



ВЕСТНИК

Северо-Восточного федерального
университета имени М.К. Аммосова

VESTNIK

of North-Eastern Federal University

СЕРИЯ
«ЭПОСОВЕДЕНИЕ»

SERIES
«EPIC STUDIES»

№ 4 (08)

2017

Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М.К. Аммосова.
Vestnik of North-Eastern Federal University. Серия «Эпосоведение. Epic studies»
Сетевое издание
Издается с 2016 года
Журнал выходит 4 раза в год

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

Журнал включен в систему Российского индекса научного цитирования (РИНЦ)

4 (08) 2017

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ «ВЕСТНИКА СВФУ»

Главный редактор

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

Заместители главного редактора

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

Ответственный редактор

Р. В. Корякина

Члены международного редакционного совета:

Л. Г. Гольдфарб, проф., Национальный институт неврологических заболеваний; (NIH/NINDS) Национальных институтов здоровья США, г. Вашингтон; *С. А. Карабасов*, проф., Лондонский университет имени Королевы Мэри, Великобритания; *В. В. Красных*, проф., МГУ им. М. В. Ломоносова, Россия; *Л. Сальмон*, проф., Генуэзский университет, Италия; *Ву Сок Хванг*, проф., Фонд биотехнологических исследований Soom, Южная Корея; *Дж. Судзуки*, проф., Университет Саппоро, Япония; *Д. К. Фишер*, проф., Мичиганский университет, США; *Дж.-Х. Чо*, проф., Университет Мёнджи, Южная Корея.

Члены редакционной коллегии:

А. Н. Алексеев, д. и. н., проф.; *А. А. Бурцев*, д. филол. н., проф.; *В. И. Васильев*, д. ф.-м. н., проф.; *А. И. Гоголев*, д. и. н., проф.; *П. В. Гоголев*, д. ю. н., доцент; *Г. Ф. Крымский*, д. ф.-м. н., акад. РАН, проф.; *А. А. Кугаевский*, к. э. н., доцент; *О. А. Мельничук*, д. филол. н., доцент; *И. И. Мордосов*, д. б. н., проф.; *А. П. Оконешикова*, д. психол. н., проф.; *А. А. Охлопкова*, д. т. н., проф.; *П. Г. Петрова*, д. м. н., проф.; *С. М. Петрова*, д. п. н., проф.; *А. С. Саввинов*, д. филос. н., проф.; *П. В. Сивцева-Максимова*, д. филол. н., проф.; *Н. Г. Соломонов*, д. б. н., член-корр. РАН, проф.; *Ю. И. Трофимцев*, д. т. н., проф.; *Г. Г. Филиппов*, д. филол. н., проф.; *В. Ю. Фридовский*, д. г.-м. н., проф.

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ СЕРИИ

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

Выпускающий редактор: *Е. Е. Жиркова*

Члены редакционной коллегии серии:

Т. А. Абдырахманов, д. и. н., проф., Киргизия; *Т. Г. Басангова*, д. филол. н., доцент, Калмыкия, РФ; *В. В. Винокуров*, к. филос. н., доцент, СВФУ, РФ; *В. С. Данилова*, д. филос. н., проф., СВФУ, РФ; *З. Д. Джапуа*, д. филол. н., проф., Абхазия; *А. К. Егиазарян*, д. филол. н., проф., Армения; *В. В. Илларионов*, д. филол. н., проф., СВФУ, РФ; *Б. Катуу*, доктор филологии, проф., Монголия; *Е. Н. Кузьмина*, д. филол. н., проф. РФ; *Р. Г. Кулиева*, д. филол. н., проф., Азербайджан; *А. А. Находкина*, к. филол. н., доцент, СВФУ, РФ; *К. Райхл*, доктор филологии, проф., Германия; *М. Б. Сабыр*, д. филол. н., проф., Казахстан; *Л. Ц. Санжеева*, д. филол. н., проф., Бурятия, РФ; *О. А. Тогусаков*, д. филос. н., Киргизия; *А. С. Халилов*, д. филол. н., доцент, Азербайджан; *Р. Харрис*, доктор этномусикологии, проф., США; *Чао Гежин*, доктор фольклористики, проф., Китай.

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

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

Тел./факс: (4112) 49-68-83

E-mail: eposvestnik@mail.ru

НИИ Олонхо <http://epossvfu.ru>

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

Vestnik of North-Eastern Federal University. Series «Epic studies»

Online journal

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»

4 (08) 2017

«VESTNIK NEFU» EDITORIAL BOARD

Head Editor

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

Deputy chief editors

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

Executive editor

R. V. Koryakina

Members of the international editorial board:

L. G. Goldfarb, Prof., The National Institute of Neurological Diseases (NIH/NINDS) of the National Institutes of Health of the USA, Washington; *S. A. Karabasov*, Prof., The Queen Mary University of London, Great Britain; *V. V. Krasnykh*, Prof., The Moscow State University named after M. V. Lomonosov, Russia; *L. Salmon*, Prof., The University of Genoa, Italy; *Woo Suk Hwang*, Prof., SOOAM Biotech Research Foundation, South Korea; *J. Suzuki*, Prof., The Sapporo University, Japan; *D. C. Fisher*, Prof., The University of Michigan, USA; *J.-H. Cho*, Prof., The Myongji University, South Korea.

Members of the editorial board:

A. N. Alekseev, Dr. Sci. History, Prof.; *A. A. Burtsev*, Dr. Sci. Philology, Prof.; *V. I. Vasilev*, Dr. Sci. Physics & Mathematics, Prof.; *A. I. Gogolev*, Dr. Sci. History, Prof.; *P. V. Gogolev*, Dr. Sci. Law, Asst Prof.; *G. F. Krymskiy*, Dr. Sci. Physics & Mathematics, Acad. RAS, Prof.; *A. A. Kugaevskiy*, Cand. Sci. Economics, Asst Prof.; *O. A. Melnichuk*, Dr. Sci. Philology, Asst Prof.; *I. I. Mordosov*, Dr. Sci. Biology, Prof.; *A. P. Okoneshnikova*, Dr. Sci. Psychology, Prof.; *A. A. Okhlopova*, Dr. Sci. Engineering, Prof.; *P. G. Petrova*, Dr. Sci. Medicine, Prof.; *S. M. Petrova*, Dr. Sci. Education, *A. S. Savvinov*, Dr. Sci. Philosophy, Prof.; *P. V. Sivtseva-Maksimova*, Dr. Sci. Philology, Prof.; *N. G. Solomonov*, Dr. Sci. Biology, Corr. Member RAS, Prof.; *Yu. I. Trofimtsev*, Dr. Sci. Engineering, Prof.; *G. G. Philippov*, Dr. Sci. Philology, Prof.; *V. Yu. Fridovskiy*, Dr. Sci. Geology & Mineralogy, Prof.

THE EDITORIAL BOARD SERIES

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

Executive editor: *E. E. Zhirkova*

The members of the editorial board of the series:

T. A. Abdyrakhmanov, Dr. Sci. History, prof., Kirghizia; *T. G. Basangova*, Dr. Sci. Philology, Asst Prof., Kalmikia, Russia; *V. V. Vinokurov*, Cand. Sci. Philosophy, Asst Prof., NEFU, Russia; *V. S. Danilova*, Dr. Sci. Philosophy, Prof., NEFU, Russia; *Z. D. Dzhapua*, Dr. Sci. Philology, Prof., Abkhazia; *A. K. Eghiazaryan*, Dr. Sci. Philology, Prof., Armenia; *V. V. Illarionov*, Dr. Sci. Philology, Prof., NEFU, Russia; *B. Katuu*, Dr. Sci. Philology, Prof.; *Khalilov A. S.*, Dr. Sci. Philology, Asst Prof., Azerbaijan; *R. G. Ku lieva*, Dr. Sci. Philology, Prof., Azerbaijan; *E. N. Kuzmina*, Dr. Sci. Philology, Prof., Russia; *A. A. Nakhodkina*, Cand. Sci. Philology, Asst Prof., NEFU, Russia; *K. Reichl*, Dr. Sci. Philology, Prof., Germany; *M. B. Sabyr*, Dr. Sci. Philology, Prof., Kazakhstan; *L. Ts. Sanzheeva*, Dr. Sci. Philology, Prof., Buryatia, Russia; *O. A. Togusakov*, Dr. Sci. Philosophy, Prof., Kirghizia; *R. Harris*, PhD in ethnomusicology, Prof., USA; *Chao Gejin*, Ph.D. in Folklore, Prof., China.

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

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

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

E-mail: eposvestnik@mail.ru

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

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

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Бурыкин А. А.</i> К типологической характеристике ранних форм эпоса: по материалам северотунгусских народов	5
<i>Майнагашева Н. С.</i> Отражение национального образа мира в эпосе хакасов и шорцев	17
<i>Суровень Д. А.</i> Эпические сказания как источник истории Ямато первой половины IV в.	29
<i>Бекжанова Б. К.</i> Анализ свадебных обрядов в эпических сказаниях каракалпакского народа	47
<i>Борисов Ю. П.</i> Формы параллелизма в якутском олонхо «Могучий Эр Соготох» В. О. Каратаева и хакасском эпосе «Ай-Хуучин» П. В. Курбижекова	56
<i>Попова Г. С.</i> Культура слушания олонхо: научно-практические подходы к воссозданию	69
<i>Ларионова А. С.</i> Проблемы издания музыкальных текстов якутского героического эпоса Олонхо	80
<i>Сидоров О. Г. П. А.</i> Ойунский: олонхо как отражение древней истории народа саха	89
<i>Илларионова Т. В., Павлова О. К.</i> Момская эпическая традиция якутов: олонхосуты, система образов (по материалам фольклорной экспедиции 2017 г.)	99

ХРОНИКА

<i>Герасимова Л. Н.</i> Труды якутских эпосоведов на турецком языке	105
<i>Корякина А. Ф.</i> Ысыах Олонхо в г. Виллойск Республики Саха (Якутия)	108

CONTENT

<i>Burykin A. A.</i> To the typological characteristic of the early epic forms: the case of north Tungus people.....	5
<i>Mainagasheva N. S.</i> Reflection of the traditional image of the world in the Khakass and Shor epic.....	17
<i>Surowen D. A.</i> Epic legends as the source of Yamato history of the first half of the 4th century AD.....	29
<i>Bekzhanova B. K.</i> Analysis of marriage rituals in Karakalpak folk epics	47
<i>Borisov Yu. P.</i> Forms of parallelism in the Yakut olonkho “Modun Er Sogotokh” by V. O. Karataev and the Khakass epic “Ai-Khuuchin” by P. V. Kurbizhekov	56
<i>Popova G. S.</i> Olonkho listening culture: academic and practical approaches to reviving it	69
<i>Larionova A. S.</i> Publishing of musical texts of Yakut heroic epic olonkho.....	80
<i>Sidorov O. G. P. A.</i> Oyunsky: olonkho as reflection of ancient history of Sakha people	89
<i>Illarionova T. V., Pavlova O. K.</i> Momsky epic tradition of the Yakuts: olonkhosuts, the system of images (based on the materials of the folklore expedition of 2017)	99

CHRONICLE

<i>Gerasimova L. N.</i> The works of Yakut epic studies scientists in Turkish language	105
<i>Koryakina A. F.</i> The Olonkho Ysyakh 2017 in Vilyuisk, Republic of Sakha (Yakutia)	108

DOI 10.25587/SVFU.2017.4.8491
УДК 398.22(=512.212)

А. А. Бuryкин

Институт лингвистических исследований РАН

К ТИПОЛОГИЧЕСКОЙ ХАРАКТЕРИСТИКЕ РАННИХ ФОРМ ЭПОСА: ПО МАТЕРИАЛАМ СЕВЕРОТУНГУССКИХ НАРОДОВ

Аннотация. Предметом статьи являются особенности поэтической формы и содержания эпических произведений народов, представляющих северную ветвь тунгусской группы – эвенков и эвенов. Цель статьи – выявление их характеристик, позволяющих выстроить историческую типологию эпоса, которая должна основываться не на социальных характеристиках исполнителей эпоса и не на мире, изображаемом в эпосе, а на объективных формальных характеристиках эпических повествований. Задачи работы – выявление общих черт, свойственных архаическим формам эпических нарративов, не свойственных более развитым позднейшим формам героического эпоса. Автор признает взаимосвязи и взаимные зависимости эпоса и сказки, но предпочитает исходить из того, что миф и несказочная проза, эпос и сказки образуют единую триаду, выстроенную на линии между правдой и вымыслом. Изучение репертуара эпических мотивов и составление свода эпических мотивов позволяет отделить их от сказочных мотивов (несмотря на наличие мотивов, общих для этих жанров) и использовать состав эпических мотивов для историко-типологической характеристики конкретных текстов. Автор полагает, что стадийная эволюция эпоса заключена в увеличении количества эпических мотивов, реализуемых в произведении, от некоторого минимума к максимуму, характеризующему эпос как жанр в его позднейших образцах. Другие признаки раннего эпоса – неопределенность этнической характеристики героев, отсутствие конкретности в изображении этнографической реальности, минимум поэтических средств, побуждающий классифицировать тексты только по особенностям содержания, особенность включения в текст новых персонажей, которые сначала дают о себе знать голосом и только потом появляются в повествовании в видимом пространстве так, что герои могут видеть нового персонажа. Выявленные особенности самых ранних эпических произведений позволяют отнести к ранним эпическим повествованиям многие образцы фольклора палеоазиатских народов (чукчи, эскимосы, коряки), в фольклоре которых эпические формы ранее не обнаруживались или не отграничивались от исторических преданий с военными сюжетами.

Ключевые слова: эпос, миф, сказка, правда, вымысел, сюжет, мотив, поэтика, типология, историческая типология, эволюция.

А. А. Burykin

To the typological characteristic of early forms: the case of north Tungus people

Abstract. The article describes the features of poetic form and content of epic products of the ethnicities representing the Northern branch of Tungus group – Evenki and Evens. The main purpose is to reveal the characteristics that allow building the historical typology of the epic, which should be based neither on the social characteristics of performers of the epic nor on the world represented in the epic, but on the objective formal characteristics of epic narrations. The tasks of the work are to identify the common features peculiar to the archaic forms of epic narrations, and not typical of more developed and chronologically latest forms of the heroic epic. The author recognizes the interrelations and interdependences of the epic and fairy tale, yet prefers to recognize that the myth and not-fantasy prose, epic and fairy tales form the triad built on the line between truth and fiction. Studying the repertoire of epic motives and drawing up the arch of epic motives allows separating epic motifs from fantasy motifs of fairy tales (despite the presence of motifs, common for these two genres), and using the

БУРЫКИН Алексей Алексеевич – д. филол. н., д. и. н., в. н. с. Словарного отдела Института лингвистических исследований Российской академии наук, Санкт-Петербург, Россия.

E-mail: albury@mail.ru

BURYKIN Aleksey Alekseevich – Doctor of Philological Sciences, Doctor of Historical Sciences, Leading Researcher of the Dictionary Department, Institute of Linguistic Studies of Russian Academy of Sciences, Saint-Petersburg, Russia.

E-mail: albury@mail.ru

structure of epic motifs for the historical and typological characteristic of specific texts. The author believes that the gradual evolution of epics in the increased quantity of the epic motifs, from some minimum to the maximum, which can be seen in its latest examples. Other features of the early epic are as follows: uncertainty of the ethnic characteristic of heroes; absence of concreteness of the image of an ethnographic reality; minimal poetic means, inducing to classify texts only by their content; such peculiarity of introducing a new characters to the text as when they first are heard as a voice, and only then appear in a narration in the visible space so that heroes can see the new character. The revealed features of the earliest epic works allow classifying as early epic narrations many samples of folklore of Paleosiberian peoples (Chukchi, Eskimos, Koryaks), in which folklore epic forms have not been found before or they have not been distinguished from historical legends with military plots.

Keywords: epic, myth, fairy tale, truth, fiction, plot, motive, poetics, typology, historical typology, evolution.

Введение

Типология эпоса без преувеличения представляет собой одну из вечных проблем фольклористики. В том, что касается эпоса, эта проблема имеет минимум три аспекта:

1) Этническая типология, рассматривающая соотношение разных традиций, предметом которой иногда может оказаться один и тот же эпический памятник, представленный в фольклоре различных народов, как это имеет место с «Джангаром» или «Гэсэром» у монголоязычных народов и их соседей. Эта область изучения эпоса – как раз на материале «Джангара» в течение многих лет привлекала внимание Н. Ц. Биткеева [1].

2) Историческая типология, предметом которой является стадийно-эволюционная характеристика эпической формы;

3) Типология эпоса в историографическом отношении: здесь одним из предметов исследования окажутся представления о характере эпических произведений в той или иной отдельно взятой традиции, изменяющиеся во времени со сменой научных парадигм, изменяющиеся оценки отдельных эпических сюжетов, мотивов, топики, социальных элементов для жанровой характеристики и стадийной характеристики эпоса. Другой возможный предмет историографии – изменяющиеся представления о генезисе и истории отдельных сюжетов и мотивов, о социальном значении эпоса как фольклорной формы, о социальной природе эпоса и связи отдельных типов эпоса с типами общественной организации.

Мы неслучайно выделяем вопрос об историографии эпоса в отдельную область исследования, т. к. смена научно-методического аппарата в фольклористике, литературоведении, этнографии и истории в наши дни в отечественной науке становится свершившимся фактом, хотя новая парадигма здесь еще не получила окончательного оформления. Хороший пример такого, однозначно типологического подхода – само существование двух изданий книги В. Я. Проппа «Русский героический эпос» [2, 3]: можно посотетовать, что исследований, посвященных изменениям взглядов автора или группы авторов на предмет и иллюстрирующих эти изменения, нет в отношении других эпических традиций. Можно также упомянуть судьбу эпоса об Идиге, который остается недостаточно исследованным в силу того, что в свое время – в 1940-е гг. он получил негативную оценку по чисто социально-идеологическим причинам; научное издание этого эпоса появилось лишь недавно [4].

Историческая типология эпоса развивалась в двух направлениях, одним из которых было сравнение эпических и раннелитературных памятников – с этого начались работы Е. М. Мелетинского, другим – изучение эпических памятников народов Сибири и Центральной Азии, развернувшееся с 1960-х гг. в связи с введением в оборот большого количества материалов по эвенкийскому и эвенскому эпосу. Анализ образцов эвенкийского и эвенского эпоса и является основанием для настоящей работы.

Исследования в области исторической типологии эпоса народов Центральной Азии и Сибири позволили сформулировать ряд бесспорных фундаментальных положений, главным из которых стоит назвать противопоставление *государственных* форм эпоса (киргизский «Манас», калмыцкий «Джангар», «Гэсэр», «Идиге» (варианты названия «Эдиге», «Едигей» и т. п.)) и более ранних *догосударственных* форм эпоса (эпические сказания эвенков и эвенов, якутские олонхо и т. д.) [5, с. 131; 6, с. 423, 428-429], хотя здесь, возможно, будут выявляться переходные формы – например, эпос с изображением государственного устройства, не относящегося

к истории народа-носителя традиции; эпосы, изображающие общество с неопределенной социальной иерархией и т. д. Впрочем, можно сказать прямо – данный классификационный признак типологии эпоса, если его принимать всерьез, представляет нам создателя и исполнителя эпоса таким ортодоксальным членом Союза писателей СССР, отрабатывающим социальный конъюнктурный заказ. Далее мы попытаемся показать, что при типологической классификации эпоса вполне можно обходиться без понятий «государственный» и «догосударственный» эпос, тем более, что и доклассовое, и раннеклассовое общество, как и матриархат, также задействуемый в характеристике эпического материала, представляют собой социально-исторические фантазии. Впрочем, в более поздних работах при исторической классификации форм эпоса Б. Н. Путилов эти термины уже не использовал [7, с. 456-457].

Существенным критерием стадияльной архаичности эпоса, сохраняющим свое значение для основной массы текстов, является пропорциональная составляющая мифологических элементов в эпосе, на что обращал внимание Е. М. Мелетинский: чем архаичнее традиция, тем большее количество элементов мифологии и религиозных воззрений она представляет в эпических текстах. Более того, в поздних работах именно эти характеристики закладываются в основу признаков, на которых строится историко-типологическая классификация образцов эпоса [8, с. 56-62]. Однако, как показывают наблюдения над образцами раннего эпоса на материале эвенского и эвенкийского эпоса – причем здесь выясняется, что эвенские эпические сказания сохраняют гораздо больше архаических черт, чем эвенкийские – насыщение повествования мифологическими элементами характерно не для расцвета и тем более не для истоков эпической формы внутри этнической традиции, как мы можем судить по имеющемуся материалу, оно наблюдается при ее угасании: синкретизм жанров и смыслов тут оказывается вторичным. Показательно, что даже те образцы тунгусского эпоса, которые оказываются в стадияльном отношении близкими развитым формам эпоса – как например, эпическое сказание о Чинанае, опубликованное Г. И. Варламовой [9; 10, с. 19-57], по странным причинам даже записаны много позже, на десятилетия позже, нежели большое число эвенкийских эпических повествований архаического типа. То же можно сказать и о пропорциях в объеме эпических сказаний: разрастание величины эвенкийских эпических текстов, известных в довольно поздних фиксациях [11, 12], едва ли свидетельствует об их большей архаичности.

Типология эпоса и жанровая преемственность

Тезис В. М. Жирмунского, согласно которому в основе героического эпоса лежит богатырская сказка [13, с. 44, 46, 94-97, 108 и др.], до сих пор популярен в теории эпоса [6, с. 269; 14, с. 364] и вроде бы не подвергается сомнению. Однако, во-первых, это положение создает проблемы уже в классификации сказок: в этом случае придется выделять волшебнo-героические сказки в отдельную группу волшебных сказок и придавать ей историко-типологическую перспективу с постепенным нарастанием собственно волшебных элементов – иначе придется отнести богатырские сказки к категории бытовых сказок и считать их разновидностью последних, с чем вряд ли кто-либо согласится. Возникают и другие сложности: если богатырские сказки, как и волшебная сказка и как все иные образцы жанра сказки по определению – это тексты с заведомо вымышленным содержанием, то не вполне понятно, каким образом эти повествования стали осмысляться как имеющие реальную сюжетную или персональную основу. Иначе придется допустить, что в переосмыслении содержания богатырской сказки в сторону реальности на пути ее преобразования в эпос сыграли свою роль мифы, по определению М. И. Стеблин-Каменского, представляющие изложение реальных событий по своей жанровой природе, в противоположность сказке, представляющей заведомый вымысел [15, с. 102, 224-225, 553, 556]. Е. М. Мелетинский, обсуждая вопрос о мифе и сказке, использует два различающих их критерия: «достоверность-недостоверность» и «сакральность-несакральность» [6, с. 262; 16]. К этому добавляется еще «ритуальность-неритуальность» и ряд других, менее существенных признаков [17, с. 287].¹ Главное отличие между эпосом и сказкой, по нашему мнению, состоит

¹ Ритуальность – важное свойство мифа: собственно, мифом надо признавать такое повествование, события и персонажи которого манифестируются не только в нарративе, но и в других формах культуры и искусства – ритуале, вторичных нарративах, изобразительном искусстве, религиозных представлениях.

в том, что если сказка – заведомый вымысел, а миф и несказочная проза – заведомая правда для исполнителя и слушателей, то эпос – как бы возможная правда, потенциальная правда – вот почему эпические герои начинают восприниматься как реальные, а повествования о реальных героях и действительных событиях осложняются эпическими чертами.

Вместе с тем нельзя не отметить того, что в самой основе теории эпоса, безоговорочно принятой и длительное время использующейся в отечественной фольклористике и в изучении фольклора стран СНГ, существуют некоторые недостатки. Самый заметный из них – это идеологическая эволюционность, увязывающая разные типы произведений с разными стадиями развития общества, выявляемыми согласно марксистскому учению о развитии общества. Как нам ныне известно, для общества народов Сибири не являются актуальными ни понятие народности, ни понятие племени, а понятие рода, значимое для тюркских народов Сибири и тунгусских народов, вовсе не соответствует пониманию рода в представлениях о стадиальной эволюции общественного строя. Более того, у палеоазиатских народов (чукчи, коряки, эскимосы) род как социальная единица вообще отсутствует и единицами дифференциации этноса являются территориальные группы. Равным образом неправомерно искать пережитки матриархата в фольклоре, ибо общество с подобной организацией не существовало никогда и не могло существовать: устные истории о женском царстве, распространенные повсеместно (включая казахский фольклор) – это позднейшие инверсионные трансформации с «зеркальным» отражением реальности, характерным для мифологии. Калмыцкий эпос «Джангар» может считаться образцом «государственного» эпоса, однако в нем мы находим громадное количество проявлений архаических, доламаистских религиозных воззрений: и здесь типология с социальной основой не срабатывает.

Типологические характеристики эпоса и северотунгусские эпические сказания

Изучение образцов эвенского эпоса, записанных в 1930-е гг. у охотских эвенов Н. П. Ткачком [18], а также других текстов эвенских эпических сказаний и обращение к другим эвенским эпическим текстам позволило прояснить ряд особенностей поэтики эвенского эпоса и увидеть некоторые специфические характеристики изображения реальности в эвенском и шире – в тунгусском эпосе. Эти черты эвенского эпоса, как представляется, являются определяющими в установлении жанровых признаков эпоса, выявлении стадий эволюции эпоса и этапов развития исторической поэтики эпоса как фольклорного жанра.

Содержание эпических сказаний эвенов, равно как и эвенков, по своей трактовке отличается от содержания сказок: если сказка – заведомый вымысел, а миф – заведомая правда, то в отношении эпоса, как отмечают исследователи, противопоставление «достоверное/вымышленное» реализуется в оппозиции «строгая достоверность/нестрогая достоверность» [16], иначе говоря, события эпического повествования воспринимаются как вполне возможные или вероятные, при этом нарочито лишённые сказочного вымысла. Ряд содержательных элементов эпоса – особая жестокость в отношении побеждаемого/побежденного врага или его останков, а также жестокость врагов, нападающих на героев – представляют собой события не из ряда невидимого, не наблюдаемого в обыденности, но из разряда не виденного в реальности, но, тем не менее, вполне возможного: можно говорить, что тут в нарративе имеет место событийная инверсия, своего рода антипод повседневной жизненной практики. Неслучайно, думается, мера и характер вымысла в нарративах ныне привлекает значительное внимание как поэтика необычайного [19]. Здесь в характеристике содержания текста заключается важнейший и общепризнанный критерий отграничения эпоса (возможная правда) от сказки (заведомый вымысел), составлявший камень преткновения в классификации фольклорных текстов по жанрам. Из сказанного определяется такой важный критерий архаичности эпоса, как минимальное присутствие сказочных мотивов и проявлений других фольклорных жанров в эпическом тексте.

Структура эпических повествований эвенов также демонстрирует важные жанрообразующие свойства эпоса и дифференцирующие различия эпоса и сказки. Завершенность, закрытость сказочной структуры, показанная В. Я. Проппом в классической работе «Морфология сказки» и не отменяемая как признак сказки фактами кумуляции и примерами кумулятивных сказок, составляет яркий контраст к структуре эпических повествований, состоящих из гораздо меньшего числа мотивов и реализующих меньшее количество сюжетных тем (термин

Б. Н. Путилова [5, с. 123]), нежели сказка. Эпическое повествование состоит из множества относительно однотипных эпизодов (поиски пропавшей жены, поединки, состязания, временные поражения героя), которые комбинируются в повествовании в неограниченном количестве и разнообразном качестве: в тексте меняются только пространственные и временные характеристики эпизодов и персональная отнесенность героев к событиям, составляющим мотивы. В силу этого обстоятельства довольно трудно отличать друг от друга завершённые эпические произведения и те произведения, которые зафиксированы собирателями не полностью или во фрагментах без начала и конца. Как можно думать, стадийная эволюция эпоса заключена в увеличении количества эпических мотивов, реализуемых в произведении, от некоторого минимума к максимуму, характеризующему эпос как жанр в его позднейших образцах.

Е. Н. Кузьмина составила указатель типических мест для эпоса тюрко-монгольских народов Сибири [20, с. 8-10], где отмечены следующие мотивы: I. ЭПИЧЕСКИЙ МИР: 1. Время перво-творения; 2. Земля богатырей и их противников; 3. Владения богатыря (богатырки) и его (ее) скот; 4. Дворец, юрта, двор, коновязь; 5. Народ (подданные, данники); 6. Созыв народа (для совета, на пир, по случаю наречения богатыря, для прощания); 7. Пленение, угон народа и скота; 8. Разорение земли и владений богатыря (богатырки); II. ЭПИЧЕСКИЕ ПЕРСОНАЖИ: А. Человек: 1. Появление (рождение), одиночество главного героя; 2. Наречение богатыря (богатырки), портреты дающих имя; 3. Быстрый рост, возмужание, мера взрослости главного героя; 4. Мотивировка выезда богатыря (богатырки) из дома (на охоту, для пересчета скота, осмотра владений, получение вести, поиски суженой, на битву с противниками, вещий сон и т. д.); 5. Сборы в дорогу, прощание (с родителями, женой и др.); 6. Богатырское снаряжение: а) одежда, доспехи, б) примерка одежды, в) вооружение (лук, стрелы, меч и т. д.); 7. Богатырская езда: а) описание времени и пространства, б) препятствия; 8. Встреча (с родителями, женой и др.): а) приветствия-диалоги, представление себя, б) поклон, выражение почтения, объятия, пожатие рук, в) братание; 9. Раскуривание трубки; 10. Облик персонажей: а) облик богатыря (богатырки), б) облик второстепенных героинь (сестра богатыря, его суженая, воскресительница, жена, небесная дева, шаманка), в) облик второстепенных героев (братья богатыря, побратимы, хан-тесть и др.); 11. Психологическое состояние: а) гнев, испуг, страх, растерянность, волнение, печаль, плач, радость, смех и т. д., б) богатырский сон; 12. Умственные и физические качества: а) ум, сметливость, хитрость, прозорливость, сила, выносливость, слух, зрение, обоняние, б) чудесные способности, в) музыкальные способности; 13. Богатырская еда: а) описание стола и угощения, б) вкушение яств, в) беседа; 14. Борьба (сражение): а) танец орла, б) вызов на бой, условия борьбы, в) начало борьбы (перебранка перед боем), г) натягивание богатырского лука, д) заклинание стрелы (другого оружия), е) полет стрелы, ж) «анатомия» борьбы (пот, кровь, пена, оголенные ребра, куски мяса и т. д.), з) равновесие сил, и) физическое состояние богатырей во время боя, к) длительность боя, л) место и способ хранения жизненной силы, м) последствия борьбы: влияние на окружающую среду, накал борьбы; 15. Победа богатыря (богатырки); 16. Расправа с противниками (способы уничтожения, укрощения, наказания); 17. Поражение и гибель богатыря (богатырки): а) реакция окружающего мира на гибель богатыря (богатырки); 18. Захоронение богатыря (богатырки); 19. Обретение истинного облика, воскрешение, исцеление, очищение: а) оживление богатырем людей; 20. Героическое сватовство: а) трудная задача, задаваемая жениху (условия ее решения), б) мотивировка отъезда на родину, в) отъезд с невестой, путь домой; 21. Пир (по случаю рождения, наречения, свадьбы, победы над врагом): подготовка пира, его продолжительность; 22. Другие испытания и подвиги богатыря (богатырки): трудные задачи, задаваемые родственниками (сестрой, дядьями, родителями и др.); Б. Богатырский конь: 1. Призывание коня; 2. Характеристика коня: а) происхождение (ниспослание, дарение, наличие), б) облик, в) необыкновенные способности; 3. Прощание с конем; 4. Подготовка коня к походу (лечение, закалка, уход): а) седлание, взнуздание, б) богатырский бег; 5. Упреки коня, его советы; В. Медиаторы: 1. Помощники; 2. Вредители; Г. Антропоморфные персонажи: 1. Мужские (облик чудовищ, мангадхаев, абаасы и др.); 2. Женские (облик чудовищ, мангадхаек, абаасы, шимелдеек и др.); III. ВОЛШЕБНЫЕ ПРЕДМЕТЫ (книга судьбы, письменное послание, стрела, перстень, золотое яйцо, платок, драгоценность и т. д.); IV. КОМПОЗИЦИОННЫЕ ВСТАВКИ: 1. Запев; 2. Формула-связка; 3. Вставка между эпизодами; 4. Концовка;

V. РЕМАРКИ СКАЗИТЕЛЯ: 1. Обращение к слушателям перед началом исполнения¹; 2. Ремарки по ходу исполнения; 3. Обращение к слушателям в конце исполнения.

Из приведенного списка для эвенских эпических сказаний и большей части эвенкийских сказаний в публикациях Г. М. Василевич, А. В. Романовой и А. Н. Мыреевой [21, 22] совершенно не характерны такие признанные эпические мотивы, как чудесное рождение героя, сватовство героя или добывание жены (в одном тексте прямо говорится, что вооруженная борьба из-за женщин – недостойное занятие; это полностью противоречит идеологии раннего эпоса, усматриваемой ранее). Индивидуальные победы в таких сказаниях явно важнее коллективных (один из текстов завершается тем, что люди стойбища начинают жить счастливо, уплатив контрибуцию соседям-победителям). Мы не находим в таких текстах ни описаний одежды героя, ни характеристики оружия. Практически не находит реализации сюжетная тема рождения и взросления сына эпического героя, присутствующая весьма редко и не доводимая до логически предопределенной стадии богатырства сына. Тексты тунгусского эпоса по существу не дают материала для определения эпических констант жизненного цикла героев, составляющих значимый признак содержания высших форм эпоса [23]. Коллективные сцены – пир, сватовство, брачные испытания – встречаются в тех текстах, которые насыщены явно позднейшими мотивами. Сказанное здесь не отменяет значимость типических мест, мотивов или «сюжетных тем» для характеристики тунгусского эпоса и их универсальности [24], но дает возможность устанавливать типологические характеристики разных форм эпоса при помощи количественных параметров и степени представленности типических мест. Исследователи эвенского эпоса излишне увлеклись поисками в текстах тех мотивов, которые характерны для классического эпоса, и, обнаружив их в весьма скромном количестве [25, 26], не заметили того, что как раз составляет специфику эпической архаики, проявляясь в этих текстах.

Изображение социальной реальности в эвенском эпосе по существу нейтрализовано, и этот эффект достигается двумя путями: минимальным количеством героев эпоса и их сюжетных ролей и деактуализацией социальной иерархии там, где она присутствует (упоминание старейшины-Каганкана и «работников» в текстах не играет никакой роли для развития сюжета повествования). В текстах отсутствует и этническая идентичность героев: в случае антропоморфности противоборствующих героев «свои» и «чужие» даже в поединках никак не противопоставляются по социальной или этнической принадлежности. Мы полагаем, что такая трактовка социальной реальности, делающая ее малозначимой для повествования, составляет важное свойство архаического эпоса. Языковая фактура эпоса безразлична к «своему» и «чужому» во всех смыслах: в эвенских и эвенкийских эпических сказаниях присутствуют якутизмы, объем и характер которых никак не связан с наличием заимствованных персонажей или мотивов, но «чужой» язык каких-либо героев нигде не упоминается.

Для большинства эвенских и большей части эвенкийских эпических сказаний характерен тип «одинокого героя», который признается яркой чертой архаического эпоса [27, с. 360–381]. В тунгусоведении принято считать, что его имя – Омэснэ, Омчэни ~ Умчэни, Умусликон и т. п. соотносимо с числительным омэн ~ умун «один» и означает «одинокий», однако нам удалось показать, что формы этого имени восходят к монгольскому слову со значением «сирота» [28]. Соответственно подобная характеристика героя не восходит к мифам о первопредке или культурном герое, но представляет собой опять же инверсию внутри нарратива: одинокий герой эпического повествования противопоставляется, с одной стороны, социуму-коллективу слушающих, с другой стороны, сообществу персонажей сказок, для которых одинокий герой не характерен. Здесь видно еще одно важное отличие сказки и архаического эпоса: если в сказке, как известно после «Морфологии сказки» В. Я. Проппа [29], шесть ролей персонажей, в эпосе достаточно двух – героя и его противника.

Значимыми и важными, прежде всего, для историко-типологической характеристики являются особенности поэтики эвенского эпоса. Поэтика эпоса эвенов, сходная в этом с небольшим числом мотивов-эпизодов, может характеризоваться одним словом – минимализм. Описания

¹ Эту вторую по счету позицию для характеристики тунгусского эпоса должны занять заповедные слова, характерные для монологов отдельных героев.

природы в эвенских эпических сказаниях весьма скупы, смена сезонов хотя и отмечается, но не играет роли в повествовании, описания жилища и бытовые сцены вообще не дают этнографически идентифицируемого материала. Сведено к нулю и описание одежды, богатырского вооружения и доспехов, тем самым являющее разительный контраст к эпосу тюркских и монгольских народов, где эти описания являются типическими местами и имеют формульный характер. Довольно редко присутствуют описания зооморфного помощника героя – оленя и (в одном случае) коня. В эвенских эпических сказаниях у героев практически нет неантропоморфных противников, а многоголовые персонажи представляют собой явные трансформы чего-то более реального в сторону устрашающего вымысла.

Малозаметная, но весьма выразительная черта языка архаического эпоса – это минимальное количество языковых элементов, характерных для данного жанра. Специфичными для эпических сказаний являются лишь единичные слова, чаще всего необычные названия лука и стрел. Для эпической архаики чужды постоянные эпитеты – мы встречаемся с материалом, который не описывается при помощи формального аппарата «Исторической поэтики» А. Н. Веселовского, потому что в стадийном отношении является более древним, нежели тексты, на которых разрабатывался эталон описания поэтики фольклора в исторической перспективе. Вопреки ожиданиям, язык эпоса не только не показывает разнообразия изобразительных средств, он высоко стандартизован, в нем практически нет синонимов, почти нет определений-эпитетов, не характерно для него и разнообразие синтаксических конструкций. Нечто подобное отмечено недавно Б. Э. Убушиевой для языка калмыцких песен [30]; как видно, такой стиль сохраняется в отдельных традициях и отдельных жанрах буквально до настоящего времени.

Яркий и наглядный пример архаического эпического повествования – один из эвенских фольклорных текстов, записанный в 1950-е гг. В. Д. Лебедевым и включенный собирателем в подборку эпических произведений, «Жили-были старик со старухой» [31, с. 137-139], в котором рассказывается об истреблении пришедших врагов при помощи ловушки. Данный текст по содержанию и по формальным свойствам мог бы быть отнесен и к сказкам, и к историческим преданиям, но он не только охарактеризован собирателем как эпический, но и относится к архаическим эпическим текстам именно по «вероятному» содержанию и минимальному присутствию (скорее, отсутствию) поэтических средств. Эти черты поэтики также весьма важны для историко-типологической характеристики тунгусского эпоса, поскольку являются проявлениями архаики.

Отметим, что тексты, имеющие элементы вооруженного конфликта в содержании, в изобилии присутствуют в фольклоре эвенов и эвенков, чукчей, коряков, ительменов, однако обычно относятся к преданиям – в то же время у палеоазиатских народов не отмечается бытования эпоса. Наши наблюдения позволяют судить о том, что эпические повествования у этих народов имеются, но представлены в самой архаичной из известных нам форм – такой, когда они трудноотличимы от исторических рассказов [32].¹

Интереснейшая особенность эвенских эпических текстов, которая также оказывается дифференцирующей эпос и сказку – это способ введения или представления нового персонажа в повествование. В сказке герой встречается с новым персонажем или предметом, видит его – имеет возможность оценить и охарактеризовать его внешний облик – после чего начинается диалог в словесной форме. В эпосе эвенов герой узнает о появлении нового персонажа так: откуда-то из невидимого пространства (снаружи при нахождении в жилище, сверху, из темноты и т. п.) раздаются слова – монолог, содержащий заповедные слова, индивидуализирующие речевую характеристику данного героя в дальнейшем и являющиеся признаком того, что монолог принадлежит данному герою (иногда герой в продолжении повествования называется по заповедному слову, а не по имени), и только после этого герой видит того, кто произносил ранее услышанный монолог или обращение к нему со стороны другого персонажа. Данное свойство эвенских эпических текстов проявляется системно в десятках случаев как внутри одного

¹ В таких случаях критерием разграничения архаических эпических повествований и преданий будет являться наличие вариантов, в т. ч. в разных этнических традициях (характерная черта эпоса) и их отсутствие или локальная распространенность (характерные для преданий).

текста, так и в группе текстов, и оно также является важным критерием отграничения эпоса от сказки. Эти наблюдения продолжают наметившиеся недавно исследования в области культа слова в фольклоре [33], представлениях о слове как синкретическом феномене и фольклорном персонаже [34] и подтверждают роль особого статуса слова (в широком смысле) как жанрообразующего признака [16].

Мифологические элементы или этиологические мотивы в эвенском эпосе присутствуют весьма редко (их содержит всего один текст, записанный от исполнителя вместе с подборкой этиологических рассказов) и, вопреки сложившемуся в историко-типологических исследованиях эпоса мнению, они выглядят явно вторичными. Аналогичные мотивы в эвенкийском эпосе [35], по-видимому, связаны с тем, что эвенкийский эпос, ареалы бытования которого совпадают с зоной тунгусско-якутских этнокультурных контактов и не выходят за ее пределы, испытал на себе влияние не только якутских олонхо, но и каких-то других форм тюркского или монгольского эпоса.

Заключение

Итак, ранние формы эпических произведений позволяют нам выявить следующие дифференцирующие признаки эпоса, отличающие его от сказки: 1) возможность или вероятность содержания эпоса, в отличие от заведомого вымысла сказки; 2) открытость, незамкнутость сюжетной структуры; 3) минимальное количество персонажей и однотипность ролей персонажей; 4) минимальное количество используемых изобразительных средств в сфере описаний; 5) особый уникальный способ введения и представления новых персонажей.

Завершая изложение, мы можем сказать, что к признакам архаического типа эпоса мы относим такие черты: 1) неопределенность социальной среды, отсутствие этнической дифференцированности и идентичности героев; 2) отсутствие значимости социальной иерархии в повествовании или отсутствие самой социальной иерархии; 3) «зеркальность» в изображении социума системой персонажей повествования: коллективу социума или системе персонажей сказки противопоставляется одинокий герой; 4) неопределенность этнографической реальности, изображаемой или отражаемой в эпосе; 5) чисто прозаическая форма или смешанный характер повествования – исполнительское изложение событий в прозе, отдельные монологи в песенной форме [36, с. 410], в отдельных случаях переходящая в песенную форму. Относительно хронологии и направления изменения формы эпоса у исследователей пока нет единства: С. К. Патканов писал о хантыйском эпосе: «По мнению остяков, в котором заключено многое, часть героических сказаний также имела раньше связную форму былин, но с постепенным обрусением народа стихотворный размер забывался, хотя все черты, придававшие своеобразие: эпитеты, образы и речевые обороты, – верно сохранились» [37, с. 218]; «По причине большого объема героической песни, которая может насчитывать часто 300 и более строф, последняя часть обычно, а иногда и половина сочиняется в прозе. Длинное стихотворение подобного рода требует такого напряжения голоса, что декламирующий иногда хрипит» [37, с. 220]; «Обыкновенно первая часть былины, более или менее значительная, поётся. Когда певец устанет, он начинает излагать дальнейшую часть прозой» [37, с. 301]. Эпос обско-угорских народов типологически выглядит более продвинутым в эволюции в сравнении с тунгусским эпосом, но оказывается явно архаичнее тюркского и монгольского эпоса.

Все названные выше признаки характерны для поздних форм эпоса в своих противоположных значениях: 1) этническая идентичность; 2) иерархичность структуры общества; 3) множественность персонажей-богатырей с их иерархией; 4) этнографическая реальность, ассоциируемая с материальной и духовной культурой носителей эпической традиции; 5) песенная форма исполнения, варьирующаяся в этнических традициях. В связи со сказанным для сказок как жанра значимым явлением оказывается только возрастная и потестарная иерархия: этнографические реалии сказок составляют предмет для типологических, но отнюдь не для исторических исследований – так, герой-дурак, наследующий царский трон после женитьбы на царской дочери, явно не вписывается в реальности исторической этнографии Евразии.

Как представляется, наблюдения над теми образцами эпических сказаний, которые бесспорно относятся к архаическим формам эпоса, хотя бы они квалифицировались так по иным – социальным критериям, позволяют несколько иначе поставить вопрос о генезисе героического

эпоса. Е. М. Мелетинский прямо говорит: «Архаическая эпика выросла из взаимодействия мифов о первопредках – культурных героях с богатырскими сказками или песнями» [36, с. 405], и при характеристике позднейших форм эпоса отмечает: «Рядом с пантеоном богов или вместо него появляется образ верховного вождя или монарха, которому служат богатыри. Враги эпического “племени” также приобретают исторические черты; злые духи и чудовища, если и не полностью исчезают, то, по крайней мере, низводятся до роли помощников враждебного царя» [36, с. 409].

Как мы стремились показать, у архаического эпоса и у классического эпоса есть своя собственная ниша в системе нарративных жанров. Правдоподобие содержания, изображение возможного, но не виденного в архаических эпических рассказах отграничивает их от сказок, одиночество эпического героя может объясняться как инверсия отображения социума в определенном жанре. Вполне определенной выглядит и дальнейшая эволюция такого эпоса – насыщение эпических повествований явно ирреальными «волшебными» предметами и событиями переводит их в разряд богатырских или волшебного-героических сказок. В то же время как увеличение социальных компонентов, корреляция нарративного мира с реальным миром, явно способствующая сложению типических мест в эпосе, социальная персонификация героя, а на поздних этапах – циклическая или генеалогическая организация текстов, объединяющая их в единое повествование, превращает архаический эпос в эпос классических форм.

Литература

1. Биткеев Н. Ц. Калмыцкий героический эпос «Джангар», проблемы типологии национальных версий. – Элиста: Калм. кн. изд-во, 1990. – 155 с.
2. Пропп В. Я. Русский героический эпос. – Л.: ЛГУ, 1955. – 552 с.
3. Пропп В. Я. Русский героический эпос. 2-е изд. – М.: Гос. изд-во худож. лит-ры, 1958. – 603 с.
4. Эдиге. Ногайская эпическая поэма. – М.: Наука, 2016. – 512 с.
5. Путилов Б. Н. Эпос народов Сибири и его историческая типология // Вопросы языка и фольклора народностей Севера. – Якутск: Якутский филиал СО АН СССР, 1972. – С. 121-142.
6. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. 3-е изд. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2000. – 407 с.
7. Путилов Б. Н. Эпос народный // Восточнославянский фольклор. Словарь научной и народной терминологии. – Минск: Наука и техника, 1993. – С. 456-457.
8. Мелетинский Е. М. От мифа к литературе. – М.: РГГУ, 2001. – 169 с.
9. Варламова Г. И., Варламов А. Н. Сказания восточных эвенков. – Якутск: НИИ ПМНС, 2003. – 210 с.
10. Кэптукэ Г., Роббек В. А. Тунгусский архаический эпос (эвенкийские и эвенские героические сказания). – Якутск: Изд-во ИПМНС СО РАН, 2001. – 210 с.
11. Эвенкийские героические сказания. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1990. – 392 с.
12. Дулин буга Торгандунин – Торгандун среднего мира / Сост. А. Н. Мыреева. – Новосибирск: Наука, 2013. – 856 с. – (Памятники этнической культуры коренных малочисленных народов севера, Сибири и Дальнего Востока; Т. 31). (на эвенкийском и русс. яз.)
13. Жирмунский В. М. Народный героический эпос. Сравнительно-исторические очерки. – М.-Л.: Гос. изд-во худож. лит-ры, 1962. – 433 с.
14. Мелетинский Е. М. Происхождение героического эпоса. – М.: Восточная литература, 2004. – 462 с.
15. Стеблин-Каменский М. И. Труды по филологии. – СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2003. – 928 с.
16. Мелетинский Е. М., Неклюдов С. Ю., Новик Е. С. Статус слова и понятие жанра в фольклоре // Историческая поэтика. Литературные эпохи и типы художественного сознания. Отв. ред. П. А. Гринцер. – М.: Наследие, 1994. – С. 39-104.
17. Мелетинский Е. М. Миф и сказка // Избранные статьи. Воспоминания. – М.: РГГУ, 1998. – С. 284-296.
18. Эпос охотских эвенков: в записях Н. П. Ткачика. – Якутск: Кн. изд-во, 1986. – 301 с.
19. Ковтун Е. Н. Поэтика необычайного. Художественные миры фантастики, волшебной сказки, утопии, притчи и мифа (На материале европейской литературы первой половины XX в.). – М.: Изд-во МГУ, 1999. – 308 с.

20. Кузьмина Е. Н. Указатель типических мест героического эпоса народов Сибири (алтайцев, бурят, тувинцев, хакасов, шорцев, якутов). Экспериментальное издание. – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2005. – 1383 с.
21. Василевич Г. М. Исторический фольклор эвенков. – М.-Л.: Наука, 1966. – 398 с.
22. Романова А. В., Мыреева А. Н. Фольклор эвенков Якутии. – Л.: Наука, 1971. – 330 с.
23. Хабунцова Е. Э. Героический эпос «Джангар»: поэтические константы богатырского жизненного цикла. – Ростов-на-Дону: Изд-во СКНЦ ВШ, 2006. – 256 с.
24. Путилов Б. Н. Универсалии эпического нарратива и его этнические / региональные вариации // Язык. Литература. Эпос. (К 100-летию со дня рождения акад. В. М. Жирмунского). – СПб.: Наука, 2001. – С. 411-417.
25. Лебедева Ж. К. Архаический эпос эвенов. – Новосибирск: Наука, 1981. – 158 с.
26. Лебедева Ж. К. Эпические памятники народов Крайнего Севера. – Новосибирск: Наука, 1982. – 112 с.
27. Мелетинский Е. М. О древнейшем типе героя в эпосе тюрко-монгольских народов Сибири // Проблемы сравнительной филологии. Сборник статей к 70-летию члена-корреспондента АН СССР В. М. Жирмунского. – М.-Л.: Наука, 1964. – С. 426-443.
28. Шарина С. И., Бурыкин А. А. Омчэни, Омэснэ, Умусни, Умусликон. К этимологии имени одинокого героя в эвенских и эвенкийских эпических сказаниях: одинокий или сирота? // I Сибирский форум фольклористов. – Новосибирск: Академиздат, 2016. – С. 90-92.
29. Пропп В. Я. Морфология сказки. 2-е изд. – М.: Наука, ГРВЛ, 1969. – 168 с.
30. Убушиева Б. Э. Лексика калмыцких народных песен (когнитивно-семантический аспект): Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. – Элиста, 2013. – 34 с.
31. Лебедев В. Д. Язык эвенов Якутии. – Л.: Наука, 1978. – 208 с.
32. Бурыкин А. А. К изучению героического эпоса народов Чукотки: сюжетика, мотивы, типология // Фольклор палеоазиатских народов: материалы II Международной научной конференции «Фольклор палеоазиатских народов» (г. Якутск, 21-25 ноября 2016 г.). – Якутск: РИО медиа-холдинг, 2017. – С. 244-252.
33. Габышева Л. Л. Слово в контексте мифопоэтической картины мира (на материале языка и культуры якутов). – М.: РГГУ, 2003. – 192 с.
34. Пушкарева Е. Т. Картина мира в фольклоре ненцев: системно-феноменологический анализ. – Екатеринбург: Баско, 2007. – 248 с.
35. Бурыкин А. А. Мифологические экспозиции эпических сказаний эвенков и эвенов и их роль для изучения тунгусской космогонической мифологии и для характеристики этнических и локальных традиций // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова: Серия Эпосоведение. 2017. № 2 [Электронный ресурс]. URL: http://epossvfu.ru/wp-content/uploads/2017/06/2_Бурыкин_17-26.pdf. – С. 17-26. (дата обращения: 10.10.2017).
36. Мелетинский Е. М. О героическом эпосе // Язык. Литература. Эпос. (К 100-летию со дня рождения акад. В. М. Жирмунского). – СПб.: Наука, 2001. – С. 402-410.
37. Патканов С. К. Остяцкая молитва. – Тюмень: Предприниматель Ю. Л. Мандрика, 1999. – 395 с.

References

1. Bitkeev N. C. Kalmyckij geroicheskiy jepos “Dzhangar”, problemy tipologii nacional’nyh versij [Kalmyk heroic epic “Dzhangar”, problems of typology of national versions]. Elista, Kalm. kn. izd-vo, 1990, 155 p.
2. Propp V. Ja. Russkij geroicheskiy jepos [Russian heroic epic]. Leningrad, LGU, 1955, 552 p.
3. Propp V. Ja. Russkij geroicheskiy jepos. 2-e izd. [Russian heroic epic. 2nd edition]. Moscow, Gos. izd-vo hudozh. lit-ry, 1958, 603 p.
4. Jedge. Nogajskaja jepicheskaia pojema [Edige. Nogai epic poem]. Moscow, Nauka, 2016, 512 p.
5. Putilov B. N. Jepos narodov Sibiri i ego istoricheskaja tipologija [The Epic of the Peoples of Siberia and its Historical Typology]. In: Voprosy jazyka i fol’klora narodnostej Severa [Questions of the language and folklore of the peoples of the North]. Yakutsk, Jakutskij filial SO AN SSSR, 1972, pp. 121-142.
6. Meletinskij E. M. Pojetika mifa. 3-e izd. [Poetics of myth. 3rd edition]. Moscow, Izdatel’skaja firma “Vostochnaja literatura” RAN, 2000, 407 p.
7. Putilov B. N. Jepos narodnyj [National epic]. In: Vostochnoslavjanskij fol’klor. Slovar’ nauchnoj i narodnoj

terminologii [East Slavic folklore. Dictionary of scientific and folk terminology]. Minsk, Nauka i tehnika, 1993, pp. 456-457.

8. Meletinskij E. M. Ot mifa k literature [From myth to literature]. Moscow, RGGU, 2001, 169 p.

9. Varlamova G. I., Varlamov A. N. Skazaniya vostochnyh jevenkov [Legends of Eastern Evenks]. Yakutsk, NII PMNS, 2003, 210 p.

10. Kjeptukje G., Robbek V. A. Tungusskij arhaicheskij jepos (jevenkijskie i jevenskie geroicheskie skazaniya) [Tungus archaic epic (Evenki and Even heroic legends)]. Yakutsk, Izd-vo IPMNS SO RAN, 2001, 210 p.

11. Jevenkijskie geroicheskie skazaniya [Evenki heroic legends]. Novosibirsk, Nauka. Sib. otd-nie, 1990, 392 p.

12. Dulin buga Torgandunin – Torgandun srednego mira [Dulin buga Torgandunin – Torgandun of the Middle world] / Sost. A. N. Myreeva. Novosibirsk, Nauka, 2013, 856 p. (Pamjatniki jetnicheskoy kul'tury korennyh malochislennyh narodov severa, Sibiri i Dal'nego Vostoka; T. 31 [Monuments of ethnic culture of indigenous minorities of the North, Siberia and the Far East; Vol. 31]). (In Evenki and Russ. lang.)

13. Zhirmunskij V. M. Narodnyj geroicheskij jepos. Sravnitel'no-istoricheskie ocherki [National heroic epic. Comparative-historical essays]. Moscow-Leningrad, Gos. izd-vo hudozh. lit-ry, 1962, 433 p.

14. Meletinskij E. M. Proishozhdenie geroicheskogo jeposa [The origin of the heroic epic]. Moscow, Vostochnaja literatura, 2004, 462 p.

15. Steblin-Kamenskij M. I. Trudy po filologii [Works on philology]. Saint-Petersburg, Filologicheskij fakul'tet SPbGU, 2003, 928 p.

16. Meletinskij E. M., Nekljudov S. Ju., Novik E. S. Status slova i ponjatie zhanra v fol'klоре [The status of the word and the notion of genre in folklore]. In: Istoricheskaja pojetika. Literaturnye jepohi i tipy hudozhestvennogo soznaniya [Historical poetics. Literary epochs and types of artistic consciousness]. Otv. red. P. A. Grincer. Moscow, Nasledie, 1994, pp. 39-104.

17. Meletinskij E. M. Mif i skazka [Myth and fairy tale]. In: Izbrannye stat'i. Vospominaniya [Selected articles. Memories]. Moscow, RGGU, 1998, pp. 284-296.

18. Jepos ohotskih jevenov: v zapisjah N. P. Tkachika [The epos of Okhotsk Evens: in the records by N. P. Tkachik]. Yakutsk, Kn. izd-vo, 1986, 301 p.

19. Kovtun E. N. Pojetika neobychnogo. Hudozhestvennye miry fantastiki, volshebnoj skazki, utopii, pritchi i mifa (Na materiale evropejskoj literatury pervoj poloviny XX veka) [Poetics of the extraordinary. Artistic worlds of fantasy, fairy tale, utopia, parable and myth (On the basis of European literature of the first half of the XX century)]. Moscow, Izd-vo MGU, 1999, 308 p.

20. Kuz'mina E. N. Ukazatel' tipicheskikh mest geroicheskogo jeposa narodov Sibiri (altajcev, burjat, tuvincev, hakasov, shorcev, jakutov). Jeksperimental'noe izdanie [Catalogue of typical places of the heroic epic of the peoples of Siberia (Altaians, Buryats, Tuvinians, Khakas, Shors, Yakuts). Experimental edition]. Novosibirsk, Izd-vo SO RAN, 2005, 1383 p.

21. Vasilevich G. M. Istoricheskij fol'klор jevenkov [Historical folklore of Evenks]. Moscow-Leningrad, Nauka, 1966, 398 p.

22. Romanova A. V., Myreeva A. N. Fol'klор jevenkov Jakutii [Folklore of the Yakutian Evenks]. Leningrad, Nauka, 1971, 330 p.

23. Habunova E. Je. Geroicheskij jepos "Dzhangar": pojeticheskie konstanty bogatyrskogo zhiznennogo cikla [The heroic epic "Djanger": poetic constants of the heroic life cycle]. Rostov-na-Donu, Izd-vo SKNC VSh, 2006, 256 p.

24. Putilov B. N. Universalii jepicheskogo narrativa i ego jetnicheskie / regional'nye variacii [Universals of the epic narrative and its ethnic / regional variations]. In: Jazyk. Literatura. Jepos. (K 100-letiju so dnja rozhdenija akad. V. M. Zhirmunskogo) [Language. Literature. Epic. (To the 100th anniversary of the birth of Academician V. M. Zhirmunsky)]. Saint-Petersburg, Nauka, 2001, pp. 411-417.

25. Lebedeva Zh. K. Arhaicheskij jepos jevenov [Archaic epic of Evens]. Novosibirsk, Nauka, 1981, 158 p.

26. Lebedeva Zh. K. Jepicheskie pamjatniki narodov Krajnego Severa [Epic monuments of the peoples of the Far North]. Novosibirsk, Nauka, 1982, 112 p.

27. Meletinskij E. M. O drevnejšem tipe geroja v jepose tjurko-mongol'skih narodov Sibiri [On the oldest type of hero in the epic of the Turkic-Mongolian peoples of Siberia]. In: Problemy sravnitel'noj filologii. Sbornik statej k 70-letiju chlena-korrespondenta AN SSSR V. M. Zhirmunskogo [Problems of Comparative Philology. Collection of articles dedicated to the 70th anniversary of V. M. Zhirmunsky, corresponding Member of the USSR Academy of Sciences]. Moscow-Leningrad, Nauka, 1964, pp. 426-443.

28. Sharina S. I., Burykin A. A. Omchjeni, Omjesnje, Umusni, Umuslikon. K jetimologii imeni odinokogo geroja v jevenskih i jevenkijskih jepicheskikh skazanijah: odinokij ili sirota? [Omcheni, Omesne, Umusni, Umuslikon. To the etymology of the name of a lonely hero in the Even and Evenki epic tales: lonely or an orphan?]. In: I Sibirskij forum fol'kloristov [I Siberian forum of folklorists]. Novosibirsk, Akademizdat, 2016, pp. 90-92.

29. Propp V. Ja. Morfologija skazki. 2-e izd. [Mythology of fairy tale. 2nd edition]. Moscow, Nauka, GRVL, 1969, 168 p.

30. Ubushieva B. Je. Leksika kalmyckikh narodnyh pesen (kognitivno-semanticheskij aspekt) [Vocabulary of Kalmyk folk songs (cognitive-semantic aspect)]: Avtoref. diss. ... kand. filol. nauk. Elista, 2013, 34 p.

31. Lebedev V. D. Jazyk jevenov Jakutii [Language of the Yakutian Evens]. Leningrad, Nauka, 1978, 208 p.

32. Burykin A. A. K izucheniju geroicheskogo jeposa narodov Chukotki: sjuzhetika, motivy, tipologija [To the study of the heroic epic of the peoples of Chukotka: plot, motives, typology]. In: Fol'klor paleoaziatskikh narodov: materialy II Mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii "Fol'klor paleoaziatskikh narodov" (g. Jakutsk, 21-25 nojabrja 2016 g.) [Folklore of Paleo-Asiatic Peoples: materials of the II International Scientific Conference "Folklore of Paleo-Asian Peoples" (Yakutsk, November 21-25, 2016)]. Yakutsk, RIO media-holding, 2017, pp. 244-252.

33. Gabysheva L. L. Slovo v kontekste mifopojeticheskoy kartiny mira (na materiale jazyka i kul'tury jakutov) [The word in the context of the mythopoetic picture of the world (based on the language and culture of the Yakuts)]. Moscow, RGGU, 2003, 192 p.

34. Pushkareva E. T. Kartina mira v fol'klore nencev: sistemno-fenomenologicheskij analiz [The world picture in Nenets folklore: system-phenomenological analysis]. Ekaterinburg, Basko, 2007, 248 p.

35. Burykin A. A. Mifologicheskie jekspozicii jepicheskikh skazanij jevenkov i jevenov i ih rol' dlja izuchenija tungusskoj kosmogonicheskoy mifologii i dlja harakteristiki jetnicheskikh i lokal'nyh tradicij [Mythological expositions of epic legends of the Evenki and Evens and its role for studying the Tungus cosmogonic mythology and for the characteristics of ethnic and local traditions]. In: Vestnik Severo-Vostochnogo federal'nogo universiteta imeni M. K. Ammosova: Serija Jeposovedenie [Vestnik of NEFU: Series Epic studies]. 2017. № 2 [Web resource]. URL: http://epossvfu.ru/wp-content/uploads/2017/06/2_Burykin_17-26.pdf, pp. 17-26. (accessed October 10, 2017).

36. Meletinskij E. M. O geroicheskome jepose [About heroic epic]. In: Jazyk. Literatura. Jepos. (K 100-letiju so dnja rozhdenija akad. V. M. Zhirmunskogo) [Language. Literature. Epic. (To the 100th anniversary of the birth of Academician V. M. Zhirmunsky)]. Saint-Petersburg, Nauka, 2001, pp. 402-410.

37. Patkanov S. K. Ostjackaja molitva [Ostyatsky Prayer]. Tjumen', Predprinimatel' Ju. L. Mandrika, 1999, 395 p.



DOI 10.25587/SVFU.2017.4.8693

УДК 398.22(=512.1)

Н. С. Майнагашева

Хакасский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории

ОТРАЖЕНИЕ НАЦИОНАЛЬНОГО ОБРАЗА МИРА В ЭПОСЕ ХАКАСОВ И ШОРЦЕВ

Аннотация. В статье анализируются тексты хакасских и шорских героических сказаний «Алып Кускун» в записи Л. Н. Арбачаковой от сказителя В. Н. Таннагашева, «Самый невысокий из ханов Хан-Перген» («Қаннаң чабыс Қан-Перген») в самозаписи С. С. Торбокова, «Ай караттыг Кара Кан» в записи В. Е. Таннагашева, хакасских сказаний «Алтын Арыг» в записи В. Е. Майногашевой от П. В. Курбижекова, «Албынжи» в записи В. И. Доможакова от С. П. Кадышева, «Тюлгю Хызыл Алып Хыс» в записи Д. И. Чанкова и В. И. Доможакова от М. К. Доброва с целью выявления особенностей традиционных представлений, связанных с образом мира этих народов. Специфика национального образа мира хакасов и шорцев прослеживается в особенностях художественного пространства, времени и системы персонажей. Автор статьи выявляет и анализирует наиболее часто повторяющиеся мотивы и образы, объекты предметного мира, служащие ключом к пониманию важных особенностей культуры этих народов, и заключает, что в эпосе хакасов и шорцев обозначены важнейшие универсалии культуры, отражающие систему понятий и способ осмысления мира. Наиболее четко прослеживаются пространственные представления этих народов, и художественный образ «своего» пространства складывается с помощью образов *горы (хребта), степи, великой реки, коновязи и белой юрты*.

Выявлено, что важнейшими опорными универсалиями в эпосе хакасов и шорцев выступают *земля, вода (чир-суг)* и тесно связанные с ними образы горы, степи, юрты, коновязи. Они обладают яркой национально-культурной спецификой и отражают представления этих народов о Вселенной и о «своем» мире, в них зафиксированы представления о месте человека в мире. Рассмотренные тексты эпических сказаний свидетельствуют о том, что, по представлениям хакасов и шорцев, в трехчленной структуре Вселенной Нижний мир является своеобразным «темным» зеркальным отражением Срединного (солнечного) мира.

Ключевые слова: хакасы, шорцы, фольклор, эпос, национальный образ мира, пространство, время, традиционное мировоззрение, универсалии культуры, мотив, образ.

Благодарности: Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 16-04-00332 (а).

N. S. Mainagasheva

Reflection of the traditional image of the world in the Khakass and Shor epic

Abstract. This article analyzes texts of the Khakass and Shor heroic legends “Alyp Kuskun”, recorded by L. N. Arbachakova from narrator V. N. Tannagashev; “The lowest of khans Khan-Pergen” (“Kannan chabys Kan-Pergen”) in S. S. Torbokov’s self-record; “Ai karattyg Kara Kan” in V. E. Tannagashev’s self-record; Khakass legends “Altyn Aryg”, recorded by V. Ye. Mainogasheva’s record from P. V. Kurbizhekov, “Albynzhi” in V. I. Domozhakov from S. P. Kadyshev; “Tyulgyu Khyzyl Alyp Khys”, recorded by D. I. Chankov and V. I. Domozhakov from M. K. Dobrov with the aim of identifying features of traditional wisdom associated with these peoples’ image of the world. The specificity of the Khakass and Shors’ traditional image of the world can be traced in peculiarities of the artistic space, time, and the system of characters. The author identifies and analyzes the most frequently recurring motifs and images, objects of the objective world, serving as a key to understanding

МАЙНАГАШЕВА Нина Семеновна – к. филол. н., в. н. с. сектора литературы Хакасского научно-исследовательского института языка, литературы и истории, Абакан, Россия.

E-mail: Nina_71@inbox.ru

MAINAGASHEVA Nina Semenovna – Candidate of Philological Sciences, Leading Researcher of the Department of Literature, Khakass Research Institute of Language, Literature and History, Abakan, Russia.

E-mail: Nina_71@inbox.ru

important features of these peoples' culture, and concludes that in the epic of the Khakass and Shor contains most important universals of culture, reflecting a system of concepts and way of understanding the world. Spatial representations of these peoples are the most clearly identifiable, and the artistic image of "own" space is formed through images of the mountain (ridge), steppe, great river, hitching post, and white yurt.

It is identified that the most important reference universals in the Khakass and Shor epic are earth, water (*chir-sug*), and the closely related images of mountain, steppe, yurt, and the hitching post. They have strong ethnic-cultural characteristics and reflect views of these peoples about the Universe and about "own" world; the ideas about man's place in the world are fixed in them. The considered texts of epic tales testify that according to the Khakass and Shor views, in the tripartite structure of the Universe, the Under World is a kind of a "dark" mirror reflection of the Middle (solar) World.

Keywords: Khakass, Shors, folklore, epic, national image of the word, space, time, traditional worldview, universals of culture, motif, image.

Acknowledgements: The research is financially supported by the Russian Foundation for Humanities, project No. 16-04-00332 (a).

Введение

В процессе исследования национальной специфики культуры того или иного народа важным становится выявление особенностей образа мира как одной из составляющих мировоззрения этноса. Также своеобразие культуры каждого народа в век глобализации представляет огромный интерес для науки. В эпоху глобальных кризисных процессов наиболее уязвимыми становятся народы с малой численностью, языки и культура которых находятся на грани исчезновения. Таковыми являются хакасы, численность которых на данный момент составляет чуть более 70000 человек, и шорцы численностью чуть более 13000 человек. Хакасы и шорцы – близкородственные народы с общей исторической судьбой и культурой. Знания, верования, обычаи, фольклор, духовные ценности, т. е. традиционное культурное наследие этих народов свидетельствует об этом. Эпические сказания хакасов (*алыптыг ныхмах* 'богатырское сказание', *чаалыг ныхмах* 'сказание о войне', *нартнах* 'сказание', 'сказка') и шорцев (*алыптыг ныбак*, *нарпах*) создавались на протяжении многих столетий. Эпос является самым крупным жанром фольклора. Сбор и исследование героических сказаний хакасов и шорцев связаны с именами таких известных отечественных ученых, как В. В. Радлов, Н. Ф. Катанов, В. И. Вербицкий, А. В. Адрианов и др., в XX в. – с именами ученых-фольклористов, представителей этих народов, зафиксировавших как сказания, так и важные сведения о сказителях. Это Н. П. Дыренкова, А. И. Чудояков, В. Е. Майногашева, П. А. Трояков, Л. Н. Арбачакова. Они записали немало количество текстов сказаний от последних сказителей. Собранный фонд сказаний хранится в рукописном фонде Хакасского научно-исследовательского института языка, литературы и истории, в архиве сектора фольклора народов Сибири Института филологии СО РАН в Новосибирске, Музее антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамере), а также в личных архивах некоторых исследователей. По сей день остаются неизданными тексты сотен сказаний. В науке XX в. получил описание сам процесс сказывания эпоса этих народов, исследованы тематика, исторические основы, поэтический строй, идейно-художественная и жанрово-стилистическая специфика. Многие ученые пришли к мысли о том, что эпос занимает особое место в культуре народа, являясь вершинным поэтическим достижением [1, с. 3].

В исследовании национального эпического наследия, как и фольклора, литературы и культуры в целом, важно выявление специфики воссоздания объективно существующего национального мира, т. е. среды, быта, религии, психологии народа в произведениях художественной словесности. Согласно Г. Д. Гачеву, для понимания национального своеобразия произведения, будь то фольклорного или литературного, важно понять «национальную художественную логику», т. е. «какой "сеткой координат" данный народ улавливает мир и, соответственно, какой космос (в древнем смысле слова: строй мира, миропорядок) изображает он в своем художественном творчестве», ведь каждый народ мир видит «в особой проекции», которую ученый называет «национальным образом мира» [2, с. 11].

Учитывая, что в произведениях фольклора сохраняются традиционные представления народа, связанные с образом мира или моделью мира, для выявления специфики образа мира

в эпосе хакасов и шорцев нами были выделены многократно повторяющиеся образы, мотивы в эпических сказаниях, записанных от разных сказителей. Е. Н. Кузьмина отмечает, что «героический эпос народов Сибири относится к числу феноменальных явлений мировой цивилизации», в связи с этим его «значимость для культуры этноса трудно переоценить», «хорошо развитая художественная система, устойчивая эпическая традиция способствовали тому, что героические сказания, в своей основе сохранили архаические черты первобытного мышления» [3, с. 3].

Многократно повторяющиеся образы и мотивы в текстах сказаний, как и в любом другом фольклорном произведении, нужно воспринимать как закономерное явление, как «стереотип художественного мышления», который формируется «безотчетно, спонтанно – из общности восприятия своего мира и себя в нем» [4, с. 7]. Исследователь А. Ф. Кофман отмечает, что художественный стереотип – это «нечто внешнее, иначе говоря, форма», а исследование «генезиса и символического смысла, сокрытого в стереотипе, выводит к его содержанию – а именно к архетипу художественного мышления и составляет художественный код данной культуры». По мнению ученого, между этими постоянными мотивами и образами существуют смысловые связи, составляющие «мифологическую инфраструктуру» [4, с. 9].

В данном направлении – выявлении специфики образа мира через художественное сознание народа – есть определенный опыт исследователей на основе сопоставительно-текстологического анализа образов, мотивов, тем, сюжетных элементов. В своей работе мы опирались на упомянутые выше труды Г. Д. Гачева и А. Ф. Кофмана, В. С. Непомнящего [5], У. Б. Далгат [6], С. В. Шешуновой [7] и др.

В своей статье мы попытались найти и выделить основные черты шорского и хакасского образа мира через выявление этнической специфики художественного пространства и времени в эпических сказаниях.

Образ пространства в эпосе хакасов и шорцев

Общеизвестно, что пространство и время – важнейшие категории в восприятии мира любого народа, и каждый народ в пространстве выделяет какие-то значимые для него объекты, которым придается особый смысл и которые непременно получают отражение в художественном творчестве народа через определенные мотивы, образы и сюжеты.

При анализе художественного пространства хакасского и шорского эпосов нами выделены такие повторяющиеся образы, наделенные особым смыслом, как: *сын* 'гора', 'хребет', 'перевал'; *хыр* 'возвышенность', 'гребень горы'; *тасхыл* 'высокая безлесная гора', 'цепь высоких гор'; *чазы/сёл* 'степь'; *талай суг* 'великая река', 'море'. Наиболее часто встречающийся образ горы, хребта или перевала и в хакасских, и шорских сказаниях характеризуется как *ах сын* 'белый горный хребет', 'белый перевал'; *хара сын* 'черный горный хребет'; *аргалыг сын* 'хребет с высоким гребнем'; *тастыг сын* 'каменистый хребет'; *азырых сын* 'горный хребет с ветвями'; *таг пöзігі* 'самая высокая из гор'; *пöгіні чох сын* 'бесчисленное количество гор/хребтов'; *кiлiң сын* 'сверкающая гора'; *ат асчаң аргалыг сын* 'горный хребет, через который [обычно] лошади спускаются'; *ат ашпас аргалыг сын* 'горный хребет, с которого конь не спускается'; *тебир сын* 'железный хребет'.

Хайзы-хайзы ырах чирде
Чир аргазы хара сынны
Кöрiп тапты Хан Мирген.
Аран чула хан поэрах ат,
Чилбiген чили чилбеп,
Читiре ойлап парыпчададыр.
Идек паза читiре ойлап,
Чир пöзігі Хара сынга
Сегiрiп, сыгара ойлап килiп,
Анда тура тускен [8, с. 37].

Далеко-далеко
На поверхности земли черный хребет
Увидал Хан Мирген.
Богатырский кроваво-рыжий конь,
Словно Чилбиген размахиваясь,
Достигая [хребта], бежит.
Наступая на подол, бежит,
На вершину земли, на черный хребет,
На полном скаку поднялся,
И встал там [Пер. наш].

Ат ашпас
 Арғалығ сынға
 Қыр қор ат кел-тұшти.
 Қыр қор ат аттың үстүнде
 Тайға шени алып эрбектенча:
 – Пай, пай, Алтын Арығы
 Аттап-шаптап кудалап киргеним,
 Шак, по черге қара шериг
 Қара шағба кир партыр... [9, с. 12].

На их родовую гору,
 Куда чужой конь не ступает,
 Серо-каурый конь спустился.
 На том серо-кауром коне,
 Подобный горе, алып сидит:
 – Пай, пай, Алтын Арыг-девушку,
 Именитую-славную посватать хотел.
 Однако на эту землю злые шериг-воины
 С войной пришли... [9, с. 13].



Рис. 1. Иллюстрация к сказанию «Алтын Арыг» (Художник В. А. Тодыков)

В эпосе отчетливо прослеживаются пространственные оппозиции. Гора выступает своеобразной границей между «своим» и «чужим» пространством. За горой же – неизвестность, опасность, «чужая» территория – в хакасском и шорском языках звучит как *аархы чир* ‘дальняя сторона’, ‘противоположная сторона’. В противоположной стороне горы/хребта сама природа не такая, как на земле богатыря. Горам как месту обитания солнечного человека противопоставляется подземный мир, называясь в эпосе, кроме других названий, *чир чабызы* ‘низина земли’, ‘самое низкое место во Вселенной’. Например, Пора Хан в сказании «Тюлгю хызыл Алып Хыс» («Рыжая дева-богатырша») поднимается на белый хребет и видит, что там «нет леса, чтобы спрятаться зверю, нет даже ручейка, чтобы птице сесть». Также противопоставляется солнечная земля богатыря, как райская земля, называясь *күн сыгызы чир* ‘земля, где солнце всходит’ и подземный мир – *күн кірізі чир* ‘земля заката’. Горами, рядом горных хребтов защищена земля богатыря – сакральное пространство, которое обозначено такими объектами, как *ах сын* ‘гора’, *ах чазы* ‘белая степь’, *алтын сарчын* ‘золотая коновязь’, *ах өрге/иб* ‘белый дворец’. В свою очередь эти объекты сформированы вокруг одного из важнейших «опорных элементов космогонии» (по Кофману) – земель. На горе чаще всего в эпосе происходят самые важные события: битва богатыря с богатырями-захватчиками, переговоры с богатырями-чужеземцами, состязания с другими богатырями и суженым (или суженой), с горы богатырь осматривает не только свои земли, свой народ и скот, но и владения других ханов-богатырей.

Аргалыг сынның үстүндө
Аттарын тохтадып,
Аархы саринікі чахсы,
Айланып, көр турғаннар.

Ах хум сынның алтында
Синемча мал чөр парған,
Аххум талай хазында
Синемча чон чуртап парған [10, с. 141].

На вершине высокого хребта
Коней своих осадили,
Придерживая [коней] двое благородных
Стали осматривать другую сторону
[хребта].

У подножия хребта Ах-Хум
Скота ходило не очень много.
На берегу великой реки Ах хум
Народа жило не очень много [10, с. 142].

Также образ горы непременно связан с множеством трудностей, которые преодолевает богатырь, это может быть и непроходимая тайга, и крутые скалистые хребты. Порой богатырь проходит через множество хребтов, чтобы достичь цели. Например, в шорском эпосе «Алып Кускун»:

Нана-нана келгеннерде,
Постарың черге
Алтон ашкымның
Қара тайганың төзүңге
Сылағайлығ сын
Эзер койну кел, пелге кел түштилер
[9, с. 122].

Так они ехали, ехали,
В родную землю свою
К черной горе
С шестьюдесятью перевалами прибыли.
По гладкому хребту
В объятия седловины спустились
[9, с. 123].

У многих народов гора наряду с мировым деревом (как порождением земли) является архетипом центра Вселенной. Предки хакасов испокон веков проводили обряд моления горе. Гора у хакасов и шорцев входит в число священных объектов. В. Е. Майногашева отмечает, что в хакаском эпосе «Ай-Хуучин» дева Ай-Чарых «как вознаграждение за спасение сил и ума Ай-Хуучин Богом-творцом навечно определяется жить на вершине горы Ах-сын (Белый хребет), куда взлетает, приняв облик ласточки» [11, с. 84]. В эпосе рядом с горой у ее подножья многократно упоминается *чазы* 'степь', где пасется многочисленный скот и живет-процветает народ. Степь или пастбище характеризуется как *ах чазы* 'белая степь', *көк чазы* 'зеленая степь', *чалбах чазы* 'широкая, бескрайняя степь', *ирбенніг чазы* 'степь с богородской травой'. В сказаниях степь – это место, где находится владение богатыря:

Ах иб алнында айланып,
Харап көр турадыр,
Халын чахсы чуртын
Тобыра көр турадыр,

Сөл чазыдагы малын
Сани көр турадыр
Улус – аймах чон
Улуғ чырғалда чуртапчадыр,
Чалбах чазыда хадарған мал
Чайылып, отапчададыр

[10, с. 11].

Повернулась и на улицу вышла,
Перед белым домом она ходит,
Пристально смотрит,
Свое богатое, хорошее владение
Внимательно рассматривает,
Скот, что в пустынной степи [пасется],
Оглядывает и считает.
Народ – разные люди
Живут [здесь] в свое удовольствие,
Пасущийся в просторной степи скот
Во все стороны разбредается

[10, с. 12].

Ах чазы 'белая степь' и *көк чазы* 'зеленая степь' являются органической частью «своего» пространства, здесь чаще всего находится дом родной, скот и владения богатыря – *чурт*. Степь бывает и в «чужом» пространстве и является преградой для героя (образ, пришедший в фольклор из шаманской мифологии). И эта степь характеризуется как неживая: *сөл чазы*, *хум чазы* 'пустыня'; *саасхан түспес сарыг сөл*, *хухун түспес хуба сөл* 'желтая степь, на которую сорока не спускается, голая степь, на которую ворон не садится'.

Важной частью «своего» пространства в эпосе также являются *талай* или *тиңіс талай* ‘великая река’ и *сүттіг көл* ‘молочное озеро’ как образ праматери жизни и обозначаются как *ах талай* ‘белая великая река’, *хара талай* ‘черная великая река’ и *көк талай* ‘синяя великая река’. Владения богатыря-хана и народ его со скотом обязательно находятся на берегу великой реки, реки-моря или молочного озера. Например, в шорском эпосе «Қаннан чабыс Қан Перген»: *Ақ талайды қаптап келип, / Қазын ағашқа пұр өзүп шығарда, / Қалық чон чада пертир*. ‘По берегу белого моря, / Когда на березовых деревьях листья вырастали, / Народ-общество расселился’ [12, с. 86-87]. В эпосе ханы-богатыри выходят к белому морю, умываются белой пеной, мылом с лошадиную голову или просто водой, обретая при этом силу и молодость. Так, например, в хакасском эпосе «Рыжая дева-богатырша» Хан-Арыг после того, как сама разрешила пуповину после рождения ребенка, отправляется умыться к *ах талай*, как бы с целью искупления греха, т. к. пуповину должны отрезать старухи. Вода имеет очистительную силу. В шорском эпосе имянаречение богатырей часто происходит на берегу великой реки-моря:

Алтын өргеден пас шыға-берди.
Алтын өргеден пас шығып,
Қара талай қажынға пас тұжұп,
Улгени үзе кел қыйғырча,
Часты пара кел қыйғырча!
– Адым адар кижі
Алынға келзин.
Адым адабас кижі
Чагын пашпазын! [9, с. 76]

Из золотого дворца выйдя,
К берегу черного талай-моря отправился
Небеса Ульгения разрывая зовет.
Даль степную раскалывая, призывает:
– Именем меня нарекающий
Пусть ко мне подойдет,
Имени дать не желающий
Близко пусть не подходит! [9, с. 77]

Порой на дне белого моря богатырь находит своего богатырского коня. Данный мотив – обитание богатырского коня на дне моря или озера – является достаточно распространенным в фольклоре многих тюрко-монгольских народов. Так, в сказании «Албынжи» Алып Хан Хыс по книге узнает, что конь одного из богатырей (Албынжи и Тюн Хара) находится на дне белого моря. Вода имеет силу очищения: творящая зло богатырша из подземного мира Узут Арыг навечно опускается на дно черного моря. И в хакасском и в шорском эпосах встречается место пересечения девяти рек-морей (*тогыс талай хазы*), куда богатырь отправляется в поисках человека, дающего имя, справедливого суда или же в поисках разрешения какой-либо проблемы. Так, в сказании «Рыжая дева-богатырша» имеющую сорок дочерей Хыйазым Арыг богатыршу из подземного мира ведут на суд к месту пересечения девяти морей за то, что она сожгла младенца на костре и женила на себе и удерживала возле себя своими колдовскими чарами богатыря солнечного мира Пора Хана:

Алтын Хусха Тюлгю Хызыл
Амды киліп чоохтапча:
– Тогыс талай піріккен чир,
Онынчызы Ос талай полча.
Ол талайларның пилтірлерінде
Тогыс чараалыг Алтын Иргек
Паза талай ханы чаргы итчелер.
Пу киректі анда үзүртерге [13, с. 132].

Рыжая [дева-богатырша], к Алтын Хусу
подойдя, говорит:
– [Есть] место пересечения девяти морей,
Десятое море называется Ос.
На месте слияния этих рек-морей
С девятью проборами Алтын Иргек
И царь рек-морей суд вершат.
Это дело [пусть] там решается [Пер. наш].

Значимыми объектами в эпосе являются *сарчын/теек* ‘коновязь’, *ах өрге/ах иб* ‘белый дворец/белая юрта’, *алтын өрге/алтын иб* ‘золотой дворец/золотая юрта’. Они имеют важное функциональное значение и, как мы упоминали выше, являются тесно связанными с образом земли как опорным элементом космогонии. Во дворце или юрте всегда обозначаются другие важные объекты: *алтын халха* ‘золотые двери’, *алтын сірее* ‘золотая скамья’ и *алтын стол* ‘золотой стол’. В героических сказаниях хакасов и шорцев богатыри, возвращаясь в свои владения

или направляясь во владения другого богатыря, спускаются с горы/хребта, как правило, в *аал* 'селение', где живет его народ, привязывают коня к коновязи, открывают золотые ворота, входят во дворец и садятся за золотой стол. Когда богатырь покидает свои владения, он движется с точностью до наоборот – от золотого стола до белого хребта: *алтын стол* → *алтын халха* → *алтын сарчын* → *аал* → *ах сын*. Приведем наглядные примеры из текстов:

Анымчоғын пирип, Хан Мирген,
*Алтын хаалханың*кi хыринаң
Тоғыс тазын терізінең иткен
Тобырчиинан сабызып, сых парир...
Аннаң аңдар *ах ибінең* сыхты,
Аран чула хан позырах атты

Алтын теектең сискен.
Ізеңе түбін көре тепкен,
Изер ойына одырыбысхан.
Аргалыг сынзар соплат парир [13, с. 119].

Аалны көре ин түскен,
Улуг аалны аралы килді,
Ах өргее чидіп, кіріп килді.
Кіріп килзе, алтын чағалыг кип кис салған
Хамахтаң пасти ағарып,
Хыр саап парған хан кізі одырчададыр.
Албынчы, изен сала, изен тіп,
Алтын сіреге одырыбысхан [14, с. 78].

Хан Мирген, попрощавшись,
Два косяка золотой двери,
Шитой из шкур девяти быков,
Нагайкой стукнув, выходит...
Затем, выйдя из белой юрты,
Кроваво-рыжего крылатого коня
богатырского
Отвязал от золотой коновязи.
Вскочил на стремяна,
Сел на выемку седла.
Помчался на хребет с высоким гребнем
[Пер. наш].

Спустился в селение [увидев],
Прошел через большое селение,
Дошел до белого дворца, зашел.
Как зашел, [видит] в шубе с позолоченным
воротником,
Начиная со лба,
Весь седой хан сидит.
Албынжи, поздоровавшись,
Сел на золотую скамью [Пер. наш].

Схема последовательного движения богатыря и многократное упоминание одних и тех же объектов при этом является своеобразным символом некой гармонии и стабильности жизни, это своеобразный миропорядок, противопоставление упорядоченности «своего» мира хаосу.

Также важным объектом солнечного мира в эпосе хакасов и шорцев является образ мирового древа: это золотой тополь (*алтын тирек*) или золотая береза (*алтын хазың*). Как правило, золотая береза вырастает внезапно и так же внезапно исчезает после того, как на ней споют золотые кукушки, сообщая или предвещая что-либо. Золотая береза вырастает до небес, что символизирует связь всех миров: подземного, солнечного и верхнего. Кукушка и другие птицы (порой просто «пестрая птица») в эпосе хакасов и шорцев являются священными существами. В некоторых эпических произведениях они своим пением оживляют богатырей, а совершенно безгрешные представители солнечного мира превращаются в птиц. В сказании «Албынжи» пение кукушки оживляет все вокруг, возвращает память Хулатаю, заколдованному богатыршей подземного мира Узут Арыг:

Ат пазынча арыг көбк хус
Тастыг сынның үстүнде түскен.
Тастыг сынның үстүнде одыра түзіп,
Тапсап тура парған.
Аар айланып, тапсаза,
Хуруп парған ағасха пұр өзіп турадыр.

С лошадиную голову пречистая кукушка
Опустилась на каменный хребет.
Сев на каменный хребет,
Начала петь.
Туда повернувшись, голос подаст –
На высохших деревьях листья
распускаются

Пeer айланып тапсаза,
Хуруп парған чулаттарда
Суғ соолап ахчададыр.
Аның табызына өліп парған ниме
Тірілчеткен чілі пілдіредір,
Изі чох кізінің сағызы кірчеткендег
поладыр.
Хулатайның ис-сағызы орнына кіре-чөре
парған [14, с. 53].

Сюда повернувшись, голос подаст –
На месте высохших ручьев
Вода, звеня, начинает течь.
От ее голоса мертвое кажется
оживающим,
[Кажется], что к потерявшему рассудок
память возвращается.
Память к Хулатаю вернулась
[Пер. наш].

Насыщенность текстов сказаний образами данных физических объектов – горы, степи, коновязи, юрты/дворца, стола и скамьи – как мы полагаем, в представлении хакасов и шорцев позволяет составить своеобразную пространственную структуру мира, в которой воплотилась система ценностей этих двух близкородственных народов, их традиции. По традиционным представлениям хакасов и шорцев, Вселенная состоит из трех миров: Нижнего, Срединного (или солнечного) и Верхнего. В эпосе это четко прослеживается. Все выше описанные объекты относятся к Срединному – солнечному – миру и, как в зазеркалье, может наличествовать в Нижнем мире, т. к. богатыри солнечного мира легко перемещаются в подземный мир через *чир тўнўгі* ‘отверстие в подземный мир’, а богатыри подземного мира приходят в солнечный мир. *Чир алты* ‘подземный мир’ (хак.) и *терең чер* ‘глубокий мир’, ‘подземный мир’ (шор.) относятся к «чужому» пространству. Нет ни одного сказания, пожалуй, у хакасов и шорцев, где бы ни упоминались богатыри – разные демонические существа подземного мира – как обычные враги богатырей солнечного мира.

Наличие тех же пространственных объектов, с такой же последовательной схемой движения богатыря в пространстве наблюдаем и в «чужом», потустороннем, мире (*чир алты*, *там чир*), т. е. во владениях подземного царя. Отличие только в том, что здесь, в потустороннем мире чаще всего текут черные реки (или вовсе отсутствуют), цветут черные тальники, богатыри спускаются с черного хребта на песчаную степь, а у черного дворца-юрты стоит черная коновязь, к коновязи привязана черная или серая лошадь. Солнце и луна здесь половинчатые (*чамдых ай* ‘половинчатая луна’, *чамдых кўн* ‘половинчатое солнце’). Порой сказители не объясняют особенности этого мира, просто говорят «земля с другой почвой», а реки «с другой водой»:

Аттаң чазағ ікі алып
Кўн сығызы чирзер ойлас сыхтылар,
Чирдең пасха чирге, суғдаң пасха суға
Сабыл парыбысхан ойласчададырлар

Пеших [от коня] два богатыря
Помчались к месту восхода солнца,
К земле с другой землей, к реке с другой водой
Бегут, удаляясь [Пер. наш].

[8, с. 60].

Также говорится, что там ‘скот с неузнаваемой мастью, народ с неузнаваемой речью’ – *тўк тилишпес мал парып одурғаны*, / *тил уңаишпас арга чон парып турғаны*; или *иңні пасха ил чирі*, *арғазы пасха чат чирі* ‘земля народа с другими плечами, земля [чужого племени] с другой спиной’. В подземный мир богатыри попадают через определенное отверстие *тўнўк* (как дымовое отверстие в юрте) или богатырь мечом рассекает землю и спускается вниз. Это и просто *чир алты*, и слой земли в сорок слоев и семьдесят слоев: *хырых там чир*, *читон там чир*. В шорских сказаниях богатырь зачастую спускается в *там чир* по лестнице. Так, Қан Перген в шорском эпосе «Самый невысокий из богатырей Қан Перген» рассекает землю своим мечом и спускается в подземный мир, а Алып Кускун через *тўнўк* спускается в подземный мир в поисках души (*хут*) сына.

Как нам представляется, многократно повторяющиеся в эпосе хакасов и шорцев образы степи, горы, реки-моря с эпитетами *ах* ‘белый’, *көк* ‘зеленый’ – это не только эпитеты, выражающие особенности определенного географического пространства, но и важнейшие понятия, отражающие специфику мифопоэтического пространства. Хакасы и шорцы издавна видели перед

глазами широкие степи и высокие горы, обживали их, поклонялись высоким горам. Сказители, как и сам народ, придавали этим объектам особое значение и непременно включали их образы в свои сказания, передавая из поколения в поколение. Образы *ах чазы* 'белая степь', *көк чазы* 'зеленая степь', *ах талай* 'белое море', *ах тасхыл* 'белая вершина', *көк тасхыл* 'синяя вершина' стали своеобразным клише для произведений фольклора, не только речевым, но и психологическим. Это, скорее всего, не набор простых эпитетов, а «типовые, народно-отстоявшиеся зрительные представления» [14, с. 70].

Образ Верхнего мира, где обитают Боги и высшее божество Ульген, также глубоко значим и важен в пространственном представлении хакасов и шорцев. В эпических сказаниях многократно повторяется образ неба – *тегри* (шор.), *тигир*, *хан тигир* (хак.), а также связанные с ним образы солнца, луны, звезд, облаков, птиц, крылатых коней.

В эпосе хакасов и шорцев небо, как и подземный мир, бывает и «седьмым» или в «семь слоев» *читі там тигир*, в сорок или семьдесят слоев – *хырых там тигир*, *читон там тигир*. В шорских сказаниях зачастую после имянаречения богатыря давший имя дряхлый старик внезапно исчезает, позже богатырь обнаруживает, что он по белой ниточке поднимается на небо. Так, в сказании «Алып Кускун» сын Алып Кускуна получает имя Алтын Сом от старца, оказавшегося самым творцом:

Анаң айлан-келип,
Оолагаш көргени:
Апшый кижі алында чогулок,
Эбире көрча оолагаш – чоқ,
Естенгизи четон тегриге көргени:
Анда ақ чибек пол келип,
Тартыл шыға бертир [9, с. 80].

Когда назад малыш обернулся –
Того старца уже нет рядом!
Все вокруг осмотрел – нигде нет.
Кверху семидесяти небес взглянул:
Белой пряденой нитью
Он к небесам поднимается [9, с. 81].

А когда Алтын Арыг уговаривает брата Алып Кускуна жениться на Алтын Торгу, а Алып Кускун сомневается, то во дворце внезапно появляются две прекрасные девушки с одним именем – Айас Кёёк, от лучистых глаз и одежды которых весь дворец озаряется. «Единственному творцу-чайаачы мы служим», «спустились, чтобы вас, Алып Кускун, с Алтын Торгу поженить», – объясняют они. Выполнив свою миссию, они уходят в небо:

Ийги кыс палазы тур-келип,
– Ам пис нанмокчабыс! – теп,
Алтын өргедең пас шыгып,
Ўстүнгүзи четон тегриге
Ақ чибек кабылып, шыға-бердилер
[9, с. 62].

Две девушки Айас Кёёк:
– Мы возвращаемся тоже! – сказав,
Из золотого дворца вышли,
Белой шелковой нитью
К семидесяти небесам поднялись
[9, с. 63].

По эпическим текстам хакасов и шорцев можно судить о том, что связь между солнечным и подземным мирами более тесная, в то время как Верхний мир достижим только для избранных представителей солнечного мира. Творцы и другие представители Верхнего мира спускаются на землю при крайней необходимости – так божества регулируют жизнь в мире людей. По сравнению с образами подземного мира небо в эпосе упоминается значительно реже, больше упоминаются образы птиц, луны и солнца.

Образ времени

Восприятие времени у хакасов и шорцев также имеет свою специфику. Во всех сказаниях обязательно есть упоминание времени первотворения: *Пурун пурун полчадырзын*, / *Пурунгу төлдүң соонда полган*. / *Амдыгы төлдүң алнында полган*. / *Чеген келе төзелер темде*, / *По чер полза чайалар шенде* (Давным давно было, / Прежнего поколения после было, / Нынешнего поколения раньше было, / В то время, когда вселенная обосновалась, / Когда эта земля создалась) [12, с. 86].

Это оговаривается и у хакасов, и у шорцев в зачине сказания. Например, в хакасском эпосе «Алтын Арыг»: *Чир настан пұт парганда, / Чылтыстар хада төреен полтыр. / Ах чарыхтың алтында / Аргал чон чуртап настаан* (Когда земля создавалась, / Тогда же и звезды рождались, говорят. / На всем белом свете / Народ начинал жить) [10, с. 250]. В шорском эпосе «Самый невысокий из ханов Хан-Перген»: *Пурун пурун полчадырзын, / Пурунгу төлдүң соонда полган. / Амдыгытөлдүң алнында полган. / Чеген келе төзелер темде, / По чер полза чайалар шенде* (Давным-давно было, / Прежнего поколения после было, / Нынешнего поколения раньше было, / В то время, когда вселенная обосновалась) [12, с. 87].

Кроме эпического времени в сказаниях *тус, тим* ‘время’ измеряется чаще всего днями (*кен*), реже – сутками (*хоных*), месяцами (*ай*) и лунным циклом. Так, шорские и хакасские богатыри по шесть, семь и девять дней, а то и девять месяцев пируют, сидя за столом, до сорока дней и даже несколько лет бьются с врагом, сорок, шестьдесят и семьдесят лет порой богатыри не покидают свои владения, три дня спят после имянаречения (чтобы имя пристало). Родившись, за сутки вырастают, как за год, за двое суток – как за два года. Например, в сказании о Рыжей деве-богатырше Пора хан сообщает, что шестьдесят-семьдесят лет он дикого мяса не ел и не седлал своего богатырского крылатого коня, что служит предлогом покинуть свои владения:

Алғаным минің, Пора Нинчі,	Жена моя, Пора Нинчи,
Аң иді чібін, алтон чылға читтім,	Шестьдесят лет прошло, как не ел мяса дикого зверя,
Хус иді чібін, читон чылға читтім,	Семьдесят лет прошло, как не ел мяса дикой птицы,
Аран чула поратха изер салбин,	Пятьдесят лет прошло, как не седлал своего
Иліг чылға чит пардым	богатырского коня [Пер. наш].

[13, с. 103].

Подобные слова Пора хана могут свидетельствовать о стабильной жизни в его владениях в течение указанного времени, когда ему не было необходимости седлать своего богатырского коня, т. е. о мире и благополучии. Зачастую богатырь, покидая свой дом и владения, дает наказ жене и домашним ждать его шесть-семь лет, если не вернется к этому времени, значит, они могут считать его погибшим:

Албынчы чоохтап тур:	Албынжи говорит:
– Че пар көрим, алты чылға читіре	– Я пойду, до шести лет
Сағып чөрерзің, алған кізім, Кілің Арығ,	Будешь ждать, жена моя, Килин Арыг,
Алты чылы азыбыссам,	Если за это время не вернусь,
Азып халды тіп, сағын чөрерзің	Будешь думать, что умер

[8, с. 91]. [Пер. наш].

Хотя в некоторых сказаниях встречается и такой факт, когда богатырь сражается с врагами подземного мира тридцать-сорок лет. Так, в шорском сказании о Кара Кане говорится: *Қара Қан одус чылға шығара қабышча чер алтында* ‘Кара Кан около тридцати лет борется в подземном мире’.

В процессе преодоления больших расстояний время в эпосе хакасов и шорцев обозначается одинаково: *чыл парар чир* ‘место, куда год добираться’, *ай парар чир* ‘место, куда месяц идти’; неопределенное количество времени *ұр-ас парган* ‘долго ли, коротко ли шел’. А также для обозначения времени в эпосе использовались общеизвестные циклические природные явления – то, что происходит один раз в год, например, линька птиц и животных, появление листьев на деревьях, выведение птенцов птицами и т. д.

Хас-хачаннаң, хара-пуруннаң	Издавна, с далеких времен
Ханаттыг хус ұс пузурап читпеен,	Птица с крыльями, три раза полиняв,
	не долетела,
Хара азахтыг аң алты түлеп читпеен	Зверь с черными ногами, шесть раз
	полиняв, не добежал [Пер. наш].

[13, с. 112].

Хакаские и шорские сказители также прибегали к особому виду обозначения времени, когда не говорится «двадцать семь лет», а *ўс тоғус чыл* ‘трижды девять лет’, *ікі читі чыл* ‘дважды семь лет’ и т. д.: *Ўш тоғус кўнге шақ по черде, / Қадығ қарбаиш полуп турды.* – ‘Трижды девять дней в самой этой земле / Жестокая схватка была’.

Заключение

Таким образом, важнейшими опорными универсалиями в эпосе хакасов и шорцев выступают *земля, вода (чир-суг)* и тесно связанные с ними образы горы, степи, юрты, коновязи. Эти образы, обладая яркой национально-культурной спецификой, отражают пространственные представления этих народов о Вселенной и о «своем» мире, также в них зафиксирован способ осмысления мира и представления о месте человека в мире. Рассмотренные нами образы являются свидетельством того, что, по представлениям хакасов и шорцев, в трехчленной структуре Вселенной наиболее тесная связь существует между Срединным (солнечным) миром и Нижним миром, своеобразным «темным» зеркальным отражением Срединного мира.

В эпосе хакасов и шорцев можно говорить и об устойчивом образе времени, связанном с образом описываемого пространства. Мифическое время первотворения относится как к временной характеристике, так и пространственной (сакральный момент создания «своего» мира).

Литература

1. Арбачакова Л. Н., Кузьмина Е. Н. В. Е. Таннагашев – современный певец шорских сказаний // Сказания шорского кайчи В. Е. Таннагашева / Отв. ред. Е. Н. Кузьмина. – Новосибирск: РИЦ НГУ, 2015. – С. 3-24.
2. Гачев Г. Д. Национальные образы мира: Космо-Психо-Логос. – М.: Прогресс-Культура, 1995. – 479 с.
3. Кузьмина Е. Н. О систематизации типических мест героического эпоса народов Сибири // Указатель типических мест героического эпоса народов Сибири (алтайцев, бурят, тувинцев, хакасов, шорцев, якутов): Эксп. изд. – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2005. – С. 3-7.
4. Кофман А. Ф. Латиноамериканский художественный образ мира. – М.: Наследие, 1997. – 320 с.
5. Непомнящий В. С. Пушкин. Русская картина мира. – М.: Наследие, 1999. – 544 с.
6. Далгат У. Б. Этнопоэтика в русской прозе 20-90-х гг. XX века (экскурсы). – М.: ИМЛИ РАН, 2004. – 212 с.
7. Шешунова С. В. Национальный образ мира в русской литературе (П. Е. Мельников-Печерский, И. С. Шмелев, А. И. Солженицын): Дисс. ... д-ра филол. наук. – Дубна, 2006. – 368 с.
8. Албынчы // Алыптыг ныхмахтар (Героические сказания на хакасском языке) / сост. В. И. Доможаков, Д. И. Чанков. – Абакан: Хакаское областное государственное издательство, 1951. – С. 13-98. (на хакасском яз.)
9. Алып Қусқун. Шорское героическое сказание / Вступит. ст., сост., пер. Л. Н. Арбачаковой. – Новосибирск: ЗАО ИПП «Офсет», 2011. – 133 с. (на шорском яз.)
10. Алтын Арығ. Хакассий героический эпос / Запись и подг. текста, статья, пер. и коммент. В. Е. Майногашевой. – М.: Главная редакция восточной литературы, 1988. – 592 с. (на хакасском яз.)
11. Майногашева В. Е. Некоторые мифологические и эпические сюжеты и мотивы фольклора хакасов и древневосточные космические легенды // Хакассий героический эпос алыптыг ныхмах: поиски исторических реалий и периодизация (избранные труды). – Абакан: ООО «Книжное издательство “Бригантина”», 2015. – С. 71-89.
12. Қаннаң чабыс Қан Перген. Самозапись С. С. Торбокова // Шорский героический эпос. Том. 1 / Сост., подгот. к изданию, вступит. ст., пер. на рус. яз., примеч., коммент. Д. А. Функа. – М.: ИЭА РАН, 2010. – (Алтаистические исследования). – С. 86-123. (на шорском яз.)
13. Тұлғу Хызыл Алып Хыс // Алыптыг ныхмахтар (Героические сказания на хакасском языке) / сост. В. И. Доможаков, Д. И. Чанков. – Абакан: Хакаское областное государственное издательство, 1951. – С. 101-156. (на хакасском яз.)
14. Гачев Г. Д. Национальные образы мира. Общие вопросы. Русский. Болгарский. Киргизский. Грузинский. Армянский. – М.: Советский писатель, 1988. – 447 с.

References

1. Arbachakova L. N., Kuz'mina E. N. V. E. Tannagashev – sovremennyy pevec shorskih skazaniy [V. E. Tannagashev is a modern singer of Shor legends]. In: Skazaniya shorskogo kajchi V. E. Tannagasheva [Legends of the Shor Kaichi V. E. Tannagashev] / Otv. red. E. N. Kuz'mina. Novosibirsk, RIC NGU, 2015, pp. 3-24.
2. Gachev G. D. Nacional'nye obrazy mira: Kosmo-Psiho-Logos [National images of the world: Cosmo-Psycho-Logos]. Moscow, Progress-Kul'tura, 1995, 479 p.
3. Kuz'mina E. N. O sistematizacii tipicheskikh mest geroicheskogo jeposa narodov Sibiri [On the systematization of typical places of the heroic epic of the peoples of Siberia]. In: Ukazatel' tipicheskikh mest geroicheskogo jeposa narodov Sibiri (altajcev, burjat, tuvincev, hakasov, shorcev, jakutov) [Catalogue of typical places of the heroic epic of the peoples of Siberia (Altaians, Buryats, Tuvinians, Khakas, Shors, Yakuts)]: Jeksp. izd. Novosibirsk, Izd-vo SO RAN, 2005, pp. 3-7.
4. Kofman A. F. Latinoamerikanskij hudozhestvennyj obraz mira [The Latin American artistic image of the world]. Moscow, Nasledie, 1997, 320 p.
5. Nepomnjashnij V. S. Pushkin. Russkaja kartina mira [Pushkin. Russian picture of the world]. Moscow, Nasledie, 1999, 544 p.
6. Dalgat U. B. Jetnopojetika v russkoj proze 20-90-h gg. XX veka (jekskursy) [Ethno-poetics in Russian prose 20-90-ies of XX century (excursions)]. Moscow, IMLI RAN, 2004, 212 p.
7. Sheshunova S. V. Nacional'nyj obraz mira v russkoj literature (P. E. Mel'nikov-Pecherskij, I. S. Shmelev, A. I. Colzhenicyn) [The national image of the world in Russian literature (P. E. Melnikov-Pechersky, I. S. Shmelev, A. I. Solzhenitsyn)]: Diss. ... d-ra filol. nauk. Dubna, 2006, 368 p.
8. Albynny [Albynny]. In: Alyptyr nymahtar (Geroicheskie skazaniya na hakasskom jazyke) [Alyptykh nymakhtar (Heroic epics in Khakass language)] / sost. V. I. Domozhakov, D. I. Chankov. Abakan, Hakasskoe oblastnoe gosudarstvennoe izdatel'stvo, 1951, pp. 13-98. (In Khakass lang.)
9. Alyp Kuskun. Shorskoe geroicheskoe skazanie [Alyp Kuskun. Shor heroic epic] / Vstupit. st., sost., per. L. N. Arbachakovej. Novosibirsk, ZAO IPP "Ofset", 2011, 133 p. (In Shor lang.)
10. Altyn Aryr. Hakasskij geroicheskij jepos [Altyn Aryr. Khakass heroic epic] / zapis' i podg. teksta, stat'ja, per. i komment. V. E. Majnogashevoj. Moscow, Glavnaja redakcija vostochnoj literatury, 1988, 592 p. (In Khakass lang.)
11. Majnogasheva V. E. Nekotorye mifologicheskie i jepicheskie sjuzhety i motivy fol'klora hakasov i drevnevostochnye kosmicheskie legendy [Some mythological and epic plots and motives of Khakass folklore and ancient Eastern cosmic legends]. In: Hakasskij geroicheskij jepos alyptyr nymah: poiski istoricheskikh realij i periodizacija (izbrannye trudy) [The Khakass heroic epic alyptykh nymakh: the search for historical realities and periodization (selected works)]. Abakan, OOO "Knizhnoe izdatel'stvo «Brigantina»", 2015, pp. 71-89.
12. Kannan chabys Kan Pergen. Samozapis' S. S. Torbokova [Kannan chabys Kan Pergen. Self-record of S. S. Torbokov]. In: Shorskij geroicheskij jepos [Shor heroic epic]. Tom. 1 / Sost., podgot. k izdaniju, vstupit. st., per. na rus. jaz., primech., komment. D. A. Funka. Moscow, IJeA RAN, 2010. (Altaisticheskie issledovanija [Altaic researches]), 86-123 p. (In Shor lang.)
13. Tylyg Hyzyl Alyp Hys [Tyulgyu Hyzyl Alyp Hys]. In: Alyptyr nymahtar (Geroicheskie skazaniya na hakasskom jazyke) [Alyptykh nymakhtar (Heroic epics in Khakass language)] / sost. V. I. Domozhakov, D. I. Chankov. Abakan, Hakasskoe oblastnoe gosudarstvennoe izdatel'stvo, 1951, pp. 101-156. (In Khakass lang.)
14. Gachev G. D. Nacional'nye obrazy mira. Obshhie voprosy. Russkij. Bolgarskij. Kirgizskij. Gruzinskij. Armjanskij [National images of the world. General issues. Russian. Bulgarian. Kyrgyz. Georgian. Armenian]. Moscow, Sovetskij pisatel', 1988, 447 p.



DOI 10.25587/SVFU.2017.4.8694
УДК 398.22(520)(091)

Д. А. Суровень

Уральский государственный юридический университет

ЭПИЧЕСКИЕ СКАЗАНИЯ КАК ИСТОЧНИК ИСТОРИИ ЯМАТО ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ IV в.

Аннотация. В статье анализируются сведения японских исторических источников о том, каким образом описание событий первой половины IV в. (исправленной хронологии) в истории Ямато (бесписьменного периода) сохранялось и передавалось до времени, когда они были записаны в конце V – начале VIII вв. Выяснено, что с момента образования государства Ямато на рубеже III-IV вв. исторический материал сохранялся в эпических и исторических преданиях о «делах древности», передаваемых из уст в уста особыми рассказчиками (яп. *катари-бэ*). По сведениям «Кудзи-хонки» такие речения о древних делах были произнесены в первый год правления государя Дзимму (301 г., испр. хрон.). Установлено, что существовал специальный клан руководителей рассказчиков-хранителей древних сказаний – Ама-катари-но *мурадзи*. Китайские источники сохранили письмо японского правителя Юряку 478 г., в котором нашло отражение существование эпических сказаний о его предках. В исторических сочинениях сохранились примеры существования рассказчиков, которыми являлись так называемые «старцы» (яп. *фуруокина*). Материалы эпических сказаний использовались в «траурных речах» (яп. *синоби-кото*), при составлении официальных хроник страны, а также и историко-географических описаний отдельных провинций (*фудоки*).

Установлено, что материалы эпических сказаний послужили источником для описания событий Восточного похода Дзимму, основания им государства Ямато (рубежа III-IV вв.), периода «восьми правителей» (316-324 гг., испр. хрон.) и восстановления единства Ямато при государе Мимаки (Судзине, 324-331 гг., испр. хрон.), развития государства Ямато при государе Икумэ (Суйнине, 332-336 гг., испр. хрон.). Особенно ярко признаки использования эпических сказаний как первоисточников хроник начала VIII в. обнаруживаются в описаниях Западного и Восточного походов царевича Ямато-такэру, сына государя Отараси-хико (Кэйкō, 337 – ок. 343 гг., испр. хрон.). На материалах эпических сказаний основано описание событий Тараси-нака-цу хико (Тюбэ, ок. 343-346 гг., испр. хрон.) и его молодой супруги – государыни Окинага-тараси-химэ (Дзингъ, 347-389 гг., испр. хрон.).

Таким образом, исторические сведения о деяниях великих людей Ямато, правителей и полководцев, живших в первой половине IV в. (испр. хрон.) основаны на устных преданиях, передававшихся из поколения в поколение и хранимых сказителями-старцами (*фуруокина*).

Ключевые слова: древнеяпонский эпос, Ямато, *синоби-кото*, *катари-бэ*, *фуруокина*, Дзимму, Мимаки, Судзин, Икумэ, Суйнин, Отараси-хико, Кэйкō, Ямато-такэру, Тюбэ, Дзингъ.

D. A. Surowen

Epic legends as the source of Yamato history of the first half of the 4th century AD

Abstract. The article analyzes the information from Japanese historical sources on how the descriptions of events in the first half of the 4th century (the corrected chronology) in the history of Yamato (the unwritten period) remained and were transferred till the time when they were recorded in the late 5th – early 8th centuries. It is found out that from the moment of formation of the Yamato state at a turn of the 3rd – 4th centuries, the historical material remained in epic and historical legends about the “deeds of old times” which are handed down by special

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

E-mail: Yamato.ur@mail.ru

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

E-mail: Yamato.ur@mail.ru

story-tellers (Jap. *katari-be*). According to “Kuji-honki”, such set phrases about ancient deeds were said in the first year of the Emperor Jimmu’s reign (301 AD, the corrected chronology). It is established that there was a special clan of heads of story-tellers and keepers of ancient legends – Ama-katari-no *muraji*. The Chinese sources have kept the letter of the Japanese ruler Yūryaku of 478 AD in which the existence of epic legends on his ancestors is mentioned. Historical essays have examples of story-tellers, so-called “aged men” (Jap. *furuokina*). Elements of the epic legends were used in “mourning speeches” (Jap. *shinobi-koto*), in writing of official chronicles of the country, as well as historical-geographical descriptions of certain provinces (*fudoki*).

It is established that material of epic legends served a source for the describing events of the East campaign of Jimmu; the foundation of the Yamato state by him (at a turn of the 3rd – 4th centuries); the period of “eight rulers” (316-324 AD, the corrected chronology); and the restoration of unity of Yamato during the reign of Emperor Mimaki (Sūjin, 324-331 AD, the corrected chronology); and development of the Yamato state during the reign of Emperor Ikume (Suinin, 332-336 AD, the corrected chronology). Especially vivid signs of using the epic legends as primary sources of chronicles of early 8th century are found in descriptions of the Western and East campaigns of the prince Yamato-takeru, son of Emperor Ōtarashi-hiko (Keikō, 337 – appr. 343 AD, the corrected chronology). The description of events of the reigns of Tarashi-naka-tsuhiho (Chūai, appr. 343-346 AD, the corrected chronology) and his young spouse – Empress Okinaga-tarashi-hime (Jingū, 347-389 AD, the corrected chronology) is based on materials of the epic legends.

Thus, historical data on the deeds of great people of Yamato, rulers and commanders living in the first half of the 4th century (the corrected chronology) are based on the oral legends which have handed down from generation to generation and preserved by storytellers-aged men (*furuokina*).

Keywords: ancient Japanese epic, Yamato, *shinobi-koto*, *katari-be*, *furuokina*, Jimmu, Mimaki, Sūjin, Ikume, Suinin, Ōtarashi-hiko, Keikō, Yamato-takeru, Chūai, Jingū.

Введение

Как можно судить по имеющимся у исследователей материалам, в Японии в период до начала V в. н. э. никакого *официального* летописания не существовало, и исторический материал, прежде всего, сохранялся в эпических и исторических преданиях о «делах древности», передаваемых в устной форме из поколения в поколение [1, с. 199]. «Ведь [часто можно] услышать [следующее]: “Поколения глубокой древности не имели письменных знаков (яп. *модзи*), во всех случаях благородные и худородные (яп. *кисэн*), и стар и мал (яп. *рō-сē*) из уст в уста друг другу передавали-рассказывали (яп. *сōдэн*) речи древних (яп. *дзэнгэн*) [и] деяния прошлого (яп. *ō-кō*), [чтобы это] сохранялось и не забывалось”»¹ [Пер. наш] [2, с. 5; 3, с. 1; 4, с. 15]. В связи с этим существует необходимость проанализировать материалы древнеяпонских источников, собрать сведения о хранителях сказаний о японской древности и определить, где в древнеяпонских хрониках эпические сказания были использованы как источник.

Сказания о ранней истории Ямато и их хранители

Устные сказания в древней Японии хранились и передавались особыми рассказчиками (話部 яп. *катари-бэ*) [1, с. 199]. Из «Синсэн-сёдзи-року» известно, что существовал клан руководителей рассказчиков-хранителей древних сказаний – Ама-катари-но *мурадзи* (букв. «руководители [в ранге] *мурадзи* небесных [*ама*] рассказчиков»), являвшихся потомками Ама-но Хиваси-но *микото* – участника Восточного похода Дзимму² (Синсэн-сёдзи-року, св. 14-й, (436) Ама-катари-но *мурадзи*). По сведениям, «Кудзи-хонки», такие речения о древних делах были произнесены в первый год правления государя Дзимму (301 г., испр. хрон.) (о хронологии см.: [7, 8]), в день восшествия его на престол. Эту функцию при дворе выполнял «сын бога» (т. е. сын жрицы, находившийся в священном браке с божеством), предка жреческого клана Накатоми-но *мурадзи*. «“Сын” Ама-но Коя[нэ]-но *микото* [бога-предка рода Накатоми-но *мурадзи* – Д. С.] [по имени] Ама-но Танэко-но *микото* о древних делах (*фуруй кото*) [періода] предков-ками (*ками-но ё*) и благопожелания (*ёгото*) небесных богов говорил (букв.

¹ 「蓋聞、『上古之世、未有文字、貴賤老少、口口相傳、前言往行、存而不忘。』」。

² 「(436) 右京、神別、天神。天語連。…神魂命、七世孫 天日鷲命之後也。」 [5, с. 229]; ср.: 「天語連 (あまかたりのむらじ)。…神魂命の七世孫、天日鷲命(あまのひわしのみこと)の後なり。」 «(436) Правая [половина] столицы, *сим-бэцу*, небесные боги. [Люди клана] Ама-катари-но *мурадзи*.… Являются потомками Ама-но Хиваси-но *микото* – отпрыска Каму-мусуби-но *микото* в седьмом поколении» [Пер. наш] [6].

“исполнял”, “доклаживал императору”)»¹ [Пер. наш] (Кудзи-хонки, св. 5-й (4), Дзимму, 1-й год пр., 1-й месяц). В «Мононобэ-удзи-но кудэнсё» упоминаются некие «изустно передаваемые секреты»² периода предков (*ками*)» (神代口訣 *яп. ками-но ё-но кути-вакарэ* [12]), сохранявшиеся и передаваемые в последующие времена на протяжении длительного промежутка времени (Мононобэ-удзи-но кудэнсё, Фуцу-си-тама-но ками-но ги). Один пример использования сказания (傳 *яп. дэн* [13, с. 291]) для сохранения и передачи важной государственной информации в начале V в. есть в «Нихон-сёки» и «Кудзи-хонки». В правление государя Удзи (около 414 г, испр. хрон. [14]) возник спор из-за права собственности и права на управление государевыми землями (*яп. ми-та*) в Ямато. Сведениями по данному вопросу обладал только некий Агоко, младший брат Ямато-но *атаи*. Но, как выяснилось, Агоко находился с поручением в Южной Корее. Поэтому пришлось отправить корабль, чтобы привезти его в Японию. Наконец-то Агоко прибыл ко двору и смог рассудить спор о земле. Он сказал: «Слышал [я] предание (*яп. дэн*), [что] при жизни государя (*яп. сумэра-микото*), царствовавшего (*яп. гёу*) во дворце Тамаки-но *мия* в Макимуку [государя Икумэ (Суйнина)], надзирать (*яп. тэй* – букв. “приводить в порядок”) за государственными землями в Ямато (*яп. Ямато-но ми-та*) было присуждено (*яп. ка*) наследному принцу Опо-тараси-пико-но *микото* [будущему государю Кэйкё]...»³ [Пер. наш]. И далее Агоко процитировал указ государя Икумэ, касающийся данной проблемы [13, с. 291; 15, с. 298; 9, с. 357] (Нихон-сёки, св. 11-й (1); Кудзи-хонки, св. 8-й (2)).

Китайские династийные истории «Нань-ши» (гл. 79, Во) и «Сун-шу» приводят текст письма 478 г. правителя Японии – «вана У» (Юряку, 457-479), в котором он рассказывает о деяниях своих предков⁴ (Сун-шу, Во-го; Нань-ши, св. 79, Во-го, 2-й год *Шэнмин*⁵). «Хань-юань»⁶ и «Тун-дянь»⁷ тоже в сокращённом виде цитируют это письмо (Хань-юань, Фань-и-бу, Во-го-пу; Тун-дянь, Приграничные дуньи, Верхний раздел, Во-го). Следовательно,

¹ 「天兒屋命ノ兒 天種子命、[奉]奏`神代ノ古事・天神ノ壽詞 也。」 [9, с. 263]; с р.: 「天兒屋命の子の天種子命 (あまのたねこのみこと)は、神代の古事や天神の壽詞を申し上げました。」 [10].

² 口訣 др.-яп. *кути-вакарэ*; кит. *кѳцзюэ* – 1) формула рецепта (секрета ремесла; *заучиваемая наизусть*); изустно передавать секрет (напр. ремесла); 2) рифмованное правило [11, II, с. 407].

³ 「…吾子龍 而 來`之。因問 倭屯田、對言: 『傳 聞之、於 纏向珠城宮御宇天皇之世、科`太子 大足`尊、定`倭屯田 也。』 …」 [9, с. 357]; с р.: 「…吾子龍をつれて 帰りました。屯田のことを 尋ねられる と、『伝え 聞くところ では、纏向珠城宮に 天下を 治められた 天皇の御世に、太子の大足彦尊に 仰せられて、倭の屯田を定められた と いいます。』」 [10].

⁴ 「自昔 祖禰、躬擐`甲冑、跋涉`山川、不遑`寧處、東 征`毛人 五十五國、西 服`衆夷 六十六國、渡`平`海北 九十五國、王道 融泰、廓土 遐畿、累葉`朝宗、不愆`于歲。」 «С древности [мои] предки (кит. *цзү-нй*), самолично (кит. *гүн*) надев доспехи, искаживали (кит. *бá*)–переправлялись (кит. *бá-шэ* – досл. “испытывали тяготы дороги [по суше и воде], тащились с трудом”) через горы [и] реки, не проводя время в праздности (кит. *хуán*), (не имея) спокойного места жительства (кит. *нйн-чү*). На востоке завоевали 55 *куни* (кит. *го* – территориальных общин) заросших волосами людей (кит. *мао`жэнь*), на западе подчинили 66 *куни* множества иноземцев (кит. *чжун-и*), переправившись (по морю) усмирили на севере моря 95 *куни*. Добродетельное правление (кит. *вán-дào*) [далеко] просияло (кит. *жүн-тáй*), обширные уголья (кит. *кò-тү*) далеко [распростёрлись от] столичного района (*яп. Ки[най]*). Несколько поколений подряд (кит. *лэй*) [китайский императорский] двор почитая своим главой (кит. *цзүн*), не нарушали срока в годах [представления дани]» [Пер. наш] [16, с. 2036; 17, с. 802; 18, с. 294, 295; 19, с. 18; 20, с. 17, 18, 24; 21, с. 8; 22, с. 175; 23, с. 30; 24, с. 7; 25, с. 18; 26, с. 15; 27, с. 213].

⁵ 「順帝昇明二年、遣`使 上`表 言: 『自昔 祖禰、…東 征`毛人 五十五國、西 服`衆夷 六十六國、陵[渡]`平`海北 九十五國、王道 融泰、廓土 遐畿。』 …」 «Император Шунь-ди, 2-й год *Шэнмин*. [Японский государь] прислал посла поднести доклад, в [котором] говорилось: “В древности [мои] предки (кит. *цзү-нй*)… на востоке 55 *куни* (кит. *го* – территориальных общин) заросших волосами людей (кит. *мао`жэнь*), на западе подчинили 66 *куни* множества иноземцев (кит. *чжун-и*), переправившись (по морю) усмирили на севере моря 95 *куни*. Добродетельное правление (кит. *вán-дào*) [далеко] просияло (кит. *жүн-тáй*), обширные уголья (кит. *кò-тү*) далеко [распростёрлись от] столичного района (*яп. Ки[най]*)”» [Пер. наш] [28, с. 1674].

⁶ 「順帝時、遣`使 上`表 云: 『自昔 禰、東 征`毛人 五十五國、西 服`衆夷 六〔闕「十六」〕。渡`平`海北 九十五國。』 …」 «Во времена [царствования] императора Шунь-ди, [японский государь] прислал посла поднести доклад, в [котором] было сказано: “В древности [мои] предки (кит. *нй*)… на востоке 55 *куни* (кит. *го* – территориальных общин) заросших волосами людей (кит. *мао`жэнь*), на западе подчинили 6[6] *куни* множества иноземцев (кит. *чжун-и*), переправившись (по морю) усмирили на севере моря 95 *куни*”» [Пер. наш] [29, 30].

⁷ 「東 征`毛人 五十五國、西 服`衆夷 六十六國、渡`平`海北 九十五國。」 «[В древности японцы] на востоке 55 *куни* (кит. *го* – территориальных общин) заросших волосами людей (кит. *мао`жэнь*), на западе подчинили 6[6] *куни* множества иноземцев (кит. *чжун-и*), переправившись (по морю) усмирили на севере моря 95 *куни*» [Пер. наш] [31, с. 4994].

в Ямато в IV-V вв. существовала какая-то **историческая традиция**, передаваемая из поколения в поколение.

О **стариках-хранителях исторических сведений** конца V в. сообщают «Нихон-сёки». Во 2-м месяце 1-го года правления Кэндзō (485 г.), когда стали искать место захоронения убитого отца государя Кэндзō: «В этом месяце... собрали вместе (яп. *сйō*) **мудрых старцев** (яп. *фуруки окина*¹). Государь *самоллично* (яп. *мидзукара*) друг за другом (яп. *рэки*) расспрашивал [их]...»² [Пер. наш] (Нихон-сёки, св. 15-й, Кэндзō, 1-й год, 2-й месяц). По мнению Кониси Дзинъити, сказания (説話 яп. *сэцува* [32, с. 498]) о делах древности, очевидно, были записаны во второй половине V в. Но до начала VII в. эта запись была в некрупных размерах [33, с. 252].

При составлении *фудоки* (историко-географических описаний провинций) в первой половине VIII в. так же были использованы сказания старцев (古老 *фуруокина* [19, с. 39]), являвшихся хранителями местных преданий древности [34, с. 17, 100; 35, с. 31, 151, п. 2]. Об этом говорит указ 713 г. о составлении *фудоки*: «...Ещё услышанные удивительные события, [которые] **передают** (рассказывают) друг другу **старики**, [нужно] занести в исторические книги, чтобы поднести [ко двору]»³ [Пер. наш] (Сёку-нихонги, св. 6-й, Гэммё, 6-й год пр., 5-й месяц, 2-й день). В *фудоки* мы часто встречаем выражение *фуруокина-но цутаэтэ израку*... 'старцы, рассказывающая, передают'. Обычно за этим выражением шло изложение легенды о происхождении того или иного географического названия. Очевидно, уездные писцы при отсутствии удовлетворительного объяснения происхождения того или иного топонима обращались к местным старикам – хранителям древних традиций и сказаний, и с их слов записывали такие легенды. Именно этих рассказчиков они не сохранили, дав им общее наименование *фуруокина* – 'старцы' [34, с. 100]. «**Старец** [старцы – Д. С.], долго размышляя о потомках и устанавливая историю происхождения географических названий...» [34, с. 17] (Идзумо-фудоки, общее описание). «**Старики** (яп. *фуруокина*) **рассказывают**, [что в] древности [здесь] жили *кудзу*...»⁴ [Пер. наш] (Хитати-фудоки, уезд Убараки).

В связи с этим интересную гипотезу предложил японский профессор Уэно Макото, суммировавший данные относительно так называемого *могари* (предварительного или временного захоронения), т. е. совокупности обрядов, которые проводились в связи со смертью правителя и продолжались, бывало, по несколько лет, вплоть до погребения тела в кургане (*кофун*) [37, с. 7-8]. Уэно Макото приводит фрагменты древнеяпонских хроник «Кодзики», «Нихон-сёки», описывающие этот обряд как приношение даров духу усопшего, исполнение ритуальных танцев и **возглашение** соответствующих случаю **текстов** [38, с. 13]. Особенно важную роль обряд играл в престолонаследии: оглашаемые в ходе обряда «**траурные речи**» (*синоби-кото*), обособивавшие право наследника на престол, содержали **сакральные царские родословные**, которые стали прототипом первых летописей [37, с. 8; 39, с. 147]. Из этих фрагментов явствует, что, во всяком случае, к VII в. **возглашение** эпитафий во время *могари* уже оценивалось «людьми того времени» (выражение «Нихон-сёки») с точки зрения мастерства сказителя. Притом, как правило, среди исполнителей были ближайшие члены семьи скончавшегося правителя и претенденты на престол (часто читали не они сами, а придворные от их имени, что, по мнению Уэно Макото, и привело к формированию профессиональных **возглашателей эпитафий**). Устные сказания и их исполнители, таким образом, в дописьменный период имели особо важное значение. Но, в данном случае, приходилось полностью полагаться на того или иного сказителя, в свою очередь опиравшегося на *фрагментарные данные «исконных сказаний»* и летописей разных родов, которые были, вероятно, кратки и весьма несовершенны по системе записи [38, с. 13-14]. Таким образом, ко времени появления письменности на Японских островах существовала устная традиция функционирования исторического текста [40, с. 71].

¹ 耆宿 яп. *фуруки окина* / *кисюки*, кит. *цй-сү* – мудрый старец, многоопытный старик.; где 耆 яп. *фуруокина* / *ки*, кит. *цй* – старик [в 60 лет]. [11, II, с. 588]. Ср.: [13, с. 407].

² 「是月… 聚 耆宿. 天皇 親歴 問.」 [13, с. 407]. Ср.: [15, с. 383].

³ 「...又 古老, 相傳 舊 聞 異事. 載 于 史籍 亦 宜 言 上.」 [36, с. 52].

⁴ 「古老 曰、昔在 國 巢...」 – Цит. по: [19, с. 39]; см.: [35, с. 37].

Эпические сказания в ранней истории Ямато

Эпические сказания, зафиксированные в письменных источниках конца V – начала VIII вв., начинают свой рассказ с истории основания государства Ямато, связанной с Восточным походом Каму-ямато-иварэ-бико Хохо-дэми-но *микото* (будущего первого правителя династии Ямато, известного под посмертным именем Дзимму) [7] (Нихон-сёки, св. 3-й, Дзимму; Кодзики, св. 2-й, Дзимму). Историческая традиция считает год успешного завершения Восточного похода Дзимму началом истории государства Ямато [41, с. 172; 1, с. 126].

Исследователи (Вада Тэцуро, Ясумото Битэн, Накамура Юкио, Мори Киёто, Кудзира Киёси, Ито Ёсиаки, Исии Ёсими, Хираидзуми Киёси, Фурута Такэхико и др.) полагают, что «Восточный поход» – это отражение переселения части обитателей острова Кюсю в Центральную Японию [42, с. 108, 65; 43, с. 137, 138; 44, с. 31-32; 45, с. 4-5; 46, с. 70; 47, с. 102; 48; 49, с. 10; 50, с. 15]. Исследователи сходятся на том, что результаты археологических и исторических исследований говорят о том, что Восточный поход Дзимму состоялся в конце III в. н. э. [44, с. 31-32, 36-37; 42, с. 108-109, 65; 43, с. 137; 1, с. 201-202; 51, с. 398; 41, с. 44; 22, с. 140; 49, с. 10; 50, с. 15; 52, с. 36; 53, с. 27, 28, 30] (в период позднего *яёи* – времени перехода от бронзового к железному веку) [54, р. 102; 48, с. 6; 55].

В год *киноэ-тора* (51-й год цикла) (294 г., испр. хрон.; видимо, осенью), когда Дзимму исполнилось 45 лет, он, узнав, что на востоке есть прекрасная земля, предложил своим родственникам (братьям и сыновьям, и, вероятно, другим общинникам) переселиться туда [51, с. 398; 56, с. 48; 57, с. 56]: «“В восточной стороне есть прекрасная земля. Со всех четырех сторон её окружают зелёные горы... Не отправиться ли туда и не основать ли там столицу?” – так рёк» [46, с. 70]. «Государевы дети все вместе, отвечая, рекли: “Доводы твои веские. Мы тоже давно так думаем. Поскорее отправляйся”, – так рекли. Это был год *киноэ-тора* Великого [шестидесятилетнего] цикла» [15, с. 178] (Нихон-сёки, св. 3-й, Дзимму, год *киноэ-тора*; Кудзи-хонки, св. 6-й (5), Иварэ-бико; Кодзики, св. 2-й, Дзимму).

Идея похода была поддержана сородичами. Поэтому «в этот год, зимой, в день *каното-нотори* (58-й знак цикла) 10-го месяца (5-й день 10-го месяца – *Д. С.*), новолуние которого было в день *хиното-но ми* (54-й знак цикла) (т. е. 9 ноября 294 г., испр. хрон. [58, с. 91] – *Д. С.*), государь лично повёл принцев крови и военные корабли в поход на Восток» [15, с. 178] (Нихон-сёки, св. 3-й, Дзимму, год *киноэ-тора*; Кудзи-хонки, св. 6-й (5); св. 10-й (1); Кодзики, св. 2-й, Дзимму).

Эпические сказания о «Восточном походе» рисуют нам картину медленного продвижения сил Кюсю в Центральную Японию. Наконец, участники похода прибыли в устье реки *Ёдо* – к мысу *Нанива-но саки* (др.-яп. Намипая-но куни «Страна бурных вод» – ныне это место расположено в центре современного города Осака [15, с. 430, п. 11; 59, с. 143, п. 13]). Море в этом месте врезалось в сушу глубокой, прихотливо изрезанной бухтой. Днём и ночью шумели здесь волны, мчались к берегу нескончаемой чередой, и дробились о камни высокие валы. От морехода требовалось немалое искусство, чтобы пристать в этой бухте к берегу. Поэтому возникшее позднее здесь в дельте рек *Ёдо* и Ямато древнее поселение получило поэтическое название «Нанива», что означает «быстрые волны» [45, с. 5]. После этого корабли Дзимму вошли во внутреннее озеро Кавати, а затем встали «на якорь» в бухте *Сираката* (*Сира-датэ*) (позднее переименованную в Тадэцу) у поселения *Кусака-но мура* [45, с. 4-5]. Пройти подобным курсом можно было в период позднего *яёи*, т. к. очертания береговой линии Осацкого залива в период *яёи* отличались от современной береговой линии. Море дальше вдавалось в сушу, соединяясь с ныне не существующим озером Кавати [55]. Эта местность была одним из прекрасных уголков Внутреннего японского моря. Она представляла собой зелёную долину, ограждённую с севера и северо-запада горами и изрезанную реками, берущими начало с окрестных холмов [45, с. 5]. Здесь, на берегу этого залива – в бухте Тадэцу, Дзимму и его соратники остановились для отдыха [45, с. 4] (Нихон-сёки, св. 3-й, Дзимму, год *цүтиноэ-ума*, 2-й месяц, 11-й день; 3-й месяц, 10-й день; Кудзи-хонки, св. 6-й (5), год *цүтиноэ-ума*, 2-й месяц).



Рис. 1. Государь Дзимму в Восточном походе (Художник Гинко Адати)

За этим последовал ряд сражений во «Внутренней стране» (Ути-цу *кун*и), принесших поражения и победы войску государя Дзимму, а также приведших к основанию нового государства Ямато и утверждению новой династии в Центральной Японии [7, 8]. Период Ямато (связанный с культурой *кофун*) начался приблизительно в 300 г. н. э. [60, с. 3].

Видимо, на эпических сказаниях базируются записи о событиях правления государя Ми-маки (Сѹдзина, 324-331 гг., испр. хрон. [8, с. 162; 61, с. 100-113]) – восстановление единства страны после распада Ямато в период «восьми правителей» (316-324 гг., испр. хрон. [61, с. 89-100]), проведение религиозно-политических реформ, расширения территории страны [61, с. 100-113; 62; 63]. Мимаки впервые после Дзимму, после периода «безвластия» стал реально править вновь воссозданным единым государством, за что и получил прозвище [64, с. 314], величальная формула которого звучит так: «Поэтому именовали [этого государя] небесным повелителем, управлявшим государством (яп. *гёситэ*) [и] основавшим династию (государство) (яп. *тё-коку*)»¹ [Пер. наш] (Нихон-сёки, св. 5-й, Сѹдзин, 12-й год пр., 9-й месяц).

Какие-то эпические материалы рассказывали и о царствовании государя Икумэ (Суйнина, 332-336 гг., испр. хрон. [8, с. 162; 65]) – о подавлении мятежа Сахо-бико, о завершении религиозно-политических реформ, о развитии государственного хозяйства и установлении международных отношений. Судя по стилистике некоторых сообщений, они также базировались на эпических сказаниях [65, 66, 67].

Несомненно, повествования источников о покорении западных и, особенно, восточных областей Японии в период правления государя Отараси-хико (Кэйкō, 337 – ок. 343 гг., испр. хрон. [68, 69]), как считают исследователи, основаны на эпических сказаниях о подвигах государева сына (яп. *мико* – «царевича») Во-усу-но *микото*, известного под прозвищем Ямато-такэру [70, с. 8] («такэру» означает «храбрец»²). В древнеяпонских источниках именно в материалах о Ямато-такэру наиболее ярко проявились признаки эпического сказания, легшего в основу исторических хроник.

Ямато-такэру – мужественный богатырь земли Ямато, чьи деяния описаны в **героическом эпосе древней Японии**. Законы жанра подминают под себя обстоятельства судьбы «реального»

¹ 「故 稱謂 御肇國天皇 也。」 [13, с. 168]; где 御 яп. *гёсуру*, кит. *юй* – господствовать [над страной]; управлять [государством]; возглавлять... [11, II, с. 760]; 肇 яп. *тё*, кит. *чжэо* – 1) зачинать; закладывать начало; впервые учреждать создавать; выступать зачинателем... 肇國 яп. *тёкоку* – кн. основание государства [32], 肇國 кит. *чжэо-гэ* – основать государство (династию) [11, II, с. 901]. Ср.: [15, с. 215].

² 日本武尊 (в «Нихон-сёки»); 倭建命 (в «Кодзики») – яп. Ямато-такэру-но микото [13, с. 210; 59, с. 210]; где 武 (фонетическая запись в «Кодзики»: 建) др.-яп. *такэ(ру)* – «храбрый, отважный».

героя и особенности его характера. Богатырь, являющийся миру на рассвете государственности (в первой половине IV в. [70, с. 8; 68; 69; 71, с. 144-154]), рождён с единственной целью – подчинить воле государей Ямато непокорных [70, с. 7, 8]. «Во-усу-но микото усмирал непокорных божеств на востоке и западе и людей, которые не подчинялись государю» [47, с. 68; 59, с. 214, 215] (Кодзики, св. 2-й, Кэйкō). В эпическом герое читатели познают не столько его самого, сколько его образ. Сила и бесстрашие – вот основные качества Ямато-такэру [70, с. 7, 8].

В то время *кумасо* (население Южного Кюсю: люди народа *кума* – видимо, потомки населения *Гоуну-го* [яп. *Куна-куни*], и люди народа *со*, жившие в Химука, Ōсуми и Сацума) отказались присылать «дань», т. е. подношения ко двору Ямато (видимо, получаемые со времён *Мимаки*) (Нихон-сёки, св. 7-й, Кэйкō, 12-й год пр., 7-й месяц; Кудзи-хонки, св. 7-й (5), Кэйкō, 12-й год пр., 7-й месяц). Сначала сам Ōтараси-хико (государь Кэйкō) отправился на Кюсю (около 338 г., испр. хрон.). Описание этого похода отсутствует в «Кодзики», но есть в «Нихон-сёки» и «Бунго-фудоки», а также эта военная операция упоминается в «Кудзи-хонки». По материалам «фудоки» и «Кудзи-хонки» удалось проследить маршрут движения Ōтараси-хико в Западном походе. В результате этого похода в составе Ямато оказались большие территории в западном Хонсю и на острове Кюсю [68].

Однако на этом проблемы с *кумасо* не закончились. После возвращения Ōтараси-хико из Кюсю, в 339 г. (испр. хрон.), как сообщает «Нихон-сёки», «...*кумасо* опять подняли мятеж, [так как] вторгаются [в наши] пограничные территории непрерывно»¹ (Нихон-сёки, св. 7-й, Кэйкō, 27-й год пр., 8-й месяц). Поэтому Кэйкō (в 339 г., испр. хрон. [68, с. 190]) отправил Ямато-такэру на дальний остров Кюсю, дабы он усмирал двух непокорных братьев-богатырей из народа *кумасо* [70, с. 9]. «На западе есть два храбреца *Кумасо* – непокорные и непочтительные люди, – говорил Ōтараси-хико перед походом своему сыну, – поэтому захвати их» [47, с. 69] (Кодзики, св. 2-й, Кэйкō).

Сказание указывает, что в это время Ямато-такэру было 16 лет [15, с. 244], т. к. он ещё носил причёску юноши [70, с. 9]. В «Кодзики» сказано: «...в то время ещё связывал волосы на лбу», т. е. ещё не прошёл посвящения и не был принят в категорию взрослых мужчин [47, с. 126, п. 72]. Однако, можно предполагать, что, в реальности, это, видимо, было не так. Подросток не мог выполнить такую грандиозную задачу – совершить победоносные походы в Западную и Восточную Японию. Возраст ему был «снижен» из-за необходимости растянуть хронологию правления Кэйкō в угоду удревнению начала династии Ямато. По сведениям «Нихон-сёки», когда Ямато-такэру умер (около 340 г., испр. хрон.), ему было 30 лет [15, с. 251]. Если исходить из этих сведений, то получится, что принц Ямато-такэру должен был родиться около 310 г. (испр. хрон.). При этом следует обратить внимание на то, что супругой принца Ямато-такэру была дочь государя Икумэ (Суйнина) – Футадзи-но *ирибимэ* (др.-яп. Путади-но *ирибимэ*) [47, с. 61]. Если предположить, что муж и жена относились к одному поколению, то получится, что Ямато-такэру должен был принадлежать к возрастной группе «детей государя Икумэ». Таким образом, получается, что в поход отправился не юноша, а взрослый мужчина – принц Ямато-вогуна (мужчина 29 лет от роду, имевший уже несколько жён и оставивший после своей смерти 16 детей (чей список приведён в «Кудзи-хонки»)).

Через два месяца отряд Ямато-такэру добрался до места обитания народа *кумасо* в Южном Кюсю. «Разузнали все подробности и особенности той земли» [15, с. 244]. Но, к сожалению, источники ничего о завоевании «страны *кумасо*» не сообщают. «Нихон-сёки» и «Кодзики» рассказывают лишь об одном эпизоде данной экспедиции – убийстве братьев *Кумасо-такэру*. «Нихон-сёки» сообщает, что в это время «главным предводителем» (яп. *кай-суй*² – т. е. главой объединения общин) у *кумасо* был человек по имени Ториси-кая, по титулу «храбрый предводитель (др.-яп. *такэру*, совр.-яп. *кё-суй*) верховья реки» (*Кава-ками-такэру*)³. Когда Ямато-такэру

¹ 「熊襲亦反之。侵邊境不止。」 [13, с. 210]; где 邊 яп. *хэн*, кит. *бянь* – 1) край, предел, граница... 2) граница, рубеж... 4) окраина, пограничная территория; 邊境(境) яп. *хэнкё*, кит. *бяньцзин'* – граница, пограничная территория; окраина [11, IV, с. 139-140, 141]. См.: [15, с. 243].

² 「時熊襲有魁帥」; где 魁帥 яп. *кай-суй*, кит. *куй-шуй* – досл. «главный предводитель» [13, с. 210].

³ 川上梟帥 яп. *Кава-ками-такэру* [13, с. 210]; где 梟帥 др.-яп. *такэру*, совр.-яп. *кё-суй*, кит. *сяо-шуй* – досл. «храбрый предводитель».

добрался до жилища братьев Кумасо-такэру, он обманом убил их. А люди царевича во главе с Ото-хйко перебили всю родню (яп. *синдзоку*) предводителя кумасо [13, с. 210] (Нихон-сёки, св. 7-й, 27-й год пр., 12-й месяц; Кодзики, св. 2-й, Кэйкō). Творцам сказания о Ямато-такэру и в голову не могло прийти, что действия героя кто-то может счесть вероломными. В архаическом эпосе нет добра и зла в нашем понимании. Их заменяет представление о полезном и вредном, поджидающем героя на его богатырском поприще. Победителя не судят, а поверженный недостойн сострадания, так что герой никогда не стоит перед этическим выбором между добром и злом [70, с. 10-11].

Далее принц Ямато-такэру отправился в Южный Кюсю. Хотя источники умалчивают о том, что произошло в Осуми и Сацума, но кое-что можно узнать из «Реестра наместников провинций» (св. 10-й «Кудзи-хонки»). В отношении области Осуми-но кун (др.-яп. Опусуми) сообщается, что «в царствование [государя Опо-тараси-пико (Кэйкō), правившего Поднебесной] из двора Писиро в Макимуку были усмирены [народ] *паято* (совр.-яп. *хаято*) [в Опусуми] и [народ] *сō*, [имевший] одинакового [с *хаято*] предка»¹ [Пер. наш] (Кудзи-хонки, св. 10-й, Осуми-но кун-но мияцуко). Местом обитания народа *сō* являлся, прежде всего, уезд Сō (Соо) на полуострове Осуми в нынешней префектуре Кагосима [35, с. 177; 1, с. 168-169]. Подобная ситуация сложилась в Сацума-но кун. «В царствование [государя, правившего Поднебесной] из двора Писиро в Макимуку [войска Ямато] пошли карательным походом (яп. *бацу*) против [людей] *паято* (совр.-яп. *хаято*) в Сатума (совр.-яп. Сацума) [и] усмирили (яп. *сидзумэмасита*) их»² [Пер. наш] (Кудзи-хонки, св. 10-й, Сацума-но кун-но мияцуко).

На обратном пути в центральную Японию Ямато-такэру прибыл в Анато (владение на побережье пролива между Кюсю и Хонсю). Здесь, по сообщению корейского посла из Тхэ-карака Тонао-арисадына, в царствования государей Мимаки (324-331 гг., испр. хрон.) и Икумэ (332-336 гг., испр. хрон.) была своя династия правителей (яп. *ками*) [61, с. 109]. Как сообщается в «Кодзики», принц Ямато-такэру расправился с местным *ками*³. Не дожидаясь дальнейших повелений отца, царевич добрался до земли Идзумо (совр. префектура Симанэ). Здесь Ямато-такэру убил местного богатыря Идзумо-такэру [70, с. 11] (Кодзики, св. 2-й, Кэйкō).

Вряд ли стоит сомневаться в истинности походов войск Ямато против соседей. Другое дело, что коллективное сознание склонно сводить сражения, произошедшие между воинскими отрядами, к поединку их предводителей. Коллективное сознание обобщает, собирая в образе вождя нужные для победы качества. Подобную выделенность героя, однако, ни в коем случае нельзя смешивать с его индивидуализацией. Наоборот, весь не очень обширный набор качеств богатыря слишком жёстко задан, чтобы у героя оставалось время для забот о собственной личности в её частных, не имеющих значения для всего коллектива проявлениях [70, с. 11].

Отдых Ямато-такэру от подвигов длился недолго – после его возвращения Кэйкō отправил сына усмирять непокоренные племена – теперь уже не на западе, а на востоке. Царевич при обсуждении кандидатуры главы похода против восточных варваров дважды указал на то, что он только недавно вернулся из похода на кумасо (Нихон-сёки, св. 7-й, Кэйкō, 40-й год пр., 7-й месяц, 16-й день). На сей раз царское повеление не вызвало у Ямато-такэру радостного прилива сил. Прежде чем приступить к усмирению непокорных, Ямато-такэру по дороге заехал в Исэ, где находилось родовое святилище правящего рода [70, с. 12]. Вознеся в храме Исэ молитву, Ямато-такэру пожаловался своей тётке Ямато-химэ: «... Как только [я] вернулся [в столицу из похода на кумасо], не прошло [и] немного времени... [Отараси-хйко] ныне опять усмирять отправляет [меня] злых людей двенадцати округов (досл. “дорог”) на востоке...»⁴ [Пер. наш] (Кодзики, св. 2-й, Кэйкō).

¹ 「薩摩國造。纏向ノ日代ノ朝、伐薩摩ノ隼人等 鎮之。」 [9, с. 426]; ср.: 「纏向日代朝の御世、薩摩の隼人たちを鎮めました。」 [10].

² 「薩摩國造。纏向ノ日代ノ朝、伐薩摩ノ隼人等 鎮之。」 [9, с. 426]; ср.: 「纏向日代朝の御世、薩摩の隼人たちを鎮めました。」 [10].

³ Под термином *ками*, видимо, скрывается не божество (神 яп. *ками*), как это было понято составителями «Кодзики», а какой-то местный правитель (上 яп. *ками* – власти [72, с. 46]; ср.: 氏之上 *удзи-но ками* – глава клана / рода; 守 яп. *ками* – ист. правитель (провинции), князь [72, с. 178].

⁴ 「而返參上來之間、未經幾時、...今更 平遣 東方十二道之惡人等...」 [20, с. 139].

Двор Ямато выяснил, что «[в землях] восточных иноземцев есть владение *Хйтаками* (Хйтаками-но *куни*). Люди этого владения, [и] мужчины, [и] женщины укладывают [волосы], завязывая [их в виде] деревянной колотушки, и татуируют тела. Являются людьми свирепыми. Их, в общем, называют “варвары-креветки” (др.-яп. *эмиси*)»¹ [Пер. наш] (Нихон-сёки, св. 7-й, Кэйкō, 25-й и 27-й годы пр.). Термином 蝦夷 *эмиси* (*эбису* – букв. «варвары-креветки» [13, с. 210]) японцы обозначали *айнов*. Происхождение данного этнонима объясняется тем, что длинные бороды *айнов* делали их лица похожими на головы креветок [73, с. 265, п. 1].

Поход на восток царевича Ямато-*такэру* оказался намного труднее западного похода. Управитель области Сагаму заманил его в поле и поджёг траву. Ямато-*такэру* спасся и в отместку вырезал весь род управителя, после чего отправился дальше. Ямато-*такэру* расправлялся со своими соперниками безжалостно. Люди в эпическом повествовании ещё не делятся на «хороших» и «дурных». Принадлежность к лагерю «своих» или «чужих» избавляет их от необходимости оценивать свои поступки этически [70, с. 15].

«Кодзики» совсем не описывают покорение земель *эмиси* (*эбису*), сообщая только, что Ямато-*такэру* подчинил их (Кодзики, св. 2-й, Кэйкō). А «Нихон-сёки» и «Овари-но *куни-но* Ацута-тайдзингū-но энги» говорят, что как только корабль *владыки* (王 др.-яп. *кими* – правитель [15, с. 451, п. 49]; в «Ацута-энги»: 大王 др.-яп. *опо-кими*, яп. *ō-кими* – великий правитель [74]) Ямато-*такэру*, пройдя гавань Аси-но *ура*, переплыл бухту Тама-но *ура*, достиг границ земель, не покорённых ещё *эмиси* (бухты Така). Только «Овари-но *куни-но* Ацута-тайдзингū-но энги» добавляет, что после того, как «пересекли бухту Тама-но *ура*, [Такэ]-инаданэ-но *кими* кстати оказался (яп. *тэки-ю*) [здесь], придя [горными дорогами] и встретившись с [владыкой Ямато-*такэру*]. [Такэ]-инаданэ-но *кими* обстоятельно изложил ход событий (яп. *ру-тин*) – известия (яп. *сёсоку*) [о том, как он прошёл] горной дорогой [до Тама-но *ура*]. [Потом], вместе, [отряд Такэ]-инаданэ-но *кими* и войска *владыки* Ямато-*такэру*] двинулись в сторону земель *эмиси*»² [Пер. наш]. После этого (как одинаково рассказывают «Нихон-сёки» и «Овари-но *куни-но* Ацута-тайдзингū-но энги») вожди *эмиси* сдались и были взяты в плен, после чего Ямато-*такэру* вернулся из *Хйтаками*. Пройдя через Хитати по суше в юго-западном направлении, прибыл во владение Капи (совр.-яп. *Каи*) на западной границе покорённых земель, где жил во дворце Сакавори-но *мия*. И всё (Нихон-сёки, св. 7-й, Кэйкō, 40-й год пр.; 10-й месяц; Овари-но *куни-но* Ацута-тайдзингū-но энги, Кэйкō, 40-й год пр., Митинооку; Кодзики, св. 2-й, Кэйкō).

В результате завоевания ранее не покорённых земель восточного Хонсю, Ямато-*такэру* фактически стал самостоятельным правителем территорий в Восточной Японии, в результате чего в некоторых древнеяпонских источниках царевич величается титулом «государь» (яп. *сумэра-микото*)³, который применялся к монархам Ямато [35, с. 55]⁴ (Хитати-фудоки, уезд Кудзи; холм Кудзира).

Когда эпический герой даёт волю вполне «человеческим» чувствам, это служит указанием на его скорую гибель. Недомогание также убивает богатыря, ибо только физическое совершенство делает героя настоящим героем – творцы эпоса продляют персонажу жизнь только до тех пор, пока он способен творить подвиги. Целей же своих богатырь может достигнуть лишь физической мощью. Ямато-*такэру* утрачивает суть эпического образа. После этого Ямато-*такэру* умирает [70, с. 17, 18; 47, с. 73-74].

Признаки эпического сказания имеют сведения об объезде восточных территорий государем Ётараси-хико после смерти Ямато-*такэру*, почерпнутые из преданий отдельных родов древнего Ямато [69].

¹ 「東夷之中、有日高見國。其國人、男女並椎結、文身。爲人勇悍。是摠曰蝦夷。」 [13, с. 210]. Ср.: [15, с. 243].

² 「横渡玉浦、稻種公適有來會、縷陳山道之消息。共向蝦夷之地。」 [74].

³ 「倭武天皇」 яп. Ямато-такэру-но сумэра-микото [75, с. 8].

⁴ 「古老曰：自郡以南近有小丘、体似鯨鯢。倭武天皇因名久慈。」 «Старики передают: от уездного [управления] на юг неподалёку есть небольшой холм, внешним видом похож на китов [яп. *кудзира*] (яп. *гэйгэй* – досл. “самца и самку кита”). Государь (яп. *сумэра-микото*) Ямато-*такэру* поэтому назвал [данный холм] Кудзи» [Пер. наш] [75, с. 8].



Рис. 2. Государыня Дзингу в Силла (Художник Ёситоси Цукиока, 1880 г.)

Сказания о походах государя Тараси-нака-цу хико (Тёая, ок. 343-346 гг., испр. хрон. [71, с. 103-226]) [76] и его молодой супруги – государыни Окинага-тараси-химэ (Дзингү, 347-389 гг., испр. хрон.) против народа *кумасо* острова Кюсю имели в основе какие-то устные предания [77], а материалы о походе Окинага-тараси-химэ в южнокорейское государство Силла явно основаны на эпических сказаниях участников похода [78, 79, 80, 81, 82]. «...Армию собрали, ладьи в ряд поставили и... стали отплывать ...к стране Сираги...» [47, с. 82]. «Зимой, в день *каното-но уси* 10-го месяца, когда новолуние пришлось на день *цутиното-но и*, государыня отбыла [в поход] из бухты Вани-но *ту*... И великий ветер стал попутным, парусник[и] побегал[и] по волнам, и так, не работая ни веслом, ни рулём, ладь[и] приплыл[и] в Силла» [15, с. 268] (Нихон-сёки, св. 9-й, Дзингү, 9-й год пр. Тёая, 10-й месяц; Кодзики, св. 2-й, Тёай, поход Дзингү).

Заключение

Таким образом, исторические сведения о деяниях великих людей Ямато, правителей и полководцев, живших в первой половине IV в. (испр. хрон.) основаны на устных преданиях, передававшихся из поколения в поколение и хранимых сказителями-старцами (*фуруокина*) [83]. С началом использования иероглифической письменности, попавшей в Японию из Китая при посредстве Кореи в середине – второй половине IV в. [76] и начавшей широко распространяться с V в. [84], эти эпические сказания в V-VII вв. были записаны [85] и позднее попали в исторические сочинения VIII-IX вв.

С появлением письменности – а, значит, и новых – теперь уже письменных источников разного вида – устные предания, в т. ч., и эпические сказания – теряют своё значение главных источников истории Ямато (как это было в первой половине IV в.), однако они совсем не исчезают, сохраняя и передавая нам сведения об отдельных событиях истории Ямато более позднего периода (V-VI вв.).

Литература

1. Кудзира Киёси 鯨 清. Нихон-коку-тандзё-но надзо 日本国誕生の謎. – Токио: Нихон бунгэйся 日本文芸社, 1978. – 268 с. (на япон. яз.)
2. Когосёи 古語拾遺 // Когосёи кёги 古語拾遺講義. – Осака: Бунъёйдзёхан 文陽堂藏版, 1893. – 344 с. (на япон. яз.)
3. Когосёи 古語拾遺 // Гунсё руйдзё 群書類從. Вып. 16-й. – Токио: Кэйдзай дзасси-ся 經濟雜誌社, 1902. – С. 1-19. (на япон. яз.)
4. Kogoshūi: Gleanings from Ancient Stories. – Tokyo: Meiji Japan Society, 1926, 124 p. (на япон. яз.)

5. Сазки Арикиё 佐伯有清. «Синсэн-сёдзи-року»-но кэнкё. Хомбун-хэн 新撰姓氏録の研究 本文篇. – Токио: Ёсикава кобункан 吉川弘文館, 1962, 426 р. (на япон. яз.)
6. Синсэн-сёдзи-року, в 30-ти свитках 新撰姓氏録. 全三十卷 // 佐伯有清 『新撰姓氏録の研究 本文篇』 (Сазки Арикиё. Исследование «Синсэн-сёдзи-року». Основной текст. Токио: Ёсикава кобункан, 1962) [Электронный ресурс]. URL: <http://www.h4.dion.ne.jp/~munyu/sujroku.html> (дата обращения: 28.07.2017). (на япон. яз.)
7. Суровень Д. А. Основание государства Ямато и проблема Восточного похода *Каму-ямато-иварэ-бико* // Историко-юридические исследования российского и зарубежных государств. – Екатеринбург: Ур-ГЮА, 1998. – С. 175-198.
8. Суровень Д. А. К вопросу о времени основания династии Ямато и царствования государя Дзимму // Genesis: исторические исследования. – М.: Nota Bene, 2015. № 3. – С. 136-220.
9. Сэндай кудзи-хонки 先代舊事本紀 // Кокуси-тайкэй 国史大系. – Токио: Кэйдзай дзасси-ся 経済雑誌社, 1901. Т. 7. – С. 171-427. (на япон. яз.)
10. Кудзи-хонки, в 10-ти свитках 舊事本紀. 全十卷 // Сэндай кудзи-хонки, св. 1-й – 10-й 先代舊事本紀 [Электронный ресурс]. URL: <http://www.h4.dion.ne.jp/~munyu/kujihonki/kujiki.htm> (дата обращения: 28.07.2017). (на япон. яз.)
11. Большой китайско-русский словарь. – М.: Наука, 1983. Т. I-IV. – 7947 с.
12. Монообэ-удзи-но кудэнсё 物部氏口伝抄 // 『神道大系』 「神社編 大神・石上」 神道大系 編纂会 [Электронный ресурс] URL: <http://www.h4.dion.ne.jp/~munyu/ookimikeizu/kudensyo.htm> (дата обращения: 28.07.2017). (на япон. яз.)
13. Нихон-сёки 日本書紀 (из серии Кокуси-тайкэй 国史大系). – Токио: Ёсикава кобункан 吉川弘文館, 1957. Ч. I. Т. I. – 417 с. (на япон. яз.)
14. Суровень Д. А. Политическая борьба в государстве Ямато и его внешнеполитические связи в 10-20-е годы V века // Уральское востоковедение. Международный альманах. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2007. Вып. 2. – С. 4-24.
15. Нихон-сёки: Анналы Японии. – СПб.: Гиперион, 1997. Т. I. – 496 с.
16. Сун-шу 宋書 (из серии «Эр ши сы ши цюань и» 二十四史全譯). – Шанхай: Хань-юй дацзыдянь чубаньшэ 漢語大詞典出版社, 2004. Т. III. – 704 с. (на китайском яз.)
17. Хасимото Масукити 橋本 増吉. Тёё-си-дзё-ёри митару нихон дзё-ко-си кэнкё 東洋史上より見たる日本上古史研究. – Токио: Тёёбунко 東洋文庫, 1956. – 1033 с. (на япон. яз.)
18. Ямао Юкихиса 山尾 幸久. Нихон кодай ёкэн-кэйсэй сирон 日本古代王権形成史論. – Токио: Иванами сётэн 岩波書店, 1983. – 486 с. (на япон. яз.)
19. Бураку-си-ни кансуру сёгётэки кэнкё 部落史に関する総合的研究. – Токио: Янагихара сётэн 柳原書店, 1956. Т. I. – 508 с. (на япон. яз.)
20. Кодзики 古事記 (из серии «Нихон котэн дзэнсю» 日本古典全集). – Токио: Асахи симбун сякан 朝日新聞社刊, 1968. Т. II. – 354 с. (на япон. яз.)
21. Sources of the Japanese tradition. – New York-London: Routledge and Kegan Paul, 1965. Vol. I. – XXVI, 928 р. (на англ. яз.)
22. 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: Тикума сёбо 筑摩書房, 1980. – VIII, 334 с. (на япон. яз.)
23. Исида Итирё 石田 一浪. Синва то рэйкиси 神話と歴史. – Токио: Синтёся 新潮社, 1960. – 54 с. (на япон. яз.)
24. Согабэ Сидзю 曾我部 静雄. Тэмму иро-кабанэ-но ёмиката 天武色姓の読み方 // Нихон-рэйкиси 日本歴史. – 1954. № 68. – С. 6-7. (на япон. яз.)
25. Мацумото Сэйтё 松本 清張. Сэйтё-цуси 清張通史. – Токио: Кёданся 講談社, 1978. Т. III. – 268 с. (на япон. яз.)
26. Мацумото Сэйтё 松本 清張. Сэйтё-цуси 清張通史. – Токио: Кёданся 講談社, 1978. Т. IV. – 289 с. (на япон. яз.)
27. Дьяконова Е. М. Древняя Япония // История древнего мира. – М.: Наука, 1989. Кн. 3. – С. 211-219.
28. Нань-ши 南史 (из серии «Эр ши сы ши цюань и» 二十四史全譯). – Шанхай: Хань-юй дацзыдянь чубаньшэ 漢語大詞典出版社, 2004. Т. II. – 901 с. (на китайском яз.)
29. Хань-юань, Фань-и-бу (Во-го-пу) 『翰苑』 蕃夷部 (倭國条) [Электронный ресурс]. URL: <http://www.ceres.dti.ne.jp/~alex-x/kanseki/kanen-wa.html> (дата обращения: 28.07.2017). (на китайском яз.)

30. «Хань-юань, Фань-и-бу, Во-го» дзэмбун 「翰苑 蕃夷部 倭國」全文 [Электронный ресурс]. URL: http://home.p07.itscom.net/strmdrf/kyusyu_ref11.htm (дата обращения: 28.07.2017). (на китайском яз.)
31. Тун-дянь 通典. – Пекин: Чжун-хуа шуцзюй 中華書局, 1988. – 5766 с. (на китайском яз.)
32. Японско-русский словарь. – М.: Русский язык, 1984. – 696 с.
33. Konishi Jin'ichi. A history of Japanese literature. Vol. I: The archaic and ancient ages. – Princeton: Princeton Univ. Press, 1984. – 476 p. (на англ. яз.)
34. Идзумо-фудоки. – М.: Наука, 1966. – 222 с.
35. Древние фудоки. – М.: Наука, 1969. – 340 с.
36. Сёку-нихонги 続日本紀 // Кокус-тайкэй 国史大系. – Токио: Ёсигава кобункан 吉川弘文館, 1957. Ч. I., Т. III. – С. 1-272. (на япон. яз.)
37. Бакшеев Е. С. Древнейшие истоки погребального обряда *могари* по археологическим данным перидов Дзёмон и Яёи // История и культура Японии. – М.: ИВ РАН – «Крафт+», 2001. – С. 7-25.
38. Ермакова Л. М. «Нихон-сёки» – культурный полицентризм и выбор культуры // Нихон-сёки: Анналы Японии. – СПб.: Гиперион, 1997. Т. I. – С. 5-70.
39. Бакшеев Е. С. Ритуальная система обряда *могари* // Человек и духовная культура Востока. Вып. II. – М.: Огни, 2003. – С. 147-172.
40. Симонова-Гудзенко Е. К. Когосюи // Синто: путь японских богов. – СПб.: Гиперион, 2002. Т. II. – С. 71-83.
41. Нихон-но кэнгоку 日本の建国. – Токио: Тёкё-дайгаку сюппанкай 東京大学出版會, 1957. – 246 с. (на япон. яз.)
42. Воробьев М. В. Япония в III-VII веках. – М.: Наука, 1980. – 344 с.
43. Накамура Юкио 中村幸雄. «Ки-ки» дзиндай-ки-но кёдзё-о току 『記紀』 神代紀の構造を解く // Накамура Юкио ронсё 中村幸雄 論集. – Хигаси-осака: Мондзикё кэнкё-кай 文字鏡研究会, 2004. – С. 132-150. (на япон. яз.)
44. Иофан Н. А. Культура древней Японии (до VIII века н. э.). – М.: Наука, 1974. – 261 с.
45. Навлицкая Г. Б. Осака. – М.: Наука, 1983. – 287 с.
46. Воробьев М. В. Древняя Япония: историко-археологический очерк. – М.: Изд. вост. лит., 1958. – 119 с.
47. Кодзики: Записи о деяниях древности. – СПб.: Шар, 1994. Т. II. – 256 с.
48. Итё Ёсиаки 伊東 義彰. Дзимму-га кита мити 神武が来た道. – Хигаси-осака: Фурута сигаку-но кай 古田史学の会, 2005. – 68 с. (на япон. яз.)
49. Арутюнов С. А. Дзимму-тэнно: мифический вымысел и историческая реконструкция // Сибирь, Центральная и Восточная Азия в средние века. – Новосибирск: Наука, 1975. – С. 9-12.
50. Светлов Г. Е. Путь богов: синто в истории Японии. – М.: Мысль, 1985. – 240 с.
51. Деопик Д. В., Крюков М. В. Древнеяпонские государства // История древнего Востока / Под ред. В. И. Кузищина. – М.: Высшая школа, 1988. – С. 396-398.
52. Светлов Г. Е. Колыбель японской цивилизации: история, религия, культура. – М.: Искусство, 1994. – 271 с.
53. Исии Ёсими 石井 好. Дзёдай тимэй дэмпа-ни кан-суру сүти дзиккэн: Тёсэн-сэцу-но сэйтёсэй 上代地名伝播に関する数値実験: 東遷説の正当性 // Кэнкё киё 研究紀要. – 2000, сентябрь, № 37. – С. 27-38. (на япон. яз.)
54. The Cambridge history of Japan: Ancient Japan. – Cambridge-New York: Cambridge University Press, 1993. Vol. I. – 602 p. (на англ. яз.)
55. Фурута Такэхико 古田 武彦. Дзимму-каё-ва икикаэтта 神武歌謡は生き返った [Электронный ресурс]. URL: www.furutasigaku.jp/jfuruta/jimmuj.html (дата обращения: 28.07.2017). (на япон. яз.)
56. Сила-Новицкая Т. Г. Идеология «императорского пути» и массовое сознание // «Дух Ямато» в прошлом и настоящем. – М.: Наука, 1989. – С. 42-67.
57. Мори Киёто 森 清人. Нихон синси 日本新史. – Токио: Кинсэйся 錦正社, 1962. – 366 с. (на япон. яз.)
58. Цыбульский В. В. Лунно-солнечный календарь стран Восточной Азии. – М.: Наука, 1987. – 384 с.
59. Кодзики 古事記 (из серии «Нихон котэн бунгаку дзэнсё» 日本古典文学全集). – Токио: Сёгаккан 小学館, 2001. – 464 с. (на япон. яз.)
60. Kanzaki Ivan Hisao. San kan seibatsu: The Yamato invasion of Korea and the origins of the Japanese nation. – Annapolis, Maryland, 2002. – 10 p. (на англ. яз.)

61. Суровень Д. А. Проблема периода «восьми правителей» и развитие государства Ямато в царствование *Мимаки* // Известия Уральского государственного университета: гуманитарные науки. Вып. 2. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1999. № 13. – С. 89-113.
62. Суровень Д. А. Покорение государством Ямато области Танива в начале IV века (по материалам «Танго-фудоки») // Вестник Челябинского государственного университета. История. Вып. 44. – 2011. № 9 (224). – С. 105-115.
63. Суровень Д. А. Покорение земель северо-восточной Японии режимом Ямато (по материалам «Куни-но мияцук хонки» [«Реестра наместников провинций»]) // Известия высших учебных заведений. Поволжский регион. Гуманитарные науки. – 2011. № 2 (18). – С. 3-15.
64. Нихон дзэнси 日本全史. – Токио: Тōкё-дайгаку сёппанкай 東京大学出版会, 1958. Т. I. – 321 с. (на япон. яз.)
65. Суровень Д. А. Проблемы царствования в Ямато правителя *Икумэ* (Суйнина) // Античная древность и средние века. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1998. – С. 193-217.
66. Суровень Д. А. Ранние политики Центральной Японии начала IV века и мятеж Сахо-бико // Известия Уральского федерального университета: Гуманитарные науки. – 2012. № 3 (105). – С. 6-22.
67. Суровень Д. А. Некоторые похоронные обряды раннего Ямато и возникновение погребальной пластики *ханава* // Древние культы, обряды, ритуалы: памятники и практики. – Зимовники: ЗКМ, 2015. Вып. 1. – С. 229-245.
68. Суровень Д. А. Экспансия государства Ямато в Южной Японии в конце 30-х годов IV века н. э. в правление Отараси-хико (государя Кэйко) // Проблемы отечественной и зарубежной истории, теории и методики обучения истории. – Екатеринбург: УрГПУ, 2002. – С. 180-196.
69. Суровень Д. А. Объезд Восточных территорий государем Отараси-хико и административно-территориальные реформы начала 40-х годов IV века в Ямато // Уральское востоковедение. Международный альманах. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2011. Вып. 4. – С. 10-33.
70. Мещеряков А. Н. Герои, творцы и хранители японской старины. – М.: Наука, 1988. – 242 с.
71. Суровень Д. А. О хронологии правлений Окинага-тараси-химэ (государыни Дзингү) и Хомуда-вакэ (государя Ёдзина) // Genesis: исторические исследования. – 2015. № 6. – С. 1-226.
72. Фельдман-Конрад Н. И. Японско-русский учебный словарь иероглифов. – М.: Русский язык, 1977. – 680 с.
73. Kojiki: Records of ancient matters / Transl. by B. H. Chamberlain. – Tokyo: Charles E. Tuttle Company, 1982. – P. 1-428. (на англ. яз.)
74. Овари-но куни-но Ацута-тайдзингү-но энги 尾張國熱田太神宮縁記 [Электронный ресурс]. URL: <http://www004.upp.so-net.ne.jp/dassai1/atsutajinguengi/gen00.htm> (дата обращения: 28.07.2017). (на япон. яз.)
75. Хитати-но куни-но фудоки 常陸國風土記 // Фудоки 風土記 (из серии «Бунгаку-тайкэй» 文学大系). – Токио: Иванами сётэн 岩波書店, 1958. – С. 3-9. (на япон. яз.)
76. Суровень Д. А. О времени начала использования письменности при дворе государства Ямато // Актуальные вопросы востоковедения: проблемы и перспективы. Материалы заочной научно-практической конференции / Отв. ред. Н. В. Гурьян, О. А. Трофименко. – Уссурийск: Изд-во УГПИ, 2010. – С. 120-125.
77. Суровень Д. А. Корейский поход *Окинага-тараси-химэ* (правительницы Дзингү) // Проблемы истории, филологии, культуры. – М.-Магнитогорск: Ин-т археологии РАН – МГПИ, 1998. Вып. 5. – С. 160-167.
78. Суровень Д. А. Сведения японских источников о подготовке правительницей Дзингү Корейского похода в Силла 346 г. Ч. 1-я: Окинага-тараси-химэ в юго-западной Японии // Известия Уральского федерального университета. Серия 2: Гуманитарные науки. – 2013. № 2 (114). – С. 150-167.
79. Суровень Д. А. Подготовка правительницей Дзингү Корейского похода в Силла 346 г. Ч. 2-я: Окинага-тараси-химэ в Центральной Японии // Известия Уральского федерального университета. Серия 2: Гуманитарные науки. – 2013. № 3 (117). – С. 38-54.
80. Суровень Д. А. Культовые и ритуальные аспекты начального этапа Корейского похода государыни Дзингү 346 года // Древние культы, обряды, ритуалы: памятники и практики. – Зимовники: ЗКМ, 2015. Вып. 1. – С. 245-254.
81. Суровень Д. А. Поход государства Ямато в Силла 346 года // Научный диалог. – 2015. № 1 (37). – С. 8-65.
82. Суровень Д. А. Сведения японских источников о возвращении войска государства Ямато из Корейского похода 346 года // Научный диалог. – 2015. № 5 (41). – С. 8-47.

83. Суровень Д. А. Способы фиксации, сохранения и передачи исторической информации в период раннего Ямато // Актуальные вопросы востоковедения: проблемы и перспективы. Материалы III международной заочной научно-практической конференции / Отв. ред. Н. В. Гурьян, О. А. Трофименко. – Уссурийск: Изд-во ДВФУ (филиал в г. Уссурийске), 2012. – С. 178-189.

84. Суровень Д. А. Влияние китайско-корейских переселенцев *аябито* на государственность и культуру Ямато V в. // Известия Уральского государственного университета. Серия 2: Гуманитарные науки. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2011. Т. 90, № 2. – С. 20-35.

85. Суровень Д. А. Первые исторические сочинения и использование письменности в Японии конца V – первой половины VI веков // Актуальные вопросы востоковедения: проблемы и перспективы. Материалы V международной заочной научно-практической конференции / Отв. ред. Н. В. Гурьян, О. А. Трофименко. – Владивосток: Дальневосточный федеральный университет, 2014. – С. 86-106.

References

1. Kuzira Kiyoshi. Nihon-koku-tanjō-no nazo [Mystery of birth of the Japanese state]. Tokyo, Nihon bungeisha, 1978, 268 p. (In Japanese lang.)
2. Kogoshūi [Gleanings from Ancient Stories]. In: Kogoshūi kōgi [Course of lectures on Gleanings from Ancient Stories]. Osaka, Bunyodozohan, 1893, 344 p. (In Japanese lang.)
3. Kogoshūi [Gleanings from Ancient Stories]. In: Gunshō ruijū [Thematic selection of books]. Iss. 16th. Tokyo, Keizai zasshisha, 1902, pp. 1-19. (In Japanese lang.)
4. Kogoshūi: Gleanings from Ancient Stories. Tokyo, Meiji Japan Society, 1926, 124 p. (In Japanese lang.)
5. Saeki Arikiyo. “Shinsen-shōji-roku”-no kenkyū. Hombun-hen [Research of “Again collected records about titles and clans”. Main text]. Tokyo, Yoshikawa kobunkan, 1962, 426 p. (In Japanese lang.)
6. Shinsen-shōji-roku [Again collected records about titles and clans], in 30 volumes – in book: Saeki Arikiyo. “Shinsen-shōji-roku”-no kenkyū. Hombun-hen [Research of “Again collected records about titles and clans”. Main text]. – Tokyo, 1962) [Web resource]. URL: <http://www.h4.dion.ne.jp/~munyu/sujroku.html> (accessed July 28, 2017). (In Japanese lang.)
7. Suroven’ D. A. Osnovaniye gosudarstva Jamato i problema Vostochnogo pohoda *Kamu-iamato-ivare-biko* [The founding of the state of Yamato and the problem of the Eastern campaign *Kamu Yamato iwarebiko*]. In: Istoriko-juridicheskie issledovaniya rossijskogo i zarubezhnyh gosudarstv [Historical and juristic research of Russian and foreign countries]. Ekaterinburg, UrGYuA, 1998, pp. 175-198.
8. Suroven’ D. A. K voprosu o vremeni osnovaniya dinastii Jamato i tsarstvovaniya gosudarja Jimmu [To the question of the founding of the Yamato dynasty and the reign of the Sovereign Jimmu]. In: Genesis: istoricheskie issledovaniya [Genesis: historical researches]. Moscow, Nota Bene, 2015. No. 3, pp. 136-220.
9. Sendai-kuji-honki [Main records about ancient matters of former generations]. In: Kokushi-taikei [Collection of materials on the state history]. Tokyo, Keizai zasshisha, 1901. Vol. 7, pp. 171-427. (In Japanese lang.)
10. Kuji-honki [Main records about ancient matters], in 10 volumes // Sendai-kuji-honki [Main records about ancient matters of former generations], vol. 1st – 10th [Web resource]. URL: <http://www.h4.dion.ne.jp/~munyu/kujihonki/kujiki.htm> (accessed July 28, 2017). (In Japanese lang.)
11. Bol’shoj kitajsko-russkij slovar’ [Great Chinese-Russian dictionary]. Moscow, Nauka, 1983. Vol. I-IV, 7947 p.
12. Mononobe-uji-no kudenshō [Selections of oral legends of Mononobe clan]. In: “Shintō taikei” “Jinja-hen Ō-miwa – Isonokami” Shintō taikei hensan-kai [“Collection of materials on Shintō” “Shinto shrine volume Ō-miwa shrine – Isonokami shrine” Society on compilation of Collection of materials on Shintō] [Web resource] URL: <http://www.h4.dion.ne.jp/~munyu/ookimikeizu/kudensyo.htm> (accessed July 28, 2017). (In Japanese lang.)
13. Nihon-shoki [Annals of Japan]. In: Kokushi-taikei [Collection of materials on the state history]. Tokyo, Yoshikawa kobunkan, 1957. Part I. Vol. I, 417 p. (In Japanese lang.)
14. Suroven’ D. A. Politicheskaja bor’ba v gosudarstve Jamato i jego vneshnepoliticheskie svyazi v 10-e – 20-e gody V veka [Political struggle in the state of Yamato and its foreign policy relations in the 10-20s of the V century]. In: Ural’skoe vostokovedenie. Mezhdunarodnyj al’manah [Ural oriental studies. International almanac]. Ekaterinburg, Izd-vo Ural. in-ta, 2007. No. 2, pp. 4-24.
15. Nihon sjoki: Annaly Japonii [Nihon shoki: annals of Japan]. Saint-Petersburg, Giperion, 1997. Vol. I, 496 p.

16. Song-shu [History of Song dynasty] (“Er shi si shi quan yi” [“Full translation of twenty four dynastic histories”]). Shanghai, Hanyui dacidian qubangshe, 2004. Vol. III, 704 p. (In Chinese lang.)
17. Hashimoto Masukichi. Toyō-shi-jō-yori mitaru nihon jō-ko-shi kenkyū [Research of the ancient history of Japan in comparison with history of East (Asia)]. Tokyo, Toyobunko, 1956, 1033 p. (In Japanese lang.)
18. Yamao Yukihisa. Nihon kodai ōken-keisei shiron [Historical treatise of formation of the ancient monarchic power in Japan]. Tokyo, Iwanami shoten, 1983, 486 p. (In Japanese lang.)
19. Buraku-shi-ni kansuru sōgōteki kenkyū [Generalized research in connection with history of settlements]. Tokyo, Yanagihara shoten, 1956. Vol. I, 508 p. (In Japanese lang.)
20. Kojiki [Records of Ancient Matters] (“Nihon koten zenshū” [Complete collection of the Japanese classics]). Tokyo, Asahi shinbun shakan, 1968. Vol. II, 354 p. (In Japanese lang.)
21. Sources of the Japanese tradition. New York-London, Routledge and Kegan Paul, 1965. Vol. I. XXVI, 928 p. (In Eng. lang.)
22. Ueda Masaaki, Mori Kōichi, Yamada Munemutsu. Nihon kodai-shi [Ancient history of Japan]. Tokyo, Chikuma shobo, 1980. VIII, 334 p. (In Japanese lang.)
23. Ishida Ichirō. Shinwa to rekishi [Myths and history]. Tokyo, Shintyosha, 1960, 54 p. (In Japanese lang.)
24. Sogabe Shizuo. Temmu iro-kabane-no yomikata [Ways of reading of various titles (during reign of) Temmu]. In: Nihon rekishi [History of Japan]. 1954. No. 68, pp. 6-7. (In Japanese lang.)
25. Matsumoto Seichō. Seichō-tsūshi [History of Seichō expert]. Tokyo, Kodansha, 1978. Vol. III, 268 p. (In Japanese lang.)
26. Matsumoto Seichō. Seichō-tsūshi [History of Seichō expert]. Tokyo, Kodansha, 1978. Vol. IV, 289 p. (In Japanese lang.)
27. D’jakonova E. M. Drevnjaja Japonija [Ancient Japan]. In: Istorija drevnego mira [Ancient world history]. Moscow, Nauka, 1989. Book 3, pp. 211-219.
28. Nan-shi [History of Southern dynasties] (“Er shi si shi quan yi” [“Full translation of twenty four dynastic histories”]). Shanghai, Hanyui dacidian qubangshe, 2004. Vol. II, 901 p. (In Chinese lang.)
29. Han-yuan, Fan-yi-bu (Wo-guo-pu) [Garden of letters, Section on foreigners (Japan state article)] [Web resource]. URL: <http://www.ceres.dti.ne.jp/~alex-x/kanseki/kanen-wa.html> (accessed July 28, 2017). (In Chinese lang.)
30. “Han-yuan, Fan-yi-bu (Wo-guo)” zembun [Full text of “Garden of letters, Section on foreigners, Japan state”] [Web resource]. URL: http://home.p07.itscom.net/~strmdrf/kyusyu_ref11.htm (accessed July 28, 2017). (In Chinese lang.)
31. Tong-dian [Encyclopedia]. Beijing, Zhunhua shujui, 1988, 5766 p. (In Chinese lang.)
32. Japonsko-russkij slovar’ [Japanese-Russian dictionary]. Moscow, Russkij jazyk, 1984, 696 p.
33. Konishi Jin’ichi. A history of Japanese literature: The archaic and ancient ages. Princeton, Princeton Univ. Press, 1984. Vol. I, 476 p. (In Eng. lang.)
34. Idzumo-fudoki [Idzumo-fudoki]. Moscow, Nauka, 1966, 222 p.
35. Drevnie fudoki [Ancient fudoki]. Moscow, Nauka, 1969, 340 p.
36. Shoku-nihongi [Continuation of Annals of Japan]. In: Kokushi-taikei [Collection of materials on the state history]. Tokyo, Yoshikawa kobunkan, 1957. Part I. Vol. III, pp. 1-272. (In Japanese lang.)
37. Baksheev E. S. Drevnejšie istoki pogrebal’nogo obrjada *mogari* po arheologicheskim dannym periodov Dzijomon i Jajoi [The earliest origins of the funerary ritual of the *mogari* from the archeological data of the Jomon and Yayoi periods]. In: Istorija i kul’tura Japonii [History and culture of Japan]. Moscow, IV RAN “Craft+”, 2001, pp. 7-25.
38. Ermakova L. M. “Nihon-syoki” – kul’turnyj politcentrizm i vybor kul’tury [“Nihon shoki” – cultural polycentrism and choice of culture]. In: Nihon syoki: Annaly Japonii [Nihon shoki: annals of Japan]. Saint-Petersburg, Giperion, 1997. Vol. I, pp. 5-70.
39. Baksheev E. S. Ritual’naja sistema obrjada *mogari* [Ritual system of the Mogari rite]. In: Chelovek i duhovnaja kul’tura Vostoka [Man and spiritual culture of the East]. Iss. II. Moscow, Ogni, 2003, pp. 147-172.
40. Simonova-Gudzenko E. K. Kogosjui [Kogoshui]. In: Sinto: put’ japonskih bogov [Shinto: The Way of the Japanese Gods]. Saint-Petersburg, Giperion, 2002. Vol. II, pp. 71-83.
41. Nihon-no kengoku [Foundation of the state of Japan]. Tokyo, Tokyo daigaku shuppankai, 1957, 246 p. (In Japanese lang.)
42. Vorob’yov M. V. Japonija v III-VII vekah [Japan in III-VII centuries]. Moscow, Nauka, 1980, 344 p.

43. Nakamura Yukio. "Ki-ki" jindai-ki-no kōzō-wo toku [To solve structure of "Records about an era of gods" of "Records of Ancient Matters" and "Annals of Japan"]. In: Nakamura Yukio ronshū [Collection of Nakamura Yukio (works)]. Higashi-osaka, Monjikyō kenkyūkai, 2004, pp. 132-150. (In Japanese lang.)
44. Iofan N. A. Kul'tura drevnej Japonii (do VIII veka n. e.) [Ancient Japan culture]. Moscow, Nauka, 1974, 261 p.
45. Navlitskaja G. B. Osaka [Osaka]. Moscow, Nauka, 1983, 287 p.
46. Vorob'yov M. V. Drevnjaja Japonija: istoriko-arheologicheskij ocherk [Ancient Japan: Historical and Archaeological Essay]. Moscow, Izd. vost. lit., 1958, 119 p.
47. Kodziki: Zapisi o dejaniyah drevnosti [Kojiki: Records of Ancient Matters]. Saint-Petersburg, Shar, 1994. Vol. II, 256 p.
48. Itō Yoshiaki. Jimmu-ga kita michi [Way which Jimmu has arrived]. Higashi-osaka, Furuta shigaku no kai, 2005, 68 p. (In Japanese lang.)
49. Arutjunov S. A. Dzimmu-tenno: mificheskij vymysel i istoricheskaja rekonstruktsija [Jimmu-tenno: mythical fiction and historical reconstruction]. In: Sibir', Tsentral'naja i Vostochnaja Azija v srelnie veka [Siberia, Central and Eastern Asia in the Middle Ages]. Novosibirsk, Nauka, 1975, pp. 9-12.
50. Svetlov G. E. Put' bogov: sinto v istorii Japonii [The Way of the Gods: Shinto in the History of Japan]. Moscow, Mysl', 1985, 240 p.
51. Deopik D. V., Krjukov M. V. Drevnejaponskie gosudarstva [Ancient Japanese States]. In: Istorija drevnego Vostoka [History of the Ancient East] / Pod red. V. I. Kuzicshina. Moscow, Vysshaya shkola, 1988, pp. 396-398.
52. Svetlov G. E. Kolybel' japonskij tsivilizatsii: istorija, religija, kul'tura [The Cradle of Japanese Civilization: History, Religion, Culture]. Moscow, Iskusstvo, 1994, 271 p.
53. Ishii Yoshimi. Jōdai chimei dempa-ni kan-suru sūchi jikken: Tōsen-setsu-no seitōsei [Experience of numerical value concerning distribution of toponyms of ancient era: correct character of hypothesis of transferring of capital to East]. In: Kenkyū kiyō [Research bulletin]. 2000, September, No. 37, pp. 27-38. (In Japanese lang.)
54. The Cambridge history of Japan: Ancient Japan. Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1993. Vol. I, 602 p. (In Eng. lang.)
55. Furuta Takehiko. Jimmu-kayo-wa ikikaetta [To restore to life the ancient tunes of Jimmu (times)] [Web resource]. URL: www.furutasigaku.jp/jfuruta/jimmuj.html (accessed July 28, 2017). (In Japanese lang.)
56. Sila-Novitskaja T. G. Ideologija "imperatorского пути" i massovoe soznanie [The ideology of the "imperial way" and mass consciousness]. In: "Duh Yamato" v proshlom i nastojaschem ["The Spirit of Yamato" in the past and present]. Moscow, Nauka, 1989, pp. 42-67.
57. Mori Kiyoto. Nihon shinshi [New history of Japan]. Tokyo, Kinseisha, 1962, 366 p. (In Japanese lang.)
58. Tsybul'skij V. V. Lunno-solnechnyj kalendar' stran Vostochnoj Azii [The lunisolar calendar of East Asia]. Moscow, Nauka, 1987, 384 p.
59. Kojiki [Records of Ancient Matters] ("Nihon koten bungaku zenshū" [Complete literary collection of Japanese classics]). Tokyo, Shogakkan, 2001, 464 p. (In Japanese lang.)
60. Kanzaki Ivan Hisao. San kan seibatsu: The Yamato invasion of Korea and the origins of the Japanese nation. Annapolis, Maryland, 2002, 10 p. (In Eng. lang.)
61. Suroven' D. A. Problema perioda "vos'mi pravitelej" i razvitie gosudarstva Jamato v tsarstvovanie Mimaki [The problem of the period of the "eight rulers" and the development of the Yamato state in the reign of Mimaki]. In: Izvestija Ural'skogo gosudarstvennogo universiteta: gumanitarnye nauki [The proceedings of Ural State University: Humanitarian sciences]. Iss. 2. Ekaterinburg, Izd-vo Ural. un-ta, 1999. No. 13, pp. 89-113.
62. Suroven' D. A. Pokorenie gosudarstvom Jamato oblasti Taniva v nachale IV veka (po materialam "Tango-fudoki") [The conquest of the Taniwa region by the Yamato state in the beginning of the IV century (based on the materials of the "Tango-fudoki")]. In: Vestnik Cheljabinskogo gosudarstvennogo universiteta. Istorija [Bulletin of Chelyabinsk State University. History]. Iss. 44. 2011. No. 9 (224), pp. 105-115.
63. Suroven' D. A. Pokorenie zemel' severo-vostochnoj Japonii rezhimom Jamato (po materialam "Kuni-no mijatsuko honki" ["Reestra namestnikov provintsij"]) [The conquest of the lands of northeastern Japan by the Yamato regime (based on the materials of the "Kuni no Miyatsuko honki" [Register of Provinces Governors]). In: Isvestija vysshih uchebnyh zavedenij. Povolzhskij region. Gumanitarnye nauki [The proceedings of higher educational institutions. The Volga region. Humanitarian sciences]. 2011. No. 2 (18), pp. 3-15.
64. Nihon zenshi [General history of Japan]. Tokyo, Tokyo daigaku shuppankai, 1958. Vol. I, 321 p. (In Japanese lang.)

65. Suroven' D. A. Problemy tsarstvovanija v Jamato pravitelja *Ikume* (Suinina) [Problems of the reign of the ruler Ikuma (Suinin) in Yamato]. In: Antichnaja drevnost' i srednie veka [Antiquity and the Middle Ages]. Ekaterinburg, Izd-vo Ural. un-ta, 1998, pp. 193-217.
66. Suroven' D. A. Rannie politii Tsentral'noj Japonii nachala IV veka i mjatezh Saho-biko [The early Central Japan politics of the early 4th century and the Saho-Biko revolt]. In: Izvestija Ural'skogo gosudarstvennogo universiteta: gumanitarnye nauki [The proceedings of Ural State University: Humanitarian sciences]. 2012. No. 3 (105), pp. 6-22.
67. Suroven' D. A. Nekotorye pohoronnye obrjady rannego Jamato i vzniknovenie pogrebal'noj plastiki *haniva* [Some funeral rites of early Yamato and the appearance of funeral plastics haniwa]. In: Drevnie kul'tury, obrjady, ritualy: pamjatniki i praktiki [Ancient cults, rites, rituals: monuments and practices]. Zimovniki, ZKM, 2015. Iss. 1, pp. 229-245.
68. Suroven' D. A. Ekspansija gosudarstva Jamato v Juzhnoj Japonii v kontse 30-h godov IV veka n. e. v pravlenie Ōtarasi-hiko (gosudarja Keiko) [Expansion of the state of Yamato in South Japan in the late 30-ies of IV century AD in the reign of Ōtarasi-hiko (sovereign Keiko)]. In: Problemy otechestvennoj i zarubezhnoj istorii, teorii i metodiki obuchenija istorii [Problems of domestic and foreign history, theory and methodology of teaching history]. Ekaterinburg, UrGPU, 2002, pp. 180-196.
69. Suroven' D. A. Ob'jezd Vostochnyh territorij gosudarem Ōtarasi-hiko i administrativno-territorial'nye reformy nachala 40-h godov IV veka v Jamato [Detour of the Eastern Territories by the sovereign Ōtarasi-hiko and administrative territorial reforms of the early 40-ies of the IV century in Yamato]. In: Ural'skoe vostokovedenie. Mezhdunarodnyj al'manah [Ural oriental studies. International almanac]. Ekaterinburg, Izd-vo Ural. un-ta, 2011. Iss. 4, pp. 10-33.
70. Mecsherjakov A. N. Geroi, tvortsy i hraniteli japonskoj stariny [Heroes, creators and keepers of Japanese antiquity]. Moscow, Nauka, 1988, 242 p.
71. Suroven' D. A. O hronologii pravlenij Okinaga-tarasi-hime (gosugaryni Dzingu) i Homuda-vake (gosudarja Ōdzina) [On the chronology of the Okinaga-tarasi-hime (sovereign Dzingu) rulers and Homuda-vake (sovereign of Odzina)]. In: Genesis: istoricheskije issledovanija [Genesis: historical researches]. 2015. No. 6, pp. 1-226.
72. Fel'dman-Konrad N. I. Japonsko-russkij uchebnyi slovar' ieroglifov [Japanese-Russian students' dictionary of hieroglyphs]. Moscow, Russkij jazyk, 1977, 680 p.
73. Kojiki: Records of ancient matters / Transl. by B. H. Chamberlain. Tokyo, Charles E. Tuttle Company, 1982, pp. 1-428. (In Eng. lang.)
74. Owari-no kuni-no Atsuta-taijingū-no engi [Records about origin of a great shrine of Atsuta in Owari province] [Web resource]. URL: <http://www004.upp.so-net.ne.jp/dassai1/atsutajinguuengi/gen00.htm> (accessed July 28, 2017). (In Japanese lang.)
75. Hitachi-no kuni-no fudoki [Description of lands and customs of Hitachi province]. In: Fudoki [Description of lands and customs] ("Bungaku-taikei" [Collection of literary materials]). Tokyo, Iwanami shoten, 1958, pp. 3-9. (In Japanese lang.)
76. Suroven' D. A. O vremeni nachala ispol'zovanija pis'mennosti pri dvore gosudarstva Jamato [About time of the beginning of use of writing at court of the state of Yamato]. In: Aktual'nye voprosy vostokovedenija: problemy i perspektivy. Materialy zaochnoj nauchno-prakticheskoi konferentsii [Actual questions of oriental studies: problems and prospects. The materials of the correspondence scientific-practical conference] / Otv. red. N. V. Gur'jan, O. A. Trofimenko. Ussurijsk, Izd-vo UGPI, 2010, pp. 120-125.
77. Suroven' D. A. Korejskij pohod *Okinaga-tarasi-hime* (pravitel'nitsy Dzingu) [The Korean campaign of *Okinaga-tarasi-hime* (the ruler of Jingu)]. In: Problemy istorii, filologii, kul'tury [Problems of History, Philology and Culture]. Moscow-Magnitogorsk, In-t arheologii RAN – MGPI, 1998. Iss. 5, pp. 160-167.
78. Suroven' D. A. Svedenija japonskih istochnikov o podgotovke pravitel'nitsej Dzingu Korejskogo pohoda v Silla 346 g. Ch. 1-ja: *Okinaga-tarasi-hime* v jugo-zapadnoj Japonii [Information from Japanese sources about the preparation of the Jingu by the ruler of the Korean expedition to Silla in 346. Part 1: *Okinaga-tarasi-hime* in southwestern Japan]. In: Isvestija Ural'skogo federal'nogo universiteta. Serija 2: Gumanitarnye nauki [The proceedings of Ural Federal University. Series 2: Humanitarian sciences]. 2013. No. 2 (114), pp. 150-167.
79. Suroven' D. A. Podgotovka pravitel'nitsei Dzingu Korejskogo pohoda v Silla 346 g. Ch. 2-ja: *Okinaga-tarasi-hime* v Tsentral'noi Japonii [Preparation by the ruler Jingu of the Korean expedition to Silla 346. Part 2: *Okinaga-tarasi-hime* in Central Japan]. In: Isvestija Ural'skogo federal'nogo universiteta. Serija 2: Gumanitarnye nauki [The proceedings of Ural Federal University. Series 2: Humanitarian sciences]. 2013. No. 2 (114), pp. 168-177.

nauki [The proceedings of Ural Federal University. Series 2: Humanitarian sciences]. 2013. No. 3 (117), pp. 38-54.

80. Suroven' D. A. Kul'tovye i ritual'nye aspekty nachal'nogo etapa Korejskogo pohoda gosudaryni Dzingu 346 goda [Cult and ritual aspects of the initial stage of the Korean campaign of sovereign Jingu in 346]. In: Drevnie kul'tury, obrjady, ritualy: pamjatniki i praktiki [Ancient cults, rites, rituals: monuments and practices]. Zimovniki, ZKM, 2015. Iss. 1, pp. 245-254.

81. Suroven' D. A. Pohod gosudarstva Jamato v Silla 346 goda [The campaign of the Yamato state to Silla in 346]. In: Nauchnyj dialog [Scientific dialogue]. 2015. No. 1 (37), pp. 8-65.

82. Suroven' D. A. Svedeniya japonskih istochnikov o vozvraschenii vojska gosudarstva Jamato iz Korejskogo pohoda 346 goda [Information of Japanese sources about the return of the troops of the State of Yamato from the Korean campaign of 346]. In: Nauchnyj dialog [Scientific dialogue]. 2015. No. 5 (41), pp. 8-47.

83. Suroven' D. A. Sposoby fiksatsii, sohraneniya i peredachi istoricheskoy informatsii v period rannego Jamato [The ways of fixation, preservation and transmission of historical information during the early Yamato period]. In: Aktual'nye voprosy vostokovedeniya: problemy i perspektivy. Materialy III mezhdunarodnoj zaochnoj nauchno-prakticheskoy konferentsii [Actual questions of oriental studies: problems and prospects. Materials of the III International Correspondence Scientific and Practical Conference] / Otv. red. N. V. Gur'jan, O. A. Trofimenko. Ussurijsk, Izd-vo DVFU (filial v g. Ussurijske), 2012, pp. 178-189.

84. Suroven' D. A. Vliyanie kitajsko-korejskih pereselentsev *ajabito* na gosudarstvennist' i kul'turu Jamato V v. [Influence of Chinese-Korean migrants *ajabito* on the statehood and culture of Yamato in V century]. In: Isvestiya Ural'skogo federal'nogo universiteta. Seriya 2: Gumanitarnye nauki [The proceedings of Ural Federal University. Series 2: Humanitarian sciences]. Ekaterinburg, Izd-vo Ural. un-ta, 2011. Vol. 90. No. 2, pp. 20-35.

85. Suroven' D. A. Pervye istoricheskie sochineniya i ispol'zovanie pis'mennosti v Japonii kontsa V – pervoj poloviny VI vekov [The first historical works and the use of writing in Japan late V – the first half of the VI centuries]. In: Aktual'nye voprosy vostokovedeniya: problemy i perspektivy. Materialy V mezhdunarodnoj zaochnoj nauchno-prakticheskoy konferentsii [Actual questions of oriental studies: problems and prospects. Materials of the V International Correspondence Scientific and Practical Conference] / Otv. red. N. V. Gur'jan, O. A. Trofimenko. Vladivostok, Dal'nevostochnyj federal'nyj universitet, 2014, pp. 86-106.



DOI 10.25587/SVFU.2017.4.8695
УДК 398.22:392.51(=512.1)

Б. К. Бекжанова

Нукусский государственный педагогический институт им. Ажинияза

АНАЛИЗ СВАДЕБНЫХ ОБРЯДОВ В ЭПИЧЕСКИХ СКАЗАНИЯХ КАРАКАЛПАКСКОГО НАРОДА

Аннотация. Каракалпакские народные эпосы представляют генетические истоки свадебных обрядов, которые объясняют многие явления общественной жизни этноса в прошлом. В их произведениях имеются богатые источники, свидетельствующие о нормах древних браков.

Данная статья посвящена проблеме изучения ранних форм семейно-брачных отношений по данным каракалпакских эпосов. Исследование обрядов и традиций, связанных со свадебными торжествами, на основе эпических источников является важным, потому что дает возможность всесторонне изучить их генезис и обосновать их историческое происхождение.

В работе исследованы эпические произведения, проанализированы историко-генетические истоки свадебных обрядов и освещены пути трансформации на разных этапах общественного развития. А также проведен научно-сопоставительный анализ материалов по эпосоведению и этнографии, относящихся к свадебным традициям. Эпические источники были оценены с общественно-исторической позиции. На базе эпического материала автором изучены мотивы, связанные с традицией выбора жениха и невесты, выяснены виды, обрядовые особенности и основные условия брака как «гүрес» – «борьба», «алтын кабақ атыў» – «стрельба из лука в золотую тыкву», «бэйги» – «скачки» и т. д. Выход девушек на единоборство с претендентами преследовал одну цель – испытать его, достоин ли он того, чтобы выйти за него замуж. Из эпических материалов видно, что «гүрес» – «борьба» и «бэйги» – «скачки» сначала носили инстанционный характер и являлись основными признаками совершеннолетия. Именно на этих состязаниях юноши доказывали, готовы они или нет к самостоятельной жизни. По содержанию такие мотивы, связанные с браком в каракалпакских эпических сказаниях, считаются характерными для матриархального периода. Одной из характерных особенностей периода этого является то, что девушки-невесты ставят условия перед претендентом-женихом, выходят замуж за батыра, который выполняет все условия, поставленные ею перед ним. Девушки прежде, чем выйти замуж, испытывали в единоборстве силу избранника. Соглашались выйти замуж только за того человека, который одерживал над ней верх.

В исследовании показано, что изученные эпические сведения, связанные с традицией выбора жениха и невесты, являются одним из самых первоначальных этапов свадебных обрядов, т. к. их возникновение, формирование и развитие происходило именно на этой основе.

Ключевые слова: эпос, этнология, этнокультура, древний архаический период, традиция женитьбы, брачные обряды, обычай выбора жениха и невесты, брачные условия, испытание жениха, свадебные игры.

В. К. Bekjanova

Analysis of marriage rituals in Karakalpak folk epics

Abstract. Karakalpak national folk epics represent some reliable genetic sources of the marriage rituals, which explain numerous phenomena in the social life the ethnos in the earlier days of the establishment of the ethnic cultural group as a national unity. These works possess rich sources certifying the norms of ancient marriage.

The present article focuses on studying some earlier forms of the family – marriage relations basing on Karakalpak folk epics. The research of rituals and customs related to the wedding ceremonies with the use epic sources is important as it gives an opportunity to study thoroughly their genesis and certify their historical origins.

БЕКЖАНОВА Бибираба Каримбаевна – старший преподаватель каф. общественных дисциплин Нукусского государственного педагогического института им. Ажинияза, Нукус, Узбекистан.

E-mail: rabyabekjanova@yandex.ru

BEKJANOVA Bibiraba Karimbaevna – Teacher of the Department of social disciplines of the Nukus State Pedagogical Institute named after Azhiniyaz, Nukus, Uzbekistan.

E-mail: rabyabekjanova@yandex.ru

In this work, we studied a number of folk epics, analyzed the historical and genetic sources of the wedding rituals, and covered the ways of their transformation at various stages of the social development. Besides, we held some scientific-comparative analyses of literature on epic studies, ethnology and ethnography, concerned with wedding ceremonies. The epic sources were assessed from the social-historical point of view.

Basing on the epic materials, the author studied motives related to the tradition of choosing the bride and the groom, identified types of marriages, their ritual peculiarities and the basic conditions of marriage as “*gures*” – “wrestling”; “*altyn qabaq atiw*” – “shooting a golden pumpkin with an arrow”; “*baygi*” – “races, horse races”, etc. All these types of contests, set mainly by the bride, are aimed at testing the groom: whether he is worthy to marry him or not. The epic sources show that initially, the considered kinds of sports had an instant character to confirm maturity. Namely, at these contests, lads proved whether they were ready for the self-sufficient life. In their contents, such motives related to marriage in Karakalpak folk epics are characteristic of the matriarchal period. One of the characteristic features of this period is that the lasses-brides set some terms to a potential groom, and marries the *batyr* who carries out all terms, which were put to the groom. Before marrying, lasses tested the capabilities of their boyfriends chosen to become their husbands. They agreed to marry only those who won in the contest.

The research shows that the studied epic material associated with the custom of choosing the bride and broom was one of the earliest stages of wedding rituals, since they appeared, formed and developed on this base.

Keywords: epic, ethnology, ethno-culture, ancient archaic period, tradition of marriage, marriage ceremonies, custom of choosing the groom and the bride, marriage conditions, testing the groom, wedding games.

Введение

Свадебные торжества у каракалпаков, как и у других народов мира, отличаются своим разнообразием, богатством обрядов и традиций, этнографической значимостью. Как известно, древние обычаи, обряды и традиции, связанные с браком, в процессе исторического развития, трансформируясь, дошли до нас в измененной форме. Системное восстановление традиционной картины, освещение путей возникновения, выявление генетических истоков свадебных обрядов и традиций является одной из основных задач современной исторической науки, в частности этнологии и этнографии. В поисках решения этой проблемы основное значение имеет анализ материальных основ фольклора. Брачные мотивы в каракалпакском устном народном творчестве является важным историко-этнографическим источником при изучении генезиса этнокультуры, семейно-брачных отношений и свадебной культуры каракалпаков. Практически в каждом каракалпакском народном эпосе ведущую роль занимают сюжеты женитьбы батыра, естественно, судьба каждого из них разрешалась по-своему. Особенно самый крупный жанр каракалпакского фольклора – народные эпосы дают возможность узнать о возникновении, формировании свадебных обрядов и традиций, трансформации их общественно-исторических основ, закономерностях их адаптации в соответствии со временем. Иначе говоря, в содержаниях каракалпакских эпосов присутствует галерея традиций и обычаев, присущих повседневному быту этнического прошлого каракалпакского народа.

Как историко-этнографический источник каракалпакский фольклор всегда привлекал внимание исследователей. Например, А. С. Морозова в одной из своих статей обращается к известному каракалпакскому эпосу «Кырк кыз», рассматривает вопрос о его происхождении [1, с. 133-137].

Эпические произведения как историко-этнографический источник интересовали С. П. Толстова. Некоторые эпические произведения С. П. Толстов связывает с исторической действительностью, считая, что в них заложены реальные исторические события [2, с. 47].

Ученый этнограф Т. А. Жданко нередко обращается к эпическим произведениям. В ее научных трудах введены в научный оборот каракалпакские народные эпосы, содержащие данные по семейно-бытовой обрядности, древним формам семьи и брака у каракалпаков. Она на основе эпоса «Кырк кыз» анализирует истоки и специфику традиционно-бытовой культуры каракалпаков. Основа сюжета – тема девушек-воинов, по ее предположению, восходит к отдаленной эпохе матриархата, зафиксированной древними авторами в произведениях, освещавших жизнь среднеазиатских племен и народов еще в I тысячелетии до н. э. [3, с. 87].

Х. Есбергенов и Ж. Хошаниязов в своих трудах «Этнографические мотивы в каракалпакском фольклоре» на материале героических эпосов, анализируют проблемы формирования тради-

ционно-бытовой, общественной жизни народов Южного Приаралья [4, с. 155]. В работе приведены многочисленные исторические и этнографические источники, полученные из эпических произведений. В статье, посвященной анализу эпоса «Алпамыс», Х. Есбергенов прослеживает несколько значительных моментов, которые затрагивают историко-этнографические аспекты свадебной обрядности. Например, свадебный обряд «*көкмар*», а также отмечается очень интересный момент – свобода выбора невестой жениха [5, с. 76-78].

Р. Камалова, которая изучала традиционные верования в семейно-бытовой обрядности каракалпаков, в качестве источников привлекает национальные эпосы. Она отмечает, что больше всего реликтов культа домашних животных проявляется в эпосах [6, с. 89-94]. Ж. Хошаниязов на основе анализа одного эпоса «Алпамыс», сравнения его с версиями у других народов выявил отличительные особенности каракалпакской версии [7, с. 130]. Эпическое наследие каракалпакского народа с точки зрения фольклористики исследовалось учеными-фольклористами Н. Давкараевым, И. Т. Сагитовым, К. Аимбетовым, С. Бахадыровой.

Одним из первых исследователей каракалпакского фольклора стал Н. Давкараев. В его исследовании дана общая характеристика, проведена тематическая классификация каракалпакского фольклора, прослежены пути возникновения фольклорного произведения с определенными историческими условиями [8, с. 182].

Большая работа по сбору и изучению героических эпосов каракалпаков проведена И. Т. Сагитовым, который отметил в их развитии два этапа: ногайский и хорезмский периоды [9, с. 97].

Работа по сбору и изучению народного творчества, в т. ч. касающегося эпосов, неразрывно связана с именем известного каракалпакского писателя, ученого-фольклориста К. Аимбетова. В его сборнике «Халык даналыгы» содержится богатый материал о духовной культуре каракалпакского народа, отражающий, в т. ч. и его обрядовую жизнь [10, с. 456]. Известный фольклорист К. Максетов внес свою лепту в изучение каракалпакских эпосов. В его трудах нашли отражение наблюдения и выводы, связанные со свадебными торжествами [11, с. 297].

Ученый фольклорист С. Бахадырова занималась изучением произведений каракалпакского фольклора, имеющего аналоги у других тюркских народов. На основе сравнения этих произведений у разных народов, она произвела попытку выявления времени и места возникновения этих произведений [12, с. 150]. Ученый-фольклорист К. Алламбергенов, изучив генезис, особенности, национальных версии, типологии эпоса «Едиге», частично подчеркивает семейно-бытовые обряды [13, с. 243].

Особенности условий брака в каракалпакских эпосах

Обычай выбора жениха и невесты является одним из древнейших видов, отголоски которого сохранились в сюжетах каракалпакских национальных эпосах. Все эти произведения в эпизодах, касающихся этого выбора, имеют почти однообразное содержание, а именно: как невеста ставит своему возлюбленному (претенденту на ее руку) условия, выполнить которые он должен любым способом.

Одним из архаичных видов выбора жениха являются состязания в борьбе «*гүрес*», стрельбе из лука в золотую тыкву, «*бәйги*» и т. д. Здесь традиционным мотивом являлось выполнение условий, когда девушка могла выйти замуж лишь за того джигита, который одерживал над ней верх. Это единоборство исходило из жизненных требований. Юноши из племени саков обязательно должны были бороться с предполагаемой невестой. Если девушка одерживала верх, то побежденный джигит становился ее пленником. Только в случае победы юноша имел право взять ее в жены [14, с. 23-24]. Следует отметить, что мотив выбора девушками женихов был очень широко распространен в эпосах тюрко-язычных народов. По этому поводу Г. Мусина высказала следующую мысль: «Данные брачные обряды возникли как необходимость, чтобы проверить стойкость и физическую силу жениха, очень важные в кочевом образе жизни» [15, с. 49], что является совершенно верным и уместным. Вместе с тем, это не только влияние кочевого образа жизни. Определенное воздействие на формирование этого обычая оказали матриархальный быт и традиции, связанные с женитьбой. Например, в эпосе «Коблан» девушка Кыз-палван вызывает Мырзу Саима на единоборство [16, с. 271]. Здесь основная цель усматривается в том, что выбор девушкой-невестой достойного жениха является реликтовым понятием, соответствующим традициям древнего архаического периода – матриархата.

В эпосе «Гёр-оглы» девушка Кырмандали ставит следующие условия: «Если кто-нибудь, кто бы он ни был, желает состязаться со мной в исполнении музыкальных произведений, в борьбе “гүрес” и других видах единоборств, и если он одержит верх, то я выйду за него замуж. Если же он окажется побежденным, то я снесу ему голову» [17, с. 156]. Этот пример свидетельствует о том, что ставка подобного «сватовства» зачастую носила безальтернативный характер. Но бывали и исключения из правил. В эпосе «Ер Зий’ар» во время единоборства Актамак одержала победу над Жанаем, но мужество батыра покоряет ее сердце, она влюбляется в него и не убивает [18, с. 56]. В эпосе «Кыз-палван» говорится о том, что девушка Толганай достигает поры взросления. Никто не мог одолеть ее в единоборстве и положить ее на лопатки в борьбе «гүрес» и даже не осмеливался состязаться с ней. В конце концов, она выбрала себе достойного жениха [19, с. 270]. В эпосе «Караман» описывается единоборство Карамана с девушкой Сарун [20, с. 357]. Это положение прослеживается в «Китаби дэдэм Коркыт», одной из старых версий эпоса «Алпамыс», на примере образа Бану-Чечек. Будущего своего мужа Бейрека Бану-Чечек вызывает на конные скачки – «бәйги», стрельбу из лука в мишень, борьбу – «гүрес»: «давай выедем вместе на охоту; если твой конь обгонит моего коня, ты обгонишь и ее коня; выпустим тоже вместе стрелы; если ты меня превзойдешь, ты превзойдешь и ее; потом поборемся с тобой; если ты меня одолеешь, то одолеешь и ее» [21, с. 48-49]. Все это является этнографической характеристикой образцовых поступков девушек-богатырей в традиции старых обычаев по поводу женитьбы, вернее говоря, замужества девушек. Данный мотив охватывает и сюжеты, широко распространенные по случаю обычаев и обрядов выбора жениха девушками в качестве одной из старинных традиций в эпосах народов Средней Азии. В казахском варианте эпоса «Манас» девушка-батыр вызывает Манаса на единоборство и ставит ему условие, что если она победит, то расправится с ним, а если проиграет, то выйдет за него замуж. Как свидетельствует Ч. Ч. Валиханов, подобная традиция приводится во всех других версиях эпоса [22, с. 58]. Манасовед Р. З. Кыдырбаева также рассказывает о девушке Сайткал, одержавшей верх над Манасом, и это все в совокупности доказывает тесную связь между этими мотивами и жизненными реалиями того периода [23, с. 58].



Рис. 1. «Алтын кабак атыу» – «Стрельба из лука в мишень»

Традиция ставить условие при выборе девушками достойных женихов и его реализация не всегда дают ожидаемый результат. Многие претенденты на руку и сердце девушки терпят поражение. Часть из них погибает, часть – остается в живых. Девушки сохраняют им жизнь и превращают их в верных мужей. В отдельных эпических произведениях имеются сведения о том, что непобедимые девушки требуют от побежденного выкуп вместо смертного приговора.

Так, венецианский путешественник Марко Поло (XIII в.) приводит следующее описание: «Татарский хан Кайду, родственник и соперник Кублай-хана, имел прекрасную дочь по имени Ай-Ярук, которая богатырскими подвигами превосходила всех его витязей. Красавица поклялась, что выйдет замуж только за того, кто одолеет ее в борьбе. Много знатных юношей состязались с ней, но она победила всех. С побежденного ею джигита она брала выкуп в размере 100 лошадей. Таким образом, она собрала себе огромный табун». Этот аргумент очень умело использовал в своих суждениях английский этнограф Дж. Фрэзер и оценил его как один из важных реликтовых традиций женитьбы [24, с. 83].

Матриархальные признаки обряда выбора невестами достойных женихов видны и в обычае народов Средней Азии «*қыз қууы*» – «догони девушку». Этот обряд находит широкое распространение среди казахов, киргизов и каракалпаков. Его основное условие: джигит, осмелившийся и решившийся гнаться на коне за девушкой, обязан догнать ее и пересадить на своего коня, а затем поцеловать в щеку. Ранее существовала разновидность данного обычая: догнавший девушку джигит, как правило, женится на ней.



Рис. 2. «Қыз қууы» – «Догони девушку»

У калмыков такой обычай сохранялся до недавнего времени. Джигит, собирающийся жениться, для сохранения права жениха и будущего мужа должен был догнать девушку, свою избранницу, которая, как правило, стартовала с гандикапом и находилась на значительном расстоянии от преследователя [24, с. 84]. Обычай «*қыз қууы*» был также известен и среди народов Европы. По свидетельству Фрезера, во всех древних германских языках термин свадьба означал буквально «*қалынлық қашуы*» (бег невесты). У древних германцев данный термин звучал как «*bräutlauf*», у скандинавов – «*brüdhleap*» и т. д. Во время свадьбы у германских племен был распространен обычай «*жууырыу жарысы*» (состязание в беге), происходивший между женихом и невестой или между друзьями жениха, и был чем-то вроде забавной игры [25, с. 73-79]. Данный обычай представляет собой аналогию типологического характера. А основные источники указанной традиции исходят из тех целей и мечтаний, которые ставили перед собой девушки, желавшие выбрать себе женихов, а эпические произведения, в данном случае народные эпосы, отражали укоренившиеся традиции. Как отмечал М. О. Косвен, все эти эпические образы и ситуации в виде различных переживаний и следов, сохранившиеся в эпосе и широко представленные в более раннем эпическом творчестве, восходят, в конечном счете, также к реальным историко-бытовым институтам [25, с. 84].

Одна из форм самых мифологизированных традиций выбора невестами достойных женихов встречается в каракалпакском народном дастане «Едиге». Здесь в качестве жениха выступает Баба тукли (Баба тукли Азиз – Дед Азиз волосатый, ворсистый), который выбирает себе невесту. Его женитьба описывается следующим образом: «Был один источник, и от его воды вокруг образовалось маленькое озеро. К этому озеру в течение двенадцати месяцев, т. е. в течение года всего один только раз прилетали три голубя. На самом деле это были пери. И вот когда те феи-перы однажды прилетели в виде голубей и стали купаться в том самом озере, Тукли Азиз украл их одежду. Пери, выйдя на берег и не найдя на месте свою одежду, обращаются к нему со словами: “Отдайте нам нашу одежду”. В свою очередь он обращается к ним с вопросом: “Если я двум верну одежду, оставите ли вы мне третью?”. “Да”, – соглашаются они. Таким образом, он женится на одной из трех пери. Пери (не будучи женой Тукли Азиза) предупреждает его: “У меня есть четыре условия, которые ты должен выполнить. Если ты не исполнишь их, то я исчезну. Первое мое условие такое, когда я иду, не смотри на мою пятку. Второе – когда я купаюсь, не подходи ко мне; и третье – не суй свою руку в мою подмышку, четвертое – по пятницам я мою голову, и ты в это время не заходи ко мне”» [26, с. 12]. Баба Тукли Азиз согласился на эти условия и женился на ней. В сюжетах о браке между небесной феей и земным человеком присутствует мотив свободного любовного союза мужчины и женщины, что часто встречается в произведениях устного народного творчества у всех народов мира. В Западной Европе в легенде древних германцев об «Эдде» волшебник-кузнец Беланд, когда в озере купались девушки, прячет платье одной молодой и красивой девушки. Девушка вынуждена была выйти за него замуж, но перед тем, как стать его женой, она тоже ставит перед ним несколько условий и требует их выполнения. Когда же кузнец не выполнил ее условия, девушка, превратившись в белого лебедя, улетает. В произведениях фольклора Западной Европы много случаев, когда условия не выполняются, а правила нарушаются. Такие сюжеты встречаются и в легендах о мелюзинах. Так, например, некий рыцарь узнает о том, что его жена скрывает от него то, что облачается в шкуру змеи на определенный период [27, с. 381]. Этнографические признаки, приведенные в этих эпических произведениях видны в том, что им свойственен тотемический характер легенд и в том, что строго соблюдается традиция ставить условия. Предполагается, что присутствие тотемических понятий при ритуалах брака и бракосочетания связано со сформировавшимися и укоренившимися космогоническими верованиями в народном (племенном, родовом) сознании архаичных народов. В мифах и легендах птицы (голуби, лебеди и др.) описываются как представители небесного мира, имеющие мистическую силу и, соответственно, исполняющие мечты и чаяния человечества. И поэтому они прославляются и генетически связываются с их предками. Они (эти птицы) как бы адаптируются, приспосабливаются к земным условиям, это они – небесные феи-перы в образе девушки-голубя, девушки-лебедя, рожаящие богатырей, которые мстят главам племен и врагам. «Фольклор архаических обществ изобилует сюжетами этого типа, такие сюжеты могут входить в цикл первопредков – культурных героев выступать в виде пережиточно-тотемических мифов о происхождении родов и племен, превращаться в былины о случайных встречах и браках с животными» [28, с. 49]. Сюжеты, связанные с девушкой-голубем в мифологическом понимании предков, исходят из их тотемических верований. Вышеназванные сведения ставить условия во время бракосочетания – это традиция, которая не встречается во время других обрядов, что вызывает особый интерес. Может быть, происхождение данного обычая определено условиями матриархата и является результатом выше-названных мифических и тотемических взглядов. Т. к. «не смотри на пятку», «не сунь мне в подмышку руку» и другие условия описываются в тесной связи с целями и намерениями «фей и перы» во время выбора достойных мужей. Если эти условия не выполняются и нарушаются, то они имеют право бросить своих мужей. Эти признаки являются условиями матриархального характера, однако они также не далеки и от патриархальных обществ. По своему содержанию они перекликаются с мифологизированными понятиями, но, несмотря на это, укоренились в сознании и памяти каракалпаков как принятие условия. Их выполнение или, наоборот, невыполнение являлось главной жизненной задачей – вопросом жизни и смерти.

Таким образом, цикл сюжетов о женитьбе богатыря в каракалпакских героических эпосах насыщен сходными и аналогичными событиями. Они изображаются своеобразно и в большин-

стве случаев обосновываются историко-общественными фактами и, как правило, основаны на жизненных традициях.

Заключение

Изучая некоторые сюжеты и мотивы в национальных эпосах, мы выявили, что в содержании каракалпакских народных эпосов были отражены в основном особенности традиции женитьбы в матриархальный период. Одной из характерных особенностей этого матриархата является то, что девушки-невесты ставят условия перед претендентом-женихом, она выходит замуж за батыра, который выполняет все условия, поставленные ею перед ним. Право девушки выбирать себе мужа является одним из главных признаков матриархального общества. Выход девушек на единоборство (в борьбе «гүрес», «алтын кабак атыу» – стрельбе из лука в золотую тыкву, «бэйги» – скачки и т. д.) с претендентом преследовал одну цель – испытать его, достоин ли он того, чтобы выйти за него замуж.

В сюжетах каракалпакских героических эпосов «бэйги» сначала носила инстанционный характер, являлась основным признаком совершеннолетия. Матриархальные признаки этого древнего обычая проявляются и в традиции «Қыз қууы» – «Догони девушку», которая до сих пор не потеряла своего значения. В традиции выбора невестами достойных женихов сохранились некоторые особенности переходного периода от матриархата к патриархату. Здесь храбрые девушки выступают как благоразумные девицы перед родителями и как самостоятельные феи-пери, которые решают свою судьбу. Мотивы сватовства, возникшие в связи с тотемными верованиями, имеются и в эпосе «Едиге» – сюжеты о «кептер қыз» – «девушке-голубе», «пери қыз» – «девушке-пери». Женитьба героя на девушке-пери в образе голубя подтверждает результаты тотемических верований. Чаще всего они носят мифический характер.

В целом, сведения о свадебных обрядностях в каракалпакском народном эпосе имеют важное историко-этнографическое значение, позволяя определить пути формирования и развития национальных традиций и заложить основу ряду новых концепций на современном уровне. Поэтому считаем, что в дальнейших исследованиях необходимо должное внимание уделять национальным обычаям и традициям, в т. ч. свадебным, как историческим источникам в эпосах, вопросам взаимосвязи эпосоведения, этнографии и этнологии.

Литература

1. Морозова А. С. К вопросу о происхождении сюжета каракалпакской поэмы «Қырк қыз» // Труды института истории Таджикской ССР. ТХХ. – Сталинабад: Изд-во АН Таджикской ССР, 1960. – С. 133-137.
2. Толстов С. П. Древний Хорезм. – М.: Изд-во МГУ, 1948. – 450 с.
3. Жданко Т. А. Очерки исторической этнографии каракалпаков. – М.: Изд-во АН СССР, 1950. – 267 с.
4. Есбергенов Х., Хошниязов Ж. Этнографические мотивы в каракалпакском фольклоре. – Ташкент: Наука, 1988. – 155 с.
5. Есбергенов Х. Генезис некоторых сюжетов каракалпакской версии «Алпамыс» // Вестник ККОАН-РУз. – Нукус, 2000. – № 3. – С. 71-74.
6. Камалова Р. Социально-нравственные аспекты в традиционной свадьбе каракалпаков // Вестник ККОАНРУз. – Нукус, 1996. – № 2. – С. 64-67.
7. Хошниязов Ж. Каракалпакский героический эпос «Алпамыс». Опыт историко-фольклорного исследования. – Нукус: Знание, 1992. – 320 с. (на каракалпакском яз.)
8. Давкараев Н. Очерки по истории дореволюционной каракалпакской литературы. – Ташкент: Наука, 1959. – 325с.
9. Сагитов И. Т. Каракалпакский героический эпос. – Ташкент: Наука, 1962. – 368 с. (на каракалпакском яз.)
10. Аимбетов К. Народная мудрость. – Нукус: Каракалпакстан, 1968. – 488 с. (на каракалпакском яз.)
11. Максетов К. О создании и развитии Каракалпакского народного эпоса // Вопросы советской тюртологии. – Ашхабад: Изд-во АН Туркменской ССР, 1985. – С. 71-75.
12. Бахадырова С. «Книга моего деда Коркута», «Коблан», «Едиге» и мысли о современной литературе. – Нукус: Каракалпакстан, 1992. – 230 с. (на каракалпакском яз.)

13. Алламбергенов К. Каракалпакский героический эпос «Едиге». – Нукус: Знание, 1995. – 340 с. (на каракалпакском яз.)
14. Клавдий Юлиан. Разнообразные путешествия // Древние авторы о Средней Азии. – Ташкент: Наука, 1940. – С. 23-24.
15. Мусина Г. Историко-типологический анализ женских образов в узбекском народном эпосе: Автореф. дисс... канд. ист. наук. – Ташкент, 1990. – 50 с.
16. «Коблан». Эпос. Каракалпакский фольклор. (Многотомник). Т. VIII. – Нукус: Каракалпакстан, 1981. – 385 с. (на каракалпакском яз.)
17. «Гуруглы». Эпос. Каракалпакский фольклор. (Многотомник). Т. VI. – Нукус: Каракалпакстан, 1986. – 284 с. (на каракалпакском яз.)
18. «Ер Зийуар». Эпос. Каракалпакский фольклор. (Многотомник). Т. XI. – Нукус: Каракалпакстан, 1981. – 273 с. (на каракалпакском яз.)
19. «Кыз-палван» Эпос. Каракалпакский фольклор. (Многотомник). Т. XIX. – Нукус: Каракалпакстан, 1989. – 363 с. (на каракалпакском яз.)
20. «Караман». Эпос. Каракалпакский фольклор. (Многотомник). Т. XIX. – Нукус: Каракалпакстан, 1989. – 420 с. (на каракалпакском яз.)
21. Книга моего деда Коркута / Пер. В. В. Бартольда. – М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1962. – 580 с.
22. Маргулан Э. Шохан и Манас. – Алматы: Писатель, 1971. – 348 с. (на казахском яз.)
23. Кыдырбаева Р. З. Генезис эпоса «Манас». – Фрунзе: Наука, 1980. – 320 с.
24. Жирмунский В. М., Зарифов Х. Т. Узбекский народный героический эпос. – М.: ГИХЛ, 1947. – 377 с.
25. Косвен М. О. Амазонки. История легенды // Советская этнография. – М., 1974. – № 1-3. – С. 117-122.
26. «Едиге». Каракалпакский народный эпос. (Вариант Ерполат жираву). – Нукус: Каракалпакстан, 1990. – 285 с.
27. Жирмунский В. М. Тюркский героический эпос. – Л.: Наука, 1974. – 381 с.
28. Мелетинский Е. М. Введение в историческую поэтику эпоса и романа. – М.: Наука, 1986. – 320 с.

References

1. Morozova A. S. K voprosu o proishozhdenii sjuzheta karakalpakskoj pojemy “Kirk kiz” [On the origin of the plot of the Karakalpak poem “Kyrk kyz”]. In: Trudy instituta istorii Tadzhijskoj SSR [Works of the Institute of History of the Tajik SSR]. TXX. Stalinabad, Izd-vo AN Tadzhijskoj SSR, 1960, pp. 133-137.
2. Tolstov S. P. Drevnij Horezm [Ancient Horesm]. Moscow, Izd-vo MGU, 1948, 450 p.
3. Zhdanko T. A. Oчерки istoricheskoi jetnografii karakalpakov [Essays on the historical ethnography of the Karakalpaks]. Moscow, Izd-vo AN SSSR, 1950, 267 p.
4. Esbergenov H., Hoshnijazov Zh. Jetnograficheskie motivy v karakalpakskom fol’klore [Ethnographic motifs in the Karakalpak folklore]. Tashkent, Nauka, 1988, 155 p.
5. Esbergenov H. Genezis nekotoryh sjuzhetov karakalpakskoj versii “Alpamys” [Genesis of some plots of the Karakalpak version of “Alpamys”]. In: Vestnik KKOANRUz [Bulletin of KKOANRUz]. Nukus, 2000. No. 3, pp. 71-74.
6. Kamalova R. Social’no-nravstvennye aspekty v tradicionnoj svad’be karakalpakov [Social and moral aspects in the traditional Karakalpak wedding]. In: Vestnik KKOANRUz [Bulletin of KKOANRUz]. Nukus, 1996. No. 2, pp. 64-67.
7. Hoshnijazov Zh. Karakalpakskij geroicheskij jepos “Alpamys”. Opyt istoriko-fol’klornogo issledovaniya [Karakalpak heroic epic “Alpamys”. Experience of historical and folklore research]. Nukus, Znanie, 1992, 320 p. (In Karakalpak lang.)
8. Davkaraev N. Oчерki po istorii dorevoljucionnoj karakalpakskoj literatury [Essays on the history of pre-revolutionary Karakalpak literature]. Tashkent, Nauka, 1959, 325 p.
9. Sagitov I. T. Karakalpakskij geroicheskij epos [Karakalpak heroic epic]. Tashkent, Nauka, 1962, 368 p. (In Karakalpak lang.)
10. Aimbetov K. Narodnaja mudrost’ [National wisdom]. Nukus, Karakalpakstan, 1968, 488 p. (In Karakalpak lang.)

11. Maksetov K. O sozdanii i razvitii Karakalpakskogo narodnogo eposa [On the creation and development of the Karakalpak national epic]. In: Voprosy sovetskoj tyurkologii [Issues of Soviet Turkology]. Ashhabad, Izd-vo AN Turkmensoj SSR, 1985, pp. 71-75.
12. Bahadyrova S. "Kniga moego deda Korkuta", "Koblan", "Edige" i mysli o sovremennoj literature ["The book of my grandfather Corkut", "Coblan", "Edige" and thoughts about contemporary literature]. Nukus, Karakalpakstan, 1992, 230 p. (In Karakalpak lang.).
13. Allambergenov K. Karakalpakskij geroicheskij epos "Edige" [Karakalpak heroic epic "Edige"]. Nukus, Znanie, 1995, 340 p. (In Karakalpak lang.)
14. Klavdij Julian. Raznoobraznye puteshestvija [Diverse Travels]. In: Drevnie avtory o Srednej Azii [Ancient authors about Central Asia]. Tashkent, Nauka, 1940, pp. 23-24.
15. Musina G. Istoriko-tipologicheskij analiz zhenskih obrazov v uzbekskom narodnom jepose [Historical and typological analysis of female images in the Uzbek national epic]: Avtoref. diss... kand. ist. nauk. Tashkent, 1990, 50 p.
16. "Koblan". Epos. Karakalpakskij fol'klor ["Koblan". Epic. Karakalpak folklore]. (Mnogotomnik). Vol. VIII. Nukus, Karakalpakstan, 1981, 385 p. (In Karakalpak lang.)
17. "Gurugly". Epos. Karakalpakskij fol'klor ["Gurugly". Epic. Karakalpak folklore]. (Mnogotomnik). Vol. VI. Nukus, Karakalpakstan, 1986, 284 p. (In Karakalpak lang.)
18. "Er Zijyar". Epos. Karakalpakskij fol'klor ["Er Ziyar". Epic. Karakalpak folklore]. (Mnogotomnik). Vol. XI. Nukus, Karakalpakstan, 1981, 273 p. (In Karakalpak lang.)
19. "Kyz-palvan" Epos. Karakalpakskij fol'klor ["Kyz-pavlan". Epic. Karakalpak folklore]. (Mnogotomnik). Vol. XIX. Nukus, Karakalpakstan, 1989, 363 p. (In Karakalpak lang.)
20. "Karaman". Epos. Karakalpakskij fol'klor ["Karaman". Epic. Karakalpak folklore]. (Mnogotomnik). Vol. XIX. Nukus, Karakalpakstan, 1989, 420 p. (In Karakalpak lang.)
21. Kniga moego deda Korkuta [The book of my grandfather Corkuta] / Per. V. V. Bartol'da. Moscow-Leningrad, Izd-vo AN SSSR, 1962, 580 p.
22. Margulan Je. Shohan i Manas [Shohan and Manas]. Almaty, Pisatel', 1971, 348 p. (In Kazakh lang.)
23. Kydyrbaeva R. Z. Genezis eposa "Manas" [Genesis of the epic "Manas"]. Frunze, Nauka, 1980, 320 p.
24. Zhirmunskij V. M., Zarifov H. T. Uzbekskij narodnyj geroicheskij epos [Uzbek national heroic epic]. Moscow, GIHL, 1947, 377 p.
25. Kosven M. O. Amazonki. Istorija legendy [The Amazon. History of the legend]. In: Sovetskaja jetnografija [Soviet ethnography]. Moscow, 1974. No. 1-3, pp. 117-122.
26. "Edige". Karakalpakskij narodnyj epos. (Variant Erpolat zhirau) ["Edige". Karakalpak national epic. (Variant by zhirau Erpolat)]. Nukus, Karakalpakstan, 1990, 285 p.
27. Zhirmunskij V. M. Tjurkskij geroicheskij epos [Turkic heroic epic]. Leningrad, Nauka, 1974, 381 p.
28. Meletinskij E. M. Vvedenie v istoricheskiju pojetiku eposa i romana [Introduction to the historical poetics of the epic and novel]. Moscow, Nauka, 1986, 320 p.



DOI 10.25587/SVFU.2017.4.8696

УДК 398.22(=512.157)

398.22(=512.151)

Ю. П. Борисов

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

ФОРМЫ ПАРАЛЛЕЛИЗМА В ЯКУТСКОМ ОЛОНХО «МОГУЧИЙ ЭР СОГОТОХ» В. О. КАРАТАЕВА И ХАКАССКОМ ЭПОСЕ «АЙ-ХУУЧИН» П. В. КУРБИЖЕКОВА

Аннотация. Актуальность данной статьи заключается в том, что ранее при сравнительных исследованиях якутского олонхо с хакасским эпосом в основном рассматривались только соответствия в композиции и сюжете, а минимальные структурные единицы эпического текста – ритмико-синтаксические параллелизмы специальному исследованию не подвергались.

Целью статьи является выявление, описание и сравнение ритмико-синтаксических параллелизмов в якутском олонхо и хакасском эпосе посредством структурно-семантического анализа.

В статье анализируются ритмико-синтаксические параллелизмы из якутского олонхо «Могучий Эр Соготох» В. О. Каратаева и хакасского эпоса «Ай-Хуучин» П. В. Курбижекова посредством структурно-семантического анализа, основанного на методе моделирования. Из сравниваемых эпических текстов выявлено соответствие в 25 ритмико-синтаксических параллелизмах, что составляет 4,6% от всех параллелизмов в якутском эпическом тексте. Из них в качестве примеров выбраны наиболее типичные для большинства олонхо конструкции параллелизмов, структурные модели которых представлены отдельно и описаны на основе Лейпцигской системы глоссирования.

В результате анализа установлено, что в сравниваемых эпических текстах совпадают основные способы образования ритмико-синтаксического параллелизма, т. е. как в якутском олонхо, так и в хакасском *алыптых ныхах* параллелизмы образуются дословным повторением лексических единиц и словосочетаний, образующих ядро или матрицу параллелизма. Остальные члены, выраженные синонимами или контекстными синонимами, подбираются сказителями исходя из лексико-семантического поля параллелизма на основе аллитерации.

В рассматриваемых эпосах в некоторых случаях совпадает полностью семантическая нагрузка ритмико-синтаксических параллелизмов: благопожелания на дорогу, картина мира, говорящая лошадь, богатырское сражение, окончательная победа над врагом. Кроме того, в некоторых из них совпадает и структурное оформление. Вероятно, в этих примерах содержатся реликты архаического эпоса, и вследствие этого параллелизм в обоих эпосах передается почти без изменений. Предполагается, что в глубокой древности, когда предки якутов проживали по соседству с хакасским народом, велись активные двусторонние контакты, в результате чего произошли взаимопроникновения, о которых свидетельствуют совпадающие ритмико-синтаксические параллелизмы в сравниваемых эпосах.

Ключевые слова: эпос, олонхо, *алыптых ныхах*, ритмико-синтаксический параллелизм, ядро параллелизма, матрица параллелизма, лексико-семантическое поле параллелизма, двучленный параллелизм, эпическая формула, эпическая тирада, дословное повторение, синонимы, контекстные синонимы.

Благодарности: Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 15-04-00496 (а).

БОРИСОВ Юрий Петрович – зав. сектором «Эпическое наследие и современность» Научно-исследовательского института Олонхо Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова, Якутск, Россия.

E-mail: olonhoman@mail.ru

BORISOV Yury Petrovich – Head of sector “Epic heritage and modernity” of Scientific Research Institute of Olonkho, North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia.

E-mail: olonhoman@mail.ru

Yu. P. Borisov

**Forms of parallelism in the Yakut olonkho “Modun Er Sogotokh”
by V. O. Karataev and the Khakass epic “Ai-Khuuchin”
by P. V. Kurbizhekov**

Abstract. The novelty of the article is that earlier, the comparative studies of the Yakut olonkho with the Khakass epic considered only similarities in the composition and the plot, and the minimal structural units of the epic text, such as rhythmic syntax parallelisms, were not studied specifically.

The aim of the article is to identify, describe and compare the rhythmic syntax parallelisms in the Yakut olonkho and Khakass epic through structural and semantic analysis.

The article analyzes rhythmic syntax parallelisms of the Yakut olonkho “Modun Er Sogotokh” by V. O. Karataev and the Khakass epic “Ai-Khuuchin” by P. V. Kurbizhekov by means of a structural and semantic analysis based on the method of modeling. The comparison of the epic texts revealed a similarity in 25 rhythmic syntax parallelisms, which makes 4.6% of all parallels in the Yakut epic text. Of these, the most typical for most Olonkho constructs of parallelisms are chosen as examples the structural models, which are presented separately and described on the basis of the Leipzig glossing system.

As a result of the analysis it is established that in the compared epic texts, the main ways of forming rhythmic syntax parallelisms coincide, i. e. both in the Yakut olonkho and in the Khakass *alyptakh nymakh*, parallelisms are formed by the literal repetition of lexical units and word combinations that form the core or matrix of parallelism. The rest of the terms expressed by synonyms or context synonyms are selected by the narrators based on the lexical-semantic field of parallelism based on alliteration.

In the epics in question, in some cases the semantic load of rhythmic syntax parallelisms coincides completely: well-being for the road, a picture of the world, a talking horse, a heroic battle, a final victory over the enemy. In addition, in some of them, the structure also coincides. Probably, these examples contain relics of the archaic epic, and as a result, parallelism in both epics has been transmitted almost unchanged. It is assumed that in the extreme antiquity, when the ancestors of the Yakut people lived close to the Khakass people, active bilateral contacts were conducted, resulting in interpenetrations, which is evidenced by coinciding rhythmic syntax parallelisms in the compared epics.

Keywords: epic, olonkho, *alyptakh nymakh*, rhythmic syntax parallelism, core of parallelism, matrix of parallelism, lexical-semantic field, binominal parallelism, epic formula, epic tirade, literal repetition, synonyms, context synonyms.

Acknowledgements: The research is financially supported by the Russian Foundation for Fundamental Research, project No. 15-04-00496 (a).

Введение

Актуальность данной статьи заключается в том, что ранее при сравнительных исследованиях якутского олонхо с хакасским эпосом рассматривались только соответствия в композиции и сюжете, а минимальные структурные единицы эпического текста – ритмико-синтаксические параллелизмы специальному исследованию не подвергались. Подтверждение данной мысли находим в словах В. М. Жирмунского: «Для восстановления многовековой истории произведения народного эпического творчества, сохранившегося в богатой и древней устно-поэтической традиции, и для научного анализа отложившихся в нем наслоений народов и веков необходимо сравнительно-историческое изучение всех его вариантов и версий как различных “ответвлений” эпического сказания» [1, с. 206].

О необходимости подобных исследований писал и Р. О. Якобсон: «Глубокий структурный анализ функций параллелизма в фольклоре различных тюркских народов является для языкознания насущной задачей. Как схождения, так и расхождения в ней должны быть выявлены посредством глубокого сравнительно-сопоставительного изучения региональных вариантов» [2, с. 104].

Целью данной статьи является выявление, описание и сравнение ритмико-синтаксических параллелизмов в якутском олонхо и хакасском эпосе посредством структурно-семантического анализа.

Ритмико-синтаксический параллелизм издавна интересует как зарубежных (А. Б. Лорда, Р. О. Якобсона, К. Райхла), так и отечественных исследователей (А. Н. Веселовского, В. М. Жирмунского, Е. М. Мелетинского) и др. В якутском языкознании проблема параллелизма начала изучаться сравнительно недавно (Е. И. Убрятова, П. А. Слепцов, Н. В. Покатилова, Л. В. Роббек) и требует специальных исследований, направленных на выявление ее особенностей как в системе якутского олонхо, так и в сравнительном аспекте с другими тюрко-монгольскими эпосами.

Карл Райхл, исследовав параллелизмы в каракалпакском, узбекском, казахском и киргизском эпосах, приходит к выводу о том, что: «Рассматривая формульный характер тюркского устного эпоса, мы наблюдаем тесную связь между метром и синтаксической структурой, с одной стороны, и синтаксическими моделями и параллелизмом – с другой» [4, с. 167]. Данное заключение, на наш взгляд, применимо и к якутскому олонхо. Из чего становится известно, что параллелизм является одним из интегрирующих структурных единиц для всех тюркских эпосов.

Об общности якутского и хакасского эпосов

Исходя из сравнительно одинакового объема текста и наличия академического перевода на русском языке, для анализа привлечены тексты якутского олонхо «Могучий Эр Соготох» олонхосута В. О. Каратаева (состоящий из 6377 поэтических строк) и хакасский эпос *алыптых нымах* «Ай-Хуучин» сказителя П. В. Курбижекова (имеющий 8059 поэтических строк).

Впервые в эпосоведении сюжеты хакасских эпосов («Алтын Арыг», «Кюн Тенгис на себреброкрылом сивом коне», «Хан Хырчотой», «Немой Хан Мирген») в сравнительном плане с якутскими олонхо исследовал И. В. Пухов. Исследователь утверждает, что со времени совместной жизни якутов с алтае-саянскими народами миновало много времени, и что эпическое творчество их прошло большой путь, развиваясь самостоятельно: «В подавляющем большинстве произведений героического эпоса этих народов мы видим лишь сходство в деталях, в отдельных мотивах, а не в целом. Когда якуты общались с алтае-саянскими народами, эпос и тех, и других носил иной характер, чем в настоящее время. Поэтому трудно было бы ожидать какого-то исключительного сходства их эпоса. Тем поразительнее то обстоятельство, что отдельные произведения героического эпоса алтае-саянских народов схожи с якутским героическим эпосом олонхо не в каких-нибудь частностях и деталях, а почти полностью: в стиле, композиции, в трактовке образов» [11, с. 160].

По мнению Н. В. Емельянова и В. В. Илларионова, олонхо «Могучий Эр Соготох» В. О. Каратаева по названию, тематике и развитию сюжета относится к группе олонхо о богатырях-родоначальниках племени *ураангхай саха*. Они отмечают, что олонхо с главным героем Эр Соготох является одним из самых распространенных эпосов олонхо повсюду, где живут якуты. Главная сюжетная тема этих олонхо отвечает на вопросы: откуда произошел человек Среднего мира, кто такие первопредки племени *ураангхай саха* и как они жили. Схема сюжетного развития олонхо, по мнению исследователей, строится в основном последовательными эпическими мотивами, которые и составляют стройную структуру эпического повествования [12, с. 25].

Как пишут эпосоведы, олонхо В. О. Каратаева по содержанию и развитию сюжета представляет вилюйскую версию сказаний о родоначальниках племени *ураангхай саха*. Автором данного текста является яркий представитель поколения современных олонхосутов: «Учитель В. О. Каратаева Т. П. Гоголев (1897-1984) воспринял это олонхо от сказителей XIX в. А те сказители, видимо, продолжали традицию своих предшественников» [12, с. 33].

Текст олонхо В. О. Каратаева «Могучий Эр Соготох» был записан в 1982 г. В. В. Илларионовым в максимально приближенных к традиционной обстановке сказывания олонхо в период его активного устного бытования. При этом, как отмечают исследователи, в отличие от исполнения 1975 г. в 1982 г. В. О. Каратаев свое олонхо дополнил целым сюжетным звеном, где описывается внебрачный сын Могучего Эр Соготоха, рожденный от женщины-*абаасы* [13, с. 151].

Т. В. Илларионова, исследовав разновременные записи рассматриваемого олонхо, приходит к выводу, что композиция сказания «Могучий Эр Соготох» укладывается в традиционную

схему строения якутского олонхо. Предполагается, что: «Сопоставление мотивов трех разновременных записей олонхо В. О. Каратаева свидетельствует о том, что олонхосут при каждом исполнении придерживался одной и той же последовательности развития событий, составляющих сюжет олонхо, его сказания имели традиционную композицию, автор в основном твердо помнил имена персонажей и их взаимоотношения. Ввод дополнительных мотивов был необходим для прояснения композиционных звеньев, либо для восполнения содержательной ткани произведения» [14, с. 83].

В отечественном эпосоведении хакасский эпос более подробно изучила В. Е. Майногашева. Исследователь об исполнителе эпоса «Ай-Хуучин» П. В. Курбижекове пишет: «Выдающийся хакасский сказитель П. В. Курбижеков, ушедший из жизни в возрасте 56 лет, знал и исполнял более ста богатырских поэм, т. е. практически владел большей частью репертуара кызыльской этнографической группы хакаского населения» [15, с. 169].

В. Е. Майногашева устанавливает, что одним из отличительных признаков хакаского эпического стиля является обилие повторов типа описаний-клише, характеризующихся высокой поэтичностью и образностью: «Это как бы целые блоки большого или меньшего размера, созданные и отшлифованные многими поколениями сказителей. Такие клише тяготеют к устойчивым стилистическим формулам и с незначительной вариативностью повторяются в повествовании при раскрытии “общих мест” действия» [16, с. 525]. По ее мнению, в умении сказителя широко использовать традиционные эпические клише, вносить в них элементы варьирования проявляется высокое мастерство импровизации. Многократная повторяемость устойчивых формул-клише в ходе повествования создает видимость статичности эпического повествования, которое отличается внутренней динамикой развития действий [16, с. 525].

В. Е. Майногашева также утверждает, что «типологически сходные элементы, характерные хакаскому героическому эпосу, можно обнаружить в якутском олонхо, в несколько меньшей мере и в бурятском улигере» [17, с. 13]. Исследователь также устанавливает, что в целом стиховая структура *алыптых ныхаха*, как и якутского олонхо, состоит из тирад, каждая из которых имеет смысловую законченность [17, с. 46].

Вслед за ней Н. С. Чистобаева устанавливает, что в ходе развития эпической традиции у хакасов сложился достаточно разработанный фонд «общих мест», которым активно пользовались эпические певцы. По ее мнению, функционально-семантическая направленность типических или «общих мест» остается неизменной в разных сказаниях, при этом в каждом сказании используется не весь набор типических мест, а только те, которые подходят к какому-либо конкретному сюжету [18, с. 16].

В свою очередь Н. Н. Ефремов о якутских эпических формулах пишет: «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» [19, с. 67]. Исследователь ритмико-синтаксический параллелизм рассматривает как параллелистическая конструкция, которая является единицей в составной части эпических формул.

Тем самым становится очевидно, что в обоих рассматриваемых эпосах основную организующую функцию выполняют ритмико-синтаксические параллелизмы, которые являются основой для эпических формул и типических мест, что представляется основанием для их сравнительного анализа.

Ритмико-синтаксический параллелизм в якутском олонхо и хакасском эпосе: сравнительный аспект

В результате проведенного лингвистического анализа установлено, что в составе якутского олонхо «Могучий Эр Соготох» имеется 535 ритмико-синтаксических параллелизмов, а в тексте хакаского *алыптых ныхаха* «Ай-Хуучин» содержится 435 единиц ритмико-синтаксического параллелизма. Из них, учитывая параллелизмы, варьирующиеся несколько раз, наблюдается соответствие в 25 примерах, что составляет 4,6% в якутском олонхо и 5,7% в хакасском эпосе.

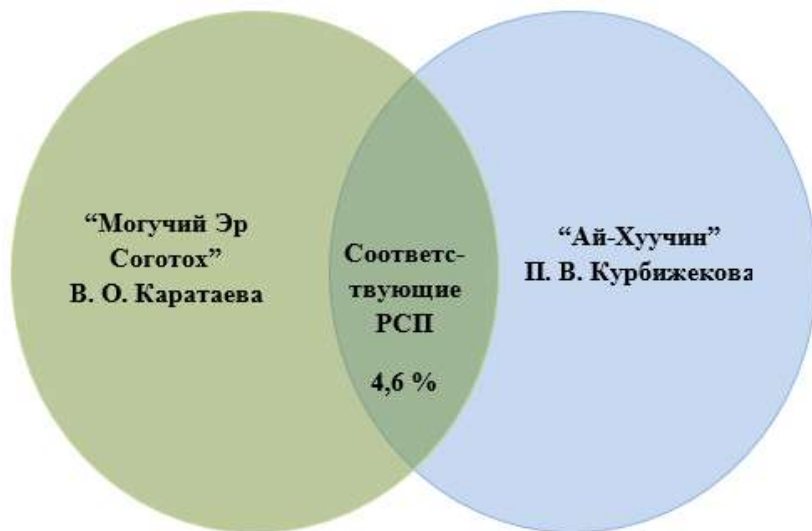


Рис. 1. Соответствия ритмико-синтаксических параллелизмов в якутском олонхо и хакасском эпосе

Для обозначения структурных моделей ритмико-синтаксических параллелизмов (далее РСП) использована унифицированная система условных сокращений, базирующаяся на Лейпцигских правилах глоссирования, предложенная Г. Г. Торотовым [20, с. 363]. Рассмотрим соответствующие примеры параллелизма в якутском и хакасском эпосах. Параллелизмы, описывающие эпическое время:

1. РСП со структурной моделью ADJ + POSS + ADJ + POSS + ADV + ADJ + ADV:

Былыргы **дьылым**
 Быстар мындаатын
 Быдан ыныраа **өттүгэр**,
 Урукку **дьылым**
 Охсуһуулаах уорбатын
 Отой анараа **өттүгэр**,
 Ааспыт **дьылым**
 Анысканнаах айдааннаах күнүн
 Адьас анараа **таһаатыгар**,
 Куоппут **дьылым**
 Кудулуһаннаах кудан өлүү уорбатын
 Куоһаралаах **хонноһор** [12, с. 76].

За дальней далью
 Конечной вершины
 Древних моих лет,
 Далеко по ту сторону
 Хребта бранных
 Давних моих лет,
 Далеко за гранью
 Буйных суетных дней
 Канувших моих лет,
 За чередой
 Гибельных хребтов
 Убежавших моих лет [12, с. 77].

2. РСП со структурной моделью N + ADV + ADJ + ADV + N + N + N + PCP + N + V + N + ADJ + N + V:

Чир пастап пүткөн соонда
 Чис-пагырлар табыл турган тус **полган**,
 Азырлап аххан суғлары,
Атыгып киліп, аххлапчададыр.
 Ах тиректің салаалары
 Узуннаан өслеп парған син **полган**,
Атыгып киліп, Ханым талай,
 Абыдылып **киліп**, ахчададыр...
 [17, с. 62].

После того как впервые земля сотворилась,
 Было время, когда находили куски красной
 меди,
 [А] быстрые реки, рукавами разлившись,
 [По камням] попрыгивая, текли.
 Это было тогда, когда ветви белого тополя
 Длиннющими выросли,
 [А великая река] Ханым-талай текла,
 То прыгая, то покачиваясь... [17, с. 63].

Как видно из примеров, описание эпического времени в рассматриваемых эпосах семантически и структурно совпадает только частично. Однако полностью совпадают способы образования параллелизма. Так, в якутском примере параллелизм образуется дословным повторением лексической единицы *дьылым* ‘мой год’, который является ядром параллелизма и носит его основную семантику (указывает на эпическое время), а также дословным повторением локативной леммы *эттүгэр* ‘со стороны’, который является соединительным элементом первых двух членов и носит обязательный характер. При этом дословно повторяющиеся слова расположены в каждом члене параллелизма в равных отдалениях, что образует своеобразную матрицу, на которую накладываются лексические составляющие. А в примере из хакасского эпоса параллелизм образован также приемом дословного повторения лексической единицы *полган* ‘было’ и словосочетания *атыгып килп* ‘бежать, течь’, которые образуют матрицу параллелизма. Между тем, если в первом члене дословно повторяющиеся элементы передаются с определенным порядком, то во втором члене параллелизма компоненты параллельного члена менее подвержены строгому порядку слов.

В рассматриваемых эпосах совпадают благословения, сопровождающие богатыря на дальний путь, выражаемые эпическими тирадами:

1. РСП со смешанной структурной моделью N + POSS / ADV + POSS + PART + V / ADJ + V / ADJ + ADJ + V:

Оболоотор обокойум,
Бүөбэйдээтэр бүөбэйим,
Илин атабын
Ибирэ суох буоллун,
Кэлин атабын
Кэбирэ суох буоллунууй,
Саалаахтан самнаайабын,
Охтоохтон охтоойобун,
Сыты тыллаах сынтарыйдын,
Хара харахтаах халбарыйдын...

[12, с. 112].

Родимое мое дитя,
Взлеянное мое чадо,
Пусть ноги твои впереди себя
Никаких преград не встречают,
Пусть ноги твои позади себя
Никаких помех не ведают,
От имеющих оружие – не погибни,
От имеющих луки – не пропади,
Пусть имеющий злой язык – не осилит,
Пусть имеющий дурной глаз – отвернется...

[12, с. 113].

2. РСП со смешанной структурной моделью N + N + ADJ + N + PCP / ADJ + N + PCP:

Ай Хуучын иркем,
Тоозылбастаг астыг полыңар!
Иркем-кинчём Ай Хуучын,
Түгөнместег күстүг полыңар!
Ээннүг-чаксаа пастырбанар!
Ирлик айнаа алдыртпанар!
Иргектиге сиртетпеңер!
Аархы айнаа чиндирбенер!

[17, с. 188]

Милая моя Ай-Хуучин,
Пусть не кончается еда у вас!
Милая моя, ягненок мой Ай-Хуучин,
Пусть не иссякнут ваши силы!
Широкоплечему не поддавайтесь!
Ирлику-айна не уступайте!
Ловкому не давайте себя перещелкать!
Потустороннему айна не давайте себя победить!

[17, с. 189]

В данном случае эпические тирады благословения на дальнюю дорогу строятся посредством подбора соответствующих ритмико-синтаксических параллелизмов. Их семантическая нагрузка является почти одинаковой, т. е. представляет собой благопожелания главному герою – богатырю.

Эпическая тирада олонхо состоит из четырех параллелизмов, в котором первый член образован подбором повторяющихся синонимических вариантов: *оҕом* / *бүөбэйим* ‘дитя / дитя’; второй член образован приемом противопоставления: *илин* / *кэлин* ‘передний / задний’ и чередованием дословно повторяющегося словосочетания, являющегося сказуемым: *суох буоллун* / *суох буоллунууй* ‘пусть не будет’; третий член образован сочетанием контекстных синонимов: *саалаах* / *охтоох* ‘имеющий оружие / имеющий лук’, и контекстных сказуемых: *самнаайабын* / *охтоойобун* ‘не сдавайся / не падай’; а четвертый член образован сочетанием контекстных

синонимических словосочетаний: *сытыы тыллаах / хара харахтаах* ‘имеющий острый язык / имеющий черные глаза’, и глагольных лексических единиц, являющихся сказуемыми: *сынта-рыйдын / халбарыйдын* ‘пусть падет / пусть отодвинется’.

Хакасская эпическая тирада состоит из двух ритмико-синтаксических параллелизмов, где первый член образован также дословным повторением лексем: *иркем / иркем-кинцем* ‘дитя мое / дорогой мой’, и дословно повторяющимися глагольными лексическими единицами: *полюңар / полюңар* ‘пусть будет’; второй элемент также построен чередованием контекстуальных синонимов: *Ирлик айнаа / аархы айнаа* ‘Ирлик – царь нижнего мира / далекие чудовища’. В отличие от якутского примера здесь отсутствует антонимическое противопоставление.

В тексте эпоса «Ай-Хуучин», как и в олонхо «Могучий Эр Соготох» параллелизмы, образованные антонимическим противопоставлением, встречаются довольно часто:

1. РСП со структурной моделью ADV + N + CONV + PCP + PART:

Үөһээттэн үргүөр буолан	Став сквозняком,
Үргүйбэттэрэ буолуоҕа ,	Сверху холодом веять не будет же,
Алларааттан атара буолан	Став острой,
Күөрэйбэттэрэ буолуоҕа [12, с. 188].	Снизу вынырнуть не посмеют же [12, с. 189].

2. РСП со структурной моделью ADV + N + PCP:

Алтынаң хурт сүрбөсөөн,	Чтобы снизу черви не заползали,
Үстүңөң тан тартпаслаан [17, с. 320].	Чтобы сверху ветер не задувал [17, с. 321].

Здесь в обоих примерах основным способом образования параллелизма является аналитическое противопоставление. В якутском примере противопоставляются локативные антонимические лексические единицы: *үөһээттэн / алларааттан* ‘сверху / снизу’, которые являются ядром параллелизма, а остальные элементы параллелизма передаются дословно повторяющимися лексемами и контекстными синонимами, подобранными законом аллитерации. В хакасском примере противопоставляются локативные антонимические лексические единицы: *алтынаң / үстүңөң* ‘снизу / сверху’, и также являются ядром параллелизма, как и в олонхо, а остальные компоненты параллелизма выражены контекстными синонимами.

Посредством аналитического противопоставления эпическое повествование в обоих эпосах описывает объемный рисунок картины мира, где кроме Среднего мира имеются как Верхний, так и Нижний миры. В данных примерах наблюдается абсолютная семантическая схожесть ритмико-синтаксических параллелизмов. Здесь следует отметить, что подобные ритмико-синтаксические параллелизмы в той или иной вариации содержатся почти во всех текстах олонхо.

Весьма примечательно то, что как в якутском эпосе, так и в хакасском существуют образы богатырских коней, которые умеют говорить на человеческом языке:

1. РСП со структурной моделью ADV + ADJ:

Киһилии кэпсэллээх,	И по-человечески молвил,
Сахалыы саналаах [12, с. 114].	По-якутски заговорил [12, с. 115].

2. РСП со структурной моделью N + POSS + CONV:

Kizi үнінең үнненіп,	Человеческим голосом заговорил,
Kizi тілінең тілленібіскен [17, с. 338].	Человеческим языком так сказал [17, с. 339].

В якутском олонхо ядро двучленного параллелизма образуется синонимами: *куһу / саха* ‘человек / якут’ (в эпическом языке олонхо являются абсолютными синонимами), на периферии которого подобраны на основе аллитерации лексические единицы: *кэпсэл / сана* ‘разговор / речь’. А в хакасском *алыптых ныхахе* двучленный параллелизм образован дословным повторением ядра параллелизма, выраженного лексической единицей *kizi* ‘человек’, на основе которого

подобраны дословно повторяющиеся лексемы: *үн / тіл* ‘голос / язык’. Структурное оформление и семантическая нагрузка сравниваемых параллелизмов совпадают полностью.

В сопоставляемых текстах совпадают по семантике параллелизмы, описывающие схватку богатыря – защитника племени со злыми чудовищами:

1. РСП со структурной моделью N + N + PCP + V:

Солуурчах этинэн	Куски мяса величиной с горшок
Сууларсыбытынан бардылар ,	Друг у друга вырывать стали,
Күөс этинэн	Комья мяса величиной с котел
Көнүрүспүтүнэн киирсэн бардылар ...	Друг у друга отдирать стали...
[12, с. 194].	[12, с. 195].

2. РСП со структурной моделью PCP + ADV + N + N + CONV:

Хапхан чирдең Хан Мирген	В том месте, где схватит Хан-Мирген,
Харбах ал турадыр,	Клок [мяса] отхватит,
Тутхан чирдең Хан Мирген	В том месте, где ухватит Хан-Мирген,
Тудымнап үзе тутхан [17, с. 130].	Кусок [мяса] вырвет [17, с. 131].

Здесь приведены двучленные параллелизмы, в которых в каждом из двух компонентов содержатся по два дословно повторяющихся элемента, образующих матрицу параллелизма. Например, в якутском дословно повторяются лексическая единица *этинэн* ‘мясом’ и глагол, являющийся сказуемым *бардылар* ‘начали’, а в хакасском примере дословно повторяются лексемы *чир* ‘место’ и имени богатыря Хан Мирген. А остальные элементы выражены контекстными синонимами. Например, в олонхо: *солуурчах / күөс* ‘ведерочко / котел’, *сууларсыбытынан / көнүрүспүтүнэн* ‘валить друг друга / рассекать друг друга’, а в хакасском эпосе: *хапхан / тутхан* ‘хватать / схватить’, *харбах / тудымнап* ‘горсть / кусок’, *ал турадыр / үзе тутхан* ‘вырывать место / хватать за место’. В хакасском примере точно не указывается именно что вырывается, то, что вырывается кусок мяса из тела богатыря, становится понятно только из контекста параллелизма.

В якутском олонхо и в хакасском *алыптых ныхмах* при описании сражения богатырей используются близкие по семантике и структуре параллелизмы. Например:

1. РСП со структурной моделью ADJ + POSS + CONV:

Кырбас эппитин кыратыспакка,	И куска мяса не выдрал,
Халын тириибитин хайытыспакка,	Толстой кожи пропороть не сумел,
Чэгийэн эппитин сэймэкэтэспэккэ,	Уязвимого места не отыскал,
Өлөр үөспүтүн булусупаккабын...	Крепкого тела не искромсал...
[12, с. 336].	[12, с. 337].

2. РСП со структурной моделью N + ADJ + N + ADV + NUM + POSS + CONV + PCP:

Хан поэрах, ат күлүгі,	Кроваво-рыжий, храбрый из коней,
Пир чирин үзе саптырбаан,	Ни кусочка [от тела] отсечь не дал,
Хан Мирген, ир чаксы,	Хан-Мирген, достойнейший из мужей,
Пир чирин кизе саптырбаан...	Ни кусочка [от тела] отрезать не дал...
[17, с. 242].	[17, с. 245].

Здесь оба параллелизма являются двучленными и образованы способом чередования дословного повтора. Например, в олонхо дословно повторяется ядро параллелизма, выраженное лексической единицей *эппитин* ‘мясо наше’, а в хакасском *алыптых ныхмах* дословно повторяются словосочетание *пир чирин* ‘одно место’ и сказуемое *саптырбаан* ‘отсечь’, которые

образуют устойчивую матрицу параллелизма. А остальные компоненты в примерах выражены контекстными синонимами.

В обоих примерах подразумевается факт отсечения какой-либо части или места от тела, в самом деле, такого действия не происходит. Тем самым доминанта параллелизма появляется из контекста, хотя семантическая нагрузка от этого не меняется и описывается гиперболичное, ужасающее слушателей описание богатырской борьбы.

Имеются примеры, полностью совпадающие структурным оформлением и семантической нагрузкой:

1. PCП со структурной моделью POSS + CONV + V:

<u>Кулгун</u> <i>кулэ-кулэ</i> буккуйуоѳум,	Золу твою, смеясь, перемешаю,
<u>Көмөргүн</u> <i>үөрэ-үөрэ</i> таптайыаѳым...	Пепел твой, радуясь, [ладонью]
[12, с. 352].	прихлопну... [12, с. 353].

2. PCП со структурной моделью N + POSS + V:

Тас очыгын талап килерге ,	Каменный ее очаг хотим сломать,
Талганныг <u>күлүн</u> тоолат килерге ...	Ее золу- <i>талкан</i> развеять...
[17, с. 120].	[17, с. 121].

В якутских олонхо подобные параллелизмы встречаются очень часто и содержатся почти во всех текстах олонхо, обозначают окончательное и бесповоротное уничтожение врага, когда тот поверженный уже никогда не сможет возвратиться с возмездием. Такая конструкция встречается в речи персонажей эпоса, как правило, перед эпическим сражением богатырей. Такое же понятие существует и в хакасском эпосе.

В якутском варианте параллелизм строится посредством подбора синонимических лексем на основе аллитерации: *кул / көмөр* 'зола / пепел', *кулэ-кулэ / үөрэ-үөрэ* 'смеясь / улыбаясь', а также контекстными синонимами, передающимися глагольными сказуемыми: *буккуйуоѳум / таптайыаѳым* 'смешаю / прихлопну ладонью'. В хакасском варианте параллелизм тоже образуется на основе контекстных синонимов: *тас очыгын / талганныг күлүн* 'каменный очаг / зола-толкан', *талап / тоолат* 'ломать / встряхнуть'. Кроме того, существует дословное повторение лексической единицы, обозначающей будущее время: *килерге / килерге* 'в будущем'.

В сопоставляемых эпосах совпадают параллелизмы, описывающие поведенческий этикет – приветствие и выражение благодарности:

1. PCП со структурной моделью ADJ + POSS + NUM + N + MOD:

Тоноѳостоох бэйэѳэр	От меня тебе, спинной хребет имеющему,
Тоѳус уон бокулуон буоллунууй ,	Девяносто поклонов приношу,
Байѳал диригин саѳа	Равное глубине моря
Махталлаах баһыыба буоллун!	«Спасибо» с благодарностью говорю!
[12, с. 280]	[12, с. 281]

2. PCП со структурной моделью V + V + V + PART + ADJ + PART + N:

“ Изен, изен, изен ме,	«Здравствуй, здравствуй, здравствуй, что ли,
Изеби <i>чох</i> Ай Хуучын!	Могучая Ай-Хуучин!
Миндизе, минди бе,	Поклон же, поклон, что ли,
Пөгими <i>чох</i> Ай Хуучын!”	Бесстрашная Ай-Хуучин!»
[17, с. 264]	[17, с. 265]

Из примеров видно как в якутском олонхо, так и в хакасском эпосе ритмико-синтаксический параллелизм строится способом подбора дословно повторяющихся лексем. При этом в якутском двучленном параллелизме дословно повторяются глаголы-сказуемые, расположенные

в конце каждого члена: *буоллунууй / буоллун* ‘пусть будет’. Кроме того, ядро параллелизма выражено контекстными синонимами, заимствованными из русского языка: *бокулуон / баһыба* ‘поклон / спасибо’, а остальные элементы параллелизма соединены на основе аллитерации.

В хакасском параллелизме также преобладает прием дословного повтора. Однако повторяющиеся лексические единицы расположены рядом друг с другом внутри одного компонента в первом члене: *изен / изен / изен* ‘здравствуй’, во втором члене: *миндизе / минди* ‘поклон’, а параллельные описания Ай-Хуучин передаются контекстными синонимами: *изеби чох / пөгими чох* ‘безбоязненная / бесстрашная’.

Семантическая нагрузка рассмотренных параллелизмов сводится в общее – приветствие другого героя эпоса. В примерах указывается на множественность действия, которое в якутском олонхо выражается числительным *тобус уон* ‘девятью’, а в хакасском эпосе – повторением несколько раз основы лексической единицы, обозначающей приветствие. Пример параллелизма из олонхо более гиперболичен, чем параллелизм из хакасского эпоса.

Рассмотрим еще один интересный пример:

1. PCП со структурной моделью N + ADV + CONV + V:

Арай сир <i>үрдэ</i>	Вдруг над землей
Сиккиэрдэнэн <i>киирэн барбыта</i> ,	Легкий ветер подул,
Дойду <i>үрдэ</i>	Над лоном страны
Холоруктанан <i>киирэн барбыта</i> ...	Завихрился...
[12, с. 238].	[12, с. 239].

2. PCП со структурной моделью N + POST + CONV + N + PCP:

Чил <i>чили</i> чеелігізіп,	Подобно ветру, они неслись,
<i>Чилін-хузурух</i> чайыл <i>килген</i> ,	Гривы и хвосты их развевались,
Хуюн <i>чили</i> хуюрсып,	Подобно вихрю, они кружились,
<i>Хузурух-чилін</i> силбейіп <i>килген</i> ...	Хвосты и гривы их разлетались...
[17, с. 286].	[17, с. 287].

Здесь в обоих примерах двучленный параллелизм строится на основе матриц параллелизма. В примере из олонхо дословно повторяются локативная лексическая единица *үрдэ* ‘верхняя часть’ и словосочетание *киирэн барбыта* ‘начал’, которые образуют матрицу параллелизма, а вариативная часть параллелизма выражена контекстными синонимами: *сир / дойду* ‘земля / страна’, *сиккиэр / холорук* ‘легкий ветер / вихрь’.

А в хакасском примере дословно повторяются лексическая единица *чили* ‘подобно’ и парное слово *чилін-хузурух* ‘грива-хвост’, а также глагольное сказуемое *килген* ‘прийти’ и образуют особо устойчивую матрицу параллелизма, а вариативная часть параллелизма выражена контекстными синонимами, подобными по принципу аллитерации.

В анализируемых эпосах имеются примеры параллелизма, совпадающие только по семантике:

1. PCП со структурной моделью ADJ + N + CONV:

Уохтаах этин дуксуурданан,	Грозными громами ведомый,
Сааллар чабылҕан арчыланан...	Сверкающей молнией сопровождаемый...
[12, с. 188].	[12, с. 189].

2. PCП со структурной моделью ADJ + N + ADV + PRON + PCP:

Хара чирдің үстү	Поверхность великой земли
Прай ыылап парчыдыр,	Вся загудела,
Хан тигірінің паары	Лоно неба-хана
Прай соолап парыбысхан...	Все зашумело...
[17, с. 288].	[17, с. 289].

Схожесть данных двучленных ритмико-синтаксических параллелизмов выявляется из их семантической близости, которая исходит из контекста: описывается гиперболический образ хода богатырского коня, бег которого сопровождается громами и молнией.

Заключение

Таким образом, проанализировав параллелизмы из якутского олонхо и хакасского *алыптых ныхмах*, можно установить, что в них совпадают основные способы образования ритмико-синтаксического параллелизма, т. е. как в якутском олонхо, так и в *алыптых ныхмах* параллелизмы образуются дословным повторением лексических единиц и словосочетаний, образующих ядро или матрицу параллелизма. Остальные члены, а именно синонимы и контекстные синонимы, подбираются сказителями исходя из лексико-семантического поля параллелизма на основе аллитерации.

Благодаря матрице параллелизма в рассматриваемых эпосах, в некоторых случаях, совпадают полностью семантическая нагрузка ритмико-синтаксических параллелизмов, у которых описываются: благопожелания на дорогу, картина мира, говорящая лошадь, богатырское сражение, окончательная победа над врагом. Вероятно, что здесь содержатся реликты архаического эпоса, и вследствие этого параллелизм в обоих эпосах передается почти без изменений. В некоторых примерах совпадает и структурное оформление ритмико-синтаксических параллелизмов.

Если в хакасском эпосе предпочтение отдается параллелизмам двучленным, то в тексте олонхо довольно часто встречаются и трехчленные, и четырехчленные параллелистические конструкции, отсутствующие в хакасском тексте, потому для выражения подобных многочленных параллелизмов в *алыптых ныхмах* применяются двучленные параллелизмы, соединенные единой темой.

В некоторых случаях в сравниваемых параллелизмах имеются лексические соответствия, выраженные одинаковыми лексическими единицами. Тем самым, сравнительный анализ параллелизмов может представлять особый интерес для лексикологов, т. к. ввиду своей архаичности конструкции параллелизма могут содержать в себе древние формы употребления лексических единиц.

Исходя из вышеизложенных фактов, предполагается, что в глубокой древности, когда предки якутов проживали по соседству с хакасским народом, велись активные двусторонние контакты, в результате чего произошли взаимопроникновения, о которых свидетельствуют проанализированные в данной статье ритмико-синтаксические параллелизмы.

Литература

1. Жирмунский В. М. Народный героический эпос. — Л.: Гослитиздат, 1962. — 435 с.
2. Якобсон Р. О. Грамматический параллелизм и его русские аспекты // Работы по поэтике. — М.: Прогресс, 1987. — С. 99-132.
3. Лорд А. Б. Сказитель / Пер. с англ. и коммент. Ю. А. Клейнера и Г. А. Левинтона. — М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1994. — 368 с.
4. Райхл К. Тюркский эпос: традиции, формы, поэтическая структура / Пер. с англ. В. Трейстер под ред. Д. А. Функа. — М.: Вост. лит., 2008. — 383 с.
5. Веселовский А. Н. Психологический параллелизм и его формы в отражениях поэтического стиля // Историческая поэтика. — М.: Высшая школа, 1989. — С. 101-154.
6. Мелетинский Е. М. Избранные статьи. Воспоминания. — М.: РГТУ, 1998. — 576 с.
7. Убрятова Е. И. Исследования по синтаксису якутского языка. Ч. 2. Сложное предложение. — Новосибирск: Наука. СО РАН, 1976. — 378 с.
8. Слепцов П. А. Якутский литературный язык. Формирование и развитие общенациональных норм. — Новосибирск: Наука, 1990. — 227 с.
9. Показилова Н. В. Якутская аллитерационная поэзия (генезис литературного текста). — М.: Айыына, 1999. — 163 с.
10. Роббек Л. В. Функционально-семантические особенности языка олонхо (лексикографический аспект): Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. — М., 2009. — 24 с.
11. Пухов И. В. Героический эпос алтае-саянских народов и якутское олонхо. — Якутск: Изд. ЯФ СО РАН, 2004. — 328 с.

12. Каратаев В. О. Якутский героический эпос «Могучий Эр Соготох». – Новосибирск: Наука. Сибирская издательская фирма РАН, 1996. – 440 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока). (на якутском и русс. яз.)
13. Илларионов В. В. Якутское сказительство и проблемы возрождения олонхо. – Новосибирск: Наука, 2006. – 191 с.
14. Илларионова Т. В. Текстология олонхо «Могучий Эр Соготох»: сравнительный анализ разновременных записей. – Новосибирск: Наука, 2008. – 96 с.
15. Майногашева В. Е. Развитие хакасского эпоса и его поэтика // Фольклорное наследие народов Сибири и Дальнего Востока. – Горно-Алтайск: Горно-Алтайский НИИЯиА, 1986. – С. 169-176.
16. Майногашева В. Е. Хакасский героический эпос «Алтын-Арыг» // Алтын-Арыг. Хакасский героический эпос. – Москва: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1988. – С. 490-534.
17. Курбижеков П. В. Хакасский героический эпос: Ай-Хуучин / [Запись и подгот. текста, пер., вступ. ст., примеч. и коммент., прил. В. Е. Майногашевой]. – Новосибирск: Сибирское издательско-полиграфическое и книготорговое предприятие РАН, 1997. – 479 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 16). (на хакасском и русс. яз.)
18. Чистобаева Н. С. Героический эпос хакасов: Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. – Улан-Удэ, 2007. – 19 с.
19. Ефремов Н. Н. Эпические формулы в тексте якутского героического эпоса олонхо: лингвистический аспект // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова. – Якутск, 2013. Т. 10, № 1. – С. 64-67.
20. Torotoev G., Torotoeva A. Linguistic annotation of grammatical categories of sakha language (on example of noun) // Proceedings of the International Conference “Turkic Languages Processing: TurkLang-2015”. – Kazan: Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan Press, 2015. – С. 363-373. (на англ. яз.)

References

1. Zhirmunskij V. M. Narodnyj geroicheskij jepos [National heroic epic]. Leningrad, Goslitizdat, 1962, 435 p.
2. Jakobson R. O. Grammaticheskij parallelizm i ego russkie aspekty [Grammatical parallelism and its Russian aspects]. In: Raboty po pojetike [Works on poetics]. Moscow, Progress, 1987, pp. 99-132.
3. Lord A. B. Skazitel' [Narrator] / Per. s angl. i komment. Ju. A. Klejnera i G. A. Levintona. Moscow, Izdatel'skaja firma "Vostochnaja literatura" RAN, 1994, 368 p.
4. Rajhl K. Tjurkskij jepos: tradicii, formy, pojeticheskaja struktura [Turkic epic: traditions, forms and poetic structure] / Per. s angl. V. Trejster pod red. D. A. Funka. Moscow, Vost. lit., 2008, 383 p.
5. Veselovskij A. N. Psihologicheskij parallelizm i ego formy v otrazhenijah pojeticheskogo stilja [Psychological parallelism and its forms in reflections of poetic style]. In: Istoricheskaja pojetika [Historical poetics]. Moscow, Vysshaja shkola, 1989, pp. 101-154.
6. Meletinskij E. M. Izbrannye stat'i. Vospominanija [Selected articles. Memories]. Moscow, RGGU, 1998, 576 p.
7. Ubrjatova E. I. Issledovanija po sintaksisu jakutskogo jazyka. Ch. 2. Slozhnoe predlozhenie [Studies on the syntax of the Yakut language. Part 2. Complex proposition]. Novosibirsk, Nauka. SO RAN, 1976, 378 p.
8. Slepcev P. A. Jakutskij literaturnyj jazyk. Formirovanie i razvitie obshhenacional'nyh norm [Yakut Literary Language. Formation and development of national norms]. Novosibirsk, Nauka, 1990, 227 p.
9. Pokatilova N. V. Jakutskaja alliteracionnaja poezija (genezis literaturnogo teksta) [Yakut alliterative poetry (the genesis of the literary text)]. Moscow, Ajyuna, 1999, 163 p.
10. Robbek L. V. Funkcional'no-semanticheckie osobennosti jazyka olonho (leksikograficheskij aspekt) [Functional and semantic features of the Olonkho language (lexicographic aspect)]: Avtoref. diss. ... kand. filol. nauk. Moscow, 2009, 24 p.
11. Puhov I. V. Geroicheskij jepos altae-sajanskijh narodov i jakutskoe olonho [The heroic epic of the Altai-Sayan peoples and the Yakut olonkho]. Yakutsk, Izd. JaF SO RAN, 2004, 328 p.
12. Karataev V. O. Jakutskij geroicheskij jepos "Moguchij Jer Sogotoh" [Yakut heroic epic "Mighty Er Sogotoh"]. Novosibirsk, Nauka. Sibirskaja izdatel'skaja firma RAN, 1996, 440 p. (Pamjatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka [Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East]). (In Yakut and Russ. lang.)

13. Illarionov V. V. Jakutskoe skazitel'stvo i problemy vozrozhdenija olonho [Yakut narration and problems of the revival of olonkho]. Novosibirsk, Nauka, 2006, 191 p.

14. Illarionova T. V. Tekstologija olonho "Moguchij Jer Sogotoh": sravnitel'nyj analiz raznovremennyh zapisej [Textology of the olonkho "Mighty Er Sogotoh": comparative analysis of asynchronical records]. Novosibirsk, Nauka, 2008, 96 p.

15. Majnogasheva V. E. Razvitie hakasskogo jeposa i ego pojetika [Development of the Khakass epic and its poetics]. In: Fol'klornoe nasledie narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka [Folklore heritage of the peoples of Siberia and the Far East]. Gorno-Altajsk, Gorno-Altajskij NIIJaiA, 1986, pp. 169-176.

16. Majnogasheva V. E. Hakasskij geroicheskij jepos "Altyn-Aryg" [Khakass heroic epic "Altyn-Aryg"]. In: Altyn-Aryg. Hakasskij geroicheskij jepos [Altyn-Aryg. Khakass heroic epic]. Moscow, Nauka. Glavnaja redakcija vostochnoj literatury, 1988, pp. 490-534.

17. Kurbizhekov P. V. Hakasskij geroicheskij jepos: Aj-Huuchin [Khakass heroic epic: Ai-Khuchiin] / [Zapis' i podgot. teksta, per., vstup. st., primech. i komment., pril. V. E. Majnogashevoj]. Novosibirsk, Sibirskoe izdatel'sko-poligraficheskoe i knigotorgovoe predpriyatje RAN, 1997, 479 p. (Pamjatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka; T. 16 [Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East; Vol. 16]). (In Khakass and Russ. lang.)

18. Chistobaeva N. S. Geroicheskij jepos hakasov [Heroic epic of the Khakass]: Avtoref. diss. ... kand. filol. nauk. Ulan-Udje, 2007, 19 p.

19. Efremov N. N. Jepicheskie formuly v tekste jakutskogo geroicheskogo jeposa olonho: lingvisticheskij aspekt [Epic formulas in the text of the Yakut heroic epic olonkho: the linguistic aspect]. In: Vestnik Severo-Vostochnogo federal'nogo universiteta imeni M. K. Ammosova [Vestnik of M. K. Ammosov North-Eastern Federal University]. Yakutsk, 2013. Vol. 10, No. 1, pp. 64-67.

20. Torotoev G., Torotoeva A. Linguistic annotation of grammatical categories of sakha language (on example of noun). In: Proceedings of the International Conference "Turkic Languages Processing: TurkLang-2015". Kazan, Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan Press, 2015, pp. 363-373. (In Eng. lang.)



DOI 10.25587/SVFU.2017.4.8697
УДК 398.22(=512.157)

Г. С. Попова

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

КУЛЬТУРА СЛУШАНИЯ ОЛОНХО: НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ К ВОССОЗДАНИЮ

Аннотация. В условиях ревитализации эпической культуры саха актуально рассмотрение со всех сторон данного процесса, и отдельно взятая культура слушания эпоса олонхо выступает в качестве основных ее компонентов наряду с самим сказительством – *олонхолоохун*. Целью работы поставлено следующее: выявить специальные научно-практические подходы к воссозданию культуры слушания якутского эпоса олонхо в современных социокультурных условиях бытования этноса под самоназванием саха. В исследовании используются как философский, феноменологический и онтологический, так и культурфилософский, специальный междисциплинарный культурологический подходы, позволяющие сопоставлять сказителя *олонхохут* с поэтом-импровизатором и философом, а слушателя с целостной личностью, способной творчески осваивать культурную информацию – с использованием соответствующих методов: информационного, структурного, логического, сравнительно-сопоставительного анализов, методов аналитической психологии, обобщения. Обозначены компоненты эпической культуры, разработана новемологическая структура культуры слушания, схема слушания, в итоге всего проделанного предполагается все это внедрить в практику ревитализации олонхо в качестве специальной технологии. В последнем состоит логическое продолжение исследования, также стоит задача разработки модели слушателя. Автор приходит к заключению, что для актуализации локального центра эпоса олонхо необходимо наличие пяти феноменов или системно связанных элементов синергии: эпос *олонхо* как архетипический целостный текст культуры; сказитель *олонхохут* как носитель эпической культуры и субъект культуротворчества; аутентичное сказительство *олонхолоохун* как культуротворческая деятельность; слушатель олонхо как субъект восприятия, потребления и со-творчества продукта эпической культуры; слушание *олонхо истии* как со-творчество и творческое сверхчувственное восприятие произведения высокого народного искусства с сопутствующим катарсисом, мимесисом и анамнесисом посредством трех субстанций внутреннего мира человека *Үс кут* – собственно называемых как *Ийэ кут*, *Буор кут*, *Салгын кут*.

Ключевые слова: эпическая культура, якутский героический эпос Олонхо, ревитализация, текст как целое, архетипический текст олонхо, субъекты эпической культуры, сказитель-олонхосут, слушатель, слушание, культура слушания, компоненты и структура культуры слушания олонхо, воссоздание локальных центров олонхо.

G. S. Popova

Olonkho listening culture: scientific and practical approaches to reviving it

Abstract. In the context of reviving the epic Yakut culture, consideration of all aspects of this process is important, and the separate culture of listening to the epic of olonkho acts as its main component along with the narrative itself. The aim of the work is to find special academic and practical approaches to reviving the culture of listening to the Yakut epic olonkho in the modern socio-cultural conditions of the Yakut ethnos. The study uses both philosophical, phenomenological and ontological, and cultural philosophical, special interdisciplinary

ПОПОВА Галина Семеновна – к. пед. н., доцент каф. культурологии, проф., Институт языков и культуры народов Северо-Востока Российской Федерации Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова, Якутск, Россия.

E-mail: gs.popova@mail.ru

POPOVA Galina Semenovna – Candidate of Pedagogical Sciences, Associate Professor in the Department of Culturology, Institute of Languages and Culture of the Peoples of the North-East of the Russian Federation, North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia.

E-mail: gs.popova@mail.ru

culturological approaches that make it possible to compare the narrator with the improvising poet and philosopher, and the listener with an integral personality capable of creatively mastering cultural information – using appropriate methods: information, logical, comparative analyzes, methods of analytical psychology, generalization. The components of the epic culture are designated, the novelemological structure of the hearing culture is developed, the hearing scheme, it is intended to introduce all this into the practice of revitalizing the olonkho as a special technology. The latter consists of the continuation of the study, and also the task of developing a model of the listener. The author comes to the conclusion that in order to actualize the local center of the olonkho epic it is necessary to have five phenomena or systemically connected elements of synergy: olonkho as an archetypal integral text of culture; the narrator-*olonkhosut* as the bearer of the epic culture and the subject of cultural creation; authentic tales of *olonkholoosun* as a cultural activity; the listener of olonkho as a subject of perception, consumption and co-creation of the product of epic culture; hearing of the truth as co-creation and creative supersensory perception of a work of high folk art with concomitant catharsis, mimesis and anamnesis through the three substances of the inner world of man's *skut* (soul).

Keywords: epic culture, Yakut heroic epic Olonkho, revival, text as a whole, archetypal olonkho text, subjects of epic culture, narrator-olonkhosut, listener, listening, listening culture, components and structure of the olonkho listening culture, recreating local olonkho centers.

Введение

Простого смертного нельзя научить сказывать олонхо, а слушать олонхо можно научить и научиться. Два субъекта культуры обеспечивают существование текста олонхо – сказитель и слушатель. Притом, сказитель является одновременно получателем и передатчиком информации, а первоначальным источником, точнее посланником информации текста олонхо являются Они. Это и Творцы *Айыы* (то же самое, что и творческое начало культуры), и Великие Предки. А публика, выступающая в роли последнего адресата информации, оказывается, лишилась дара слушать и понимать текст олонхо. В существующих публикациях последних лет, хотя в республике идет интенсивная работа по выполнению Целевой Программы возрождения эпоса олонхо, нет подходов к решению проблемы слушания олонхо, такая проблема практически еще не ставится никем из исследователей и практиков, непосредственно работающих с детьми и молодежью [1, 2, 3]. В отечественной же практике разрабатывается проблема слушания как речевого поведения и деятельности, как коммуникативного акта, но эти труды касаются в общем культуры слушания, а также слушания на учебных занятиях в дидактическом аспекте, а не конкретно слушания эпических сказаний как таковых [4, 5, 6, 7].

Таким образом, наблюдается явный разрыв в цепи трансляции эпической информации не только от сказителя к слушателю, но и от поколения к поколению. В условиях ревитализации эпического наследия выявленное противоречие становится актуальной научной проблемой, и мы задаемся целью найти научно-практические подходы к воссозданию культуры слушания якутского эпоса олонхо в современных социокультурных условиях бытования этноса саха. В исследовании используются как философский, онтологический и феноменологический, так и культурфилософский, специальный культурологический подходы, позволяющие сравнить и сопоставлять сказителя с философом, а слушателя с целостной личностью, способной творчески осваивать культурную информацию.

Особенности текста олонхо как художественного произведения

Основатель аналитической психологии К. Г. Юнг выделяет два типа произведений поэтико-художественного творчества: интровертный и экстравертный. Как указывает автор, первая установка отмечена утверждением субъекта с его осознанными замыслами и целями в противовес притязаниям объекта; для экстравертной же установки, наоборот, характерна покорность субъекта перед требованием объекта. В последнем случае произведение само диктует свою форму; то, что автор желал бы добавить от себя, отмечается, а то, что не хочет принимать, возникает наперекор ему... Во всем этом сквозь него пробивается голос его Самости... Субъект не идентичен процессу образотворчества и сознает, что стоит ниже своего произведения или от силы рядом с ним – совсем как подчиненная личность в поле притяжения чужой воли [8, с. 76-77].

Отсюда видно, что эпос олонхо следует относить ко второму типу поэтико-художественного творчества. Действительно, олонхосут является настоящим поэтом, и через него проявляется

дух предков, более того – архетипы коллективного бессознательного всего человечества. Это предположение подтверждают следующие выкладки К. Г. Юнга. В другом месте этого же труда, рассматривая художественное произведение, автор К. Г. Юнг предлагает обозначить первый тип как психологический, а второй – как визионерский. При первом типе творчества происходят переживания переднего плана, которые никогда не раздирают космической завесы, никогда не ломают границы возможного для человека и как раз поэтому, наперекор всем потрясениям, которые оно являет индивиду, легко поддаются оформлению по законам искусства. Переживание второго рода, наоборот, разрывает завесу, расписанную образами космоса снизу доверху, и позволяет заглянуть в непостижимые глубины становящегося или еще не ставшего [8, с. 94-95].

Это уточнение еще больше приближает нас к определению эпоса олонхо как визионерского творчества автора-сказителя. Так почему в наше время олонхо становится вновь актуальным? На этот вопрос Юнг дает также весьма однозначный ответ: «Сам по себе архетип не является ни добрым, ни злым. Это есть морально индифферентное *numen* (лат. – среднее, средний род), которое может стать таким или другим, или противоречивой двойственностью обоих, лишь столкнувшись с сознанием. Умышленно или неумышленно этот выбор добра и зла следует из человеческой установки. Существует множество таких прообразов, которые в совокупности не возникают в сновидениях отдельных людей и произведениях искусства до тех пор, пока отклонение сознания от среднего не разбудит их. Но стоит сознанию соскользнуть в однобокую и поэтому ложную установку, эти “инстинкты” пробуждаются и направляют свои образы в сновидения отдельных людей и в видения художников и ясновидцев, стремясь тем самым восстановить душевное равновесие. Таким образом удовлетворяется духовная потребность того или иного народа в творении поэта, и поэтому последнее означает для своего автора поистине больше, чем личная судьба... В самом глубоком смысле автор представляет собой инструмент и посему подчинен своему творению. По той же причине нам не следует также, в частности, ждать от него объяснения последнего. Создав тот или иной образ, он уже выполнил свою сверхзадачу. Интерпретацию же образа он вправе поручить другим и будущему. Великое произведение искусства, как и сновидение, при всей своей убедительности само себя никогда не истолковывает и никогда не имеет однозначного толкования» [8, с. 112-113].



Рис. 1. В середине: Н. Е. Баишев – Кюндюл, внук мегинского олонхосута
И. И. Бурнашева – Тонг Суорун, 2010 г.

И здесь нам приходится также констатировать, что речь идет и об олонхо тоже. Олонхосуту, как поэту-импровизатору, необходимо только высказаться, выложить нам свое олонхо, а остальное – это дело Слушателя. Это он должен услышать то, что нам пытаются сказать то ли наши предки, то ли общечеловеческие предки из Космоса. А для этого надо иметь способность слышать – способность особенную, специальную. Т. е. Сказитель-Олонхосут и его Слушатель-*Истээччи* – вот два субъекта, которые только и могут довести до народа глубинный и скрытый доселе смысл эпоса олонхо!

Онтология слушания

В философской научной литературе выполнен подходящий к исследуемой проблеме и методологически обоснованный труд, где считается, что философ прямо противостоит в своей позиции даже идеологу, не говоря уже об ученом, и это противопоставление заложено в принципиальном *отношении человека к тем мыслям*, которые могут появляться в его уме и которые он может *слышать* от других. Сущность этого отношения онтологически касается именно природы так называемого *сверхчувственного слушания*, исследованию которого посвящена работа В. Д. Сокол [9, с. 5].

Приведенные рассуждения о роли философа полностью подходят к роли олонхосута – оно и понятно, поскольку последний по природе своей является истинным философом. Так считается и так есть всегда, во все времена, и это очень убедительно показано в повести якутского писателя С. С. Яковлева – Эрилик Эристиин «Кэриэс туолуута = Исполнение завещания», где раскрывается эволюционирование (вернее, трансформирование) субъекта олонхосута по имени Уулаах Уйбаан с приходом советской власти. До революции олонхосуту обязательно давали выступить перед общим собранием населения, где он из текста олонхо выбирал подходящие к моменту фрагменты-олук, тем самым направлял мысль людей на правильное решение вопроса (повестки дня) [10].

По словам В. Д. Сокол, философ поступает в точности подобным же образом: «Философ подобен “повивальной бабке” (Сократ), который бережно помогает родиться на свет каждой мысли, возникающей в его пробужденном разуме, сберечь эту мысль, развить ее и выпустить в мир на благо людей. Философ никогда не строит теорий и идей, которые, собирая мысли в какую-то схему, неизбежно ограничивают ее первозданную красоту. В этом смысле философ “ничего не знает”, но его знание особое: “он знает о своем незнании” (Сократ) и поэтому свободен к принятию рождения (“*слышания*”) новых мыслей» [9, с. 6].

Мы, анализируя превращение самобытного сказителя-олонхосута Уулаах Уйбаан в председателя колхоза Ивана Дмитриевича, который с приходом советской власти перестал сказывать олонхо, а перешел на пение *тойук*, суть чего заключается в восхвалении идей правящей партии, в свое время видели действие советской идеологии, теперь же диссертационное исследование вышеуказанного автора помогает нам глубже осмыслить произошедшее изменение в методологии и идеологии данного типичного персонажа: «Действие теоретика или идеолога по отношению даже к тем же самым мыслям и тем же “предметам исследования” прямо противоположное: он мысли не развивает, а, наоборот, фиксирует. Ибо только фиксированную, застывшую, омертвевшую мысль можно задействовать для получения какого-то конкретного, рационально и эмпирически ощущаемого результата: интеллектуального, а потом и физического. *Философ с максимальным вниманием слышит свои мысли, теоретик (идеолог, ученый), наоборот, принципиально отключает слушание других мыслей, так как они разрушают логически конструируемый процесс наращивания, обоснования и развития фиксированной мысли, запущенной в эксплуатацию*. Таким образом, “дело” философа – *услышать* мысль, затем уступить место в ее реализации теоретику, идеологу, ученому, бескорыстно передавая инициативу в развитии своего детища последующим инстанциям воплощения мысли в жизнь, подобно тому, как повивальная бабка передает младенца на попечение и воспитание родителям. И это верное, нормальное и естественное развитие событий» [9, с. 6].

Таким образом, нам теперь становится более понятно, почему с приходом тоталитарной системы сказительство пришло в упадок, а люди перестали слушать олонхо. Т. е. дело здесь не только в том, что советская власть в годы политической репрессии буквально истребляла инакомыслящих, но и в том, что часть самих инакомыслящих, свободномыслящих, среди которых были и сказители, добровольно перестали *слышать*.

Послушаем, как это обстоятельство объясняет В. Д. Сокол: «Проблема здесь кроется исключительно в соблазне, подстерегающем в этой ситуации философа: передавая родившееся детище, он остается ни с чем, оставляя все внешние плоды своего “философского делания” другим сферам познания. Если философ не выдерживает это испытание на “отречение”, он вынужден переродиться в идеологического философа, религиозного философа, философа науки и т. д., которые на поверку уже ничего общего с философией не имеют, поэтому со временем

теряют свое истинное философское лицо и “путаются под ногами” у профессионалов от науки, политики и т. д.» [9, с. 6].

Действительно, персонаж Эрилик Эристиина так и поступил – решив отомстить за погибшего от рук белобандитов брата ревкомовца, он теперь становится марионеткой власти, а в результате народ едва не лишился личностей с природным даром сказительства и практически лишился умения слушать и слышать сказанное. Данный персонаж выступает типажом многих, кто преклонил колени перед новой властью.

Но, к счастью, в глубинах народных масс, на самом дне творческого потенциала человека саха – потомка былых олонхосутов – теплилась искорка креатива, и он, его дети и внуки вдруг начали сказывать древнее олонхо. С 90-х гг. XX в. в республике педагоги, работники культуры, да и далекие от культуры люди разных профессий буквально спонтанно, без всякой указки свыше начали учить детей сказывать и петь олонхо, а старики вдруг извлекли из себя по-настоящему канонические эпосы олонхо – именно об этом говорит Юнг, и мы здесь выше привели его объяснения. Автор же этих строк имеет многолетний опыт работы с детьми и молодежью, ею воспитано четыре исполнителя олонхо, десятки юных исследователей эпоса [11, 12].

О таком возрождении из глубин человеческого духа В. Д. Сокол вдохновенно рассуждает: «Философ, продолжающий бескорыстный вопросо-ответный разговор, необусловленный фиксированными мыслями-аксиомами, образами, определениями, способен свободно продвигаться все дальше и дальше в мыслительное пространство, к которым уже нет возможности приблизиться никакой идеологии, науке и т. д. в силу их ограниченности своими “основными положениями”. Именно таким образом философия открывает свое незаменяемое, законное место в человеческом познании, “прокладывая дорогу” в “неосвоенные” человеком мыслительные сферы, которые подобно “новым землям обитания” раздаются в дар и на радость всем другим проявлениям человеческой жизнедеятельности» [9].

В условиях хотя бы относительной свободы слова и мысли из ментальных структур аборигенных народов выплескивается их природный дар. Известный учитель и наставник юных сказителей саха, наш современник Н. П. Тимофеев считает, что олонхосут сам должен суметь привлечь внимание слушателей, он так должен уметь сказывать и петь свое олонхо, что слушатели обязательно должны внять ему, заметить его, услышать [1, 3].

Издесь поневоле приходится соглашаться с автором В. Д. Сокол о *феномене сверхчувственного слушания*. Дальше послушаем автора: «Ощутить реальность существования и воздействия сверхчувственного аспекта “Звука” и “Слушания” в общении говорящего и слушающего, на самом деле, совсем несложно. В каком-то смысле, “Слушание” неуловимо (сверхчувственно) опосредует любой акт общения. “Слушание” реализуется в беседе на уровне речи: “Когда мы говорим, например: “Он высказал ту мысль, что...”, мы говорим не точно. Мысль возникает, когда мы *слушаем* (выделено автором и совпадает с нашим «Слушанием» – Г. П.), что сказали, и слышим: что-то не сказалось или сказалось не то”. О том, как “Слушание” опосредует само мышление, писал ещё Платон. Он определил мышление как внутренний разговор с самим собой, как внутреннюю речь. Мышление, – говорит он в “Тезтете” – это “речь, которую душа проводит с самой собой о том, что она рассматривает. ...Мысля, человек ничего другого не делает, как разговаривает, спрашивая самого себя и самому себе отвечая, утверждая и отрицая”. Другими словами, каждое мгновение своего мыслимого существования мы “Слушаем” себя (свой ум) и именно этот “Звук” от собственных мыслей заставляет нас каким-то образом действовать в этом мире. Итак, мы утверждаем, что философская беседа как способ “философского делания”, а значит и способ особого познания объективной реальности мира, присущего исключительно философии, может считаться состоявшейся строго в соответствии с тем, насколько в ее ходе присутствовало “Слушание” в двух своих параметрах. Во-первых, в какой степени “Слушание” имело место в мышлении каждого из беседующих, т. е. насколько каждый из беседующих “Слышал” творение мыслей в своем собственном уме. Во-вторых, в каком качестве “Слушание” участвовало в восприятии речи одного участника беседы другим. Или, другими словами, насколько каждый пропускал через свое ухо “Звук” речи собеседника и позволял ему проникнуть в свой ум, затем позволял испытать трансформации в своем уме под действием услышанного “Звука” и, наконец, честно поделиться теми мыслями, которые были “Услышаны” уже от

своего изменившегося ума. Если эти условия философской беседы соблюдены, и таким образом процесс “Слушания” состоялся, мы должны констатировать такое общение как философское действие, обязательно дающее через спонтанное рождение новых мыслей *новое знание* и таким образом приносящее, словами Платона, “высшее благо” каждому человеку, всему государству и даже Богу» [9, с. 10].

Про то же самое говорит в своем стихотворении «Киһи билбэт кистэлэннэрэ» («Тайны недостижимые») поэт-философ А. И. Софронов – Алампа: есть, мол, такие звуки, такие знаки, письма, тексты, которые недоступны обычному смертному. Надо иметь сверхчувственные дополнительные уши, живой голос, яростно говорящий язык, горячую кровь, чтобы увидеть знаки-картинки, услышать, узнать и поймать звук и высказать невысказываемое, способное быть вечно новым [13].

Олонхосут и его слушатель должны войти в такое состояние триединого слияния души, духа и тела, на языке саха называемом *Үс кут*. Олонхосут должен войти в такое состояние творческого духа, когда он своими тремя *кут* вовлекает слушателя в свой мир, в себя – *олонхоһут истээччитин кутун-сүрүн куудьуйан ылан бэйэтин кутугар-сүрүгэр сөрөөн кэбиһиэхтээх!*

Структура культуры слушания олонхо

Несомненно, вершиной культуры слушания является умение слушать олонхо. Это умение, по нашему мнению, состоит из трех компонентов:

- 1) внимания, внимательного слушания = *болбойон истии*;
- 2) умения разделять, делать дискретной услышанную информацию, аналитическое слушание = *арааран истии*;
- 3) «понимающего» слушания = *өйдөөн истии*.

Каждый компонент требует тщательного привития, воспитания, но нельзя забывать о том, что при слушании работает механизм первобытного мышления при помощи и посредством символов, и все это разработано в наших ранних трудах [1, с. 146-151; 14; 15]. «Запуск» механизма первобытного мышления происходит самопроизвольно, естественным путем, и чем ребенок младше возрастом, тем он воспринимает текст олонхо напрямую (непосредственно) и в синкрезисе.

Вот этот синкрезис (в смысле целостность, слитность) достигается при слушании всеми тремя субстанциями человека *Кут*. По природной матрице каждый *Кут* имеет по три входа = *Аан*. Приводим разработанную нами структуру слушания текста олонхо:

1. Ийэ кутунан истии = слушание посредством Ийэ кут, духовное сверхчувственное слушание олонхо.

1.1. *Олонхо олуктарын бүтүннүү тутан ылан болбойон, арааран истии* = в целом тексте олонхо выделение на слух его частей олука.

1.2. *Олонхо сэхэнин суннүүн тутан ылан өйдөөн истии* = понимание на слух логической линии текста олонхо.

1.3. *Олонхо тыынын, тыына уһунун батыһан истии* = длительное увлеченное слушание притягательной духовной силы олонхо.

2. Салгын кутунан истии = слушание посредством Салгын кут, слушание душой.

2.1. *Олонхоһут сагатын дорбоонун, ырыатын дорбоонун күүһүгэр ылларан истии* = притяжение слуха силой звука голоса и пения сказителя.

2.2. *Олонхо тылын ийэ дорбоонун дьүөрэтигэр тартаран ийэ истии* = очарование слуха гармонией фоном текста олонхо.

2.3. *Олонхо харахха баардыы көстөн, арыллан кэлэр ис кэрэтин кэрэхсээн истии* = сочетание слушания с образным видением эстетики образов и внутреннего мира текста олонхо.

3. Буор кутунан истии = слушание посредством Буор кут, физически непосредственное слушание.

3.1. *Олонхоһут олонхотун сириҥ-дойдотун, дьонун уратытын арааһын сатаан тириэр-дэрин астына көрүү-истии* = сочетание слушания с создаваемым сказителем видением мира олонхо с живым разнообразием его реализованных образов-персонажей.

3.2. *Олонхо ийэ кылыһабын дьигискэнин (вибрация) таптаан, искэр киллэрэн, искиттэн тэнгэ дьигиһийэ, илигирии, уһукта, турукка киирэ истии* = слушание в сочетании с вибрацией голоса и звука воспроизводимого текста и дискурса олонхо.

3.3. *Олонхо тэтимигэр олорсон, «олонхо атыгар мэнгэстэ түһэн» тэнгэ айаннаһа олорон истии* = вхождение в состояние движения-пути вместе с развитием динамики сюжета олонхо в ритме езды богатырского коня.

Уточнимся в понятиях *Кут* и их структуре. *Ийэ кут* в качестве внутренней энергии проникает и селится в внутриклеточную водную среду, это «белый» дух – *үрүҥ тыын*, поэтому при его уходе (испускании) человек сразу умирает. Применительно к теории К. Г. Юнга *Ийэ кут* соответствует коллективному бессознательному. *Буор кут* – это соответственно «черный» дух – *хара тыын*, вселяющийся в телесную среду человека, что соответствует индивидуальному сознанию, непосредственному восприятию. А *Салгын кут* вселяется в воздушную (кислородную) среду организма человека и руководит (владеет) состоянием психики и душевной сферы, т. е. индивидуальным бессознательным. Как говорит Юнг: «... мы должны различать три ступени души: 1) сознание; 2) личное бессознательное, состоящее, прежде всего, из всех тех содержаний, которые стали бессознательными либо в силу того, что они потеряли свою интенсивность и поэтому оказались забытыми, либо же потому, что от них отстранилось сознание (так называемое вытеснение); кроме того сюда можно включить те содержания, отчасти перцепции, которые из-за слишком малой интенсивности никогда не достигали сознания и все же каким-то образом проникли в психику; 3) коллективное бессознательное, являющееся вотчиной возможных представлений, но не индивидуальной, а общечеловеческой, и даже общеживотной, и представляющее собой фундамент индивидуальной психики. Весь этот душевный организм в точности соответствует телу, которое хотя и всегда имеет индивидуальные вариации, однако в главных своих чертах является общим для всех людей... От сознания мы можем ожидать приспособительных реакций и проявлений, ибо сознание в известной степени является частью души, ограничивающейся в основном непосредственно происходящими событиями; и, наоборот, от коллективного бессознательного, как от общей души, не имеющей временных пределов, мы можем ожидать реакции на самые общие и всегда имеющиеся условия психологической, физиологической и физической природы» [16, с. 121-144].

Сур – это поток фотонных частиц, приходящих от солнца и проникающих в организм человека и поддерживающих в нем электрический ток. Вот эта физическая природная среда непосредственно реагирует на духовно-интеллектуальную энергию сказительства как процесса производства информационно-духовной энергии, идущей от предков. Поэтому-то эпическое сказание как процесс, воспринимаемый в первую очередь через слух (как говорит В. Д. Сокол, через сверхчувственное слушание), требует воспитания особой внутренней личностной культуры.

Здесь относительно нашего исследования культура слушания имеет роль в том смысле, что без слушателя нет сказителя, и не воспроизводится выстроенный предками сакральный синкретический (изначально цельный) текст олонхо – текст как целое.

Это структурирование осуществляется при слушании олонхо и как постепенное вхождение в процесс сказания, и как одномоментное целостное восприятие текста олонхо, когда слушатель с уже выработанной культурой слушания с ходу входит в унисон со сказителем. Сказанное мы ощущаем на личном опыте слушания олонхо – вот уже двадцать с лишним лет имеем счастье слушать и оценивать исполнение олонхо как детьми, так и молодежью и взрослыми сказителями – правда, современными, большинство из которых сказывают выученное наизусть. В Республике Саха (Якутия) с десятков детей и молодежи, еще меньше взрослых преклонного возраста в данное время извлекают из себя свое олонхо, т. е. аутентично сказывают эпос – вот их слушать представляет из себя нечто уникальное, абсолютно прекрасное и каждый раз неповторимое. Неповторимо исполнение одним