диаспоры» был посвящен исследованию на базе сопоставительного метода степени влияния турецкого языка на лексику и фонетику черкесского языка.

Пленарное заседание завершилось докладом дочери А. М. Гадагатля – А. А. Ашхамаховой-Гадагатль «Аскер Гадагатль – поэт, ученый, друг, просто отец, дедушка, прадедушка», освещавшим не только научную и творческую деятельность ученого, но и в большей степени биографическую часть: портрет известного нартоведа, активного участника общественной жизни как частного лица. Она отметила, что целью ее доклада было осмысление гражданской позиции, выявление гуманистических взглядов Аскера Магамудовича.

Среди большого количества обозначенных тем доминировали доклады по исследованию, сохранению и обогащению эпоса «Нарты», что стало данью памяти известного нартоведа А. М. Гадагатля, для которого эпосоведение было приоритетным направлением (Б. М. Берсиров, А. Х. Дзыба, М. Г. Куек, А. М. Шаззо, А. С. Куек, А. А. Тов, С. К. Кубашичева, Г. Т. Тугуз, С. С. Ситимова, Н. А. Тов, С. Т. Атажахова).

О жизненном пути и творческой судьбе ученого были сделаны доклады Р. Г. Мамием, Л. А. Деловой, Р. Х. Емтыль, З. Р. Жачемук, Д. С. Схалыхо, Ш. Е. Шаззо, М. Ш. Шаковой, Т. А. Шовгеновой, С. Б. Бжемуховой.

Ученые рассмотрели также актуальные вопросы исследования фольклористики, среди которых: музыкальный фольклор (С. М. Нехай, Г. Б. Луганская, Е. В. Алексеева, М. А. Алексеев); сохранение этнокультурной идентичности (М. А. Асланова, Л. В. Копоть, М. А. Хуажева); сказительская традиция (С. Р. Агержаноква); особенности фольклора адыгской диаспоры (З. Х-М. Ионов, Ф. М. Хуаж); лингвокультурные параллели, сравнительный анализ между различными фольклорными культурами (И. А. Дибиров, М. И. Магомедов); мифология и философия (А. А. Шаов, З. Х. Гучетль).

В рамках симпозиума 16 сентября 2022 г. в ауле Хатукай Красногвардейского района Республики Адыгея (малой родины А. М. Гадагатля) был проведен выездной Круглый стол, приуроченный к открытию мемориальной доски Аскеру Магамудовичу Гадагатлю.



Фото 3. Мемориальная доска А. М. Гадагатля.

Симпозиум проходил на двух официальных государственных языках (русском и адыгском) в очно-заочной форме. К началу работы был издан сборник материалов симпозиума (составители: Н. М. Чуякова, С. М. Нехай; главный редактор А. Х. Тлеуж; научный редактор А. С. Куек и др. Майкоп, 2022. 232 с.); опубликован библиографический указатель трудов А. М. Гадагатля (составитель С. М. Нехай. Майкоп, 2022. 100 с.).

Международный научный симпозиум «Нартоведение в XXI веке: историография, парадигмы, поиски и решения», посвященный 100-летию со дня рождения доктора филологических наук, академика АМАН, нартоведа А. М. Гадагатля, завершился подведением итогов и принятием следующих рекомендаций:

- проводить раз в пять лет научные симпозиумы, конференции, Круглые столы, посвященные ученому-нартоведу А. М. Гадагатлю;
- публиковать результаты исследований по нартскому эпосу в международных научных журналах;
- осуществить переиздание ставшего библиографической редкостью однотомника «Нарты» (1974) на двух языках (адыгском и русском);
- ходатайствовать перед администрацией Красногвардейского района о выделении помещения под музей А. М. Гадагатля в ауле Хатукай Красногвардейского района;
- ходатайствовать перед Правительством Республики Адыгея и администрацией г. Майкопа об оформлении аллеи Нартов в городском парке культуры и отдыха и установке памятника А. М. Гадагатлю, посвятившему свою жизнь нартскому эпосу;



Фото 4. Сборник материалов симпозиума.

- оцифровать семитомник «Нартхэр»;
- рекомендовать администрации АРИГИ им. Т. М. Керашева открыть отдел Нартоведения в АРИГИ им. Т. М. Керашева.



Фото 5. Слева направо: директор АБИГИ им. Д. И. Гулиа А. Е. Ашуба, проректор по учебно-методической работе ДГПУ И. А. Дибиров, заместитель директора по науке АРИГИ им. Т. М. Керашева, модератор М. М. Биданок, главный научный сотрудник АРИГИ им. Т. М. Керашева Б. М. Берсиров, ведущий научный сотрудник АРИГИ им. Т. М. Керашева, модератор С. М. Нехай, заведующий кафедрой общего языкознания ДГПУ М. И. Магомедов, заведующая отделом фольклора народов КЧР Карачаево-Черкесского ордена «Знак Почета» института гуманитарных исследований при Правительстве КЧР А. Х. Дзыба, приглашенный профессор Эрджиевского университета З. Х.-М. Ионов, заведующий сектором адыгского фольклора ИГИ КБНЦ РАН М. Ф. Бухуров.

ТРЕБОВАНИЯ к статьям, направляемым в рецензируемый научный журнал «Эпосоведение»

Правила оформления статьи

Авторы, направляющие статьи в редакцию «Эпосоведение» должны руководствоваться положениями, разработанными редакцией журнала (приложение).

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 «Эпосоведение».

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. Комментарий к таблице должен быть размещен непосредственно под таблицей.

Приводимые формулы должны иметь сквозную нумерацию. Номер пишется в конце строки арабскими цифрами в круглых скобках. Между формулами, выделенными в отдельную строку, и текстом, а также между строками формул следует оставлять пробелы не менее 1,5 – 2 см.

7. Все иллюстративные материалы: графики, карты, схемы, фотографии – именуются рисунками, имеют сквозную порядковую нумерацию арабскими цифрами и пишутся сокращенно (например, рис. 1). Допускаются цветные изображения (графики, диаграммы). Если иллюстративный материал выполнен на отдельной странице, то на оборотной стороне листа карандашом пишется порядковый номер рисунка, фамилия автора и название статьи. Рисунки и подписи к ним предоставляются в двух экземплярах. Размер рисунка – не менее 40х50 мм и не более 120х170 мм. К ним прилагается список подрисуночных подписей, в которых приводятся указания размерности приведенных на рисунке величин.

Ссылки в тексте пишутся в виде номера арабской цифрой, взятой в квадратную скобку.

8. Цитируемая литература приводится под заголовком «Литература» сразу за текстом статьи. Список литературы дополнительно дублируется латиницей по системе Библиотеки Конгресса США (LC, сайт для транслитерации: <http://translit.ru>). Все работы перечисляются по порядку упоминания ссылок в тексте. Для периодических изданий необходимо указать фамилию автора, инициалы, название статьи, название журнала, год издания, том, номер или выпуск, начальную и конечную страницы работы.

9. Электронный вариант статьи принимается по электронной почте, рисунки следует предоставлять отдельными файлами в формате jpg.

Рукописи рассматриваются в порядке их поступления в течение 3–6 месяцев.

Окончательное решение о публикации статьи принимает редколлегия.

Плата за публикацию рукописей не взимается.

Статьи, присланные без соблюдения изложенных выше требований, не подлежат рассмотрению.

ЭПОСОВЕДЕНИЕ

Сетевое издание

EPIC STUDIES

Online journal

№ 3 (27) 2022

Технический редактор *С.Д. Львова*
Компьютерная верстка *Л.М. Винокурова*
Оформление обложки *П.И. Антипин*

Подписано в печать 30.09.2022. Формат 70х108/16.
Печ. л. 11,2. Уч.-изд.л. 11,45. Тираж экз. Заказ №.

Издательский дом Северо-Восточного федерального университета
677891, г. Якутск, ул. Петровского, 5
Отпечатано в типографии Издательского дом СВФУ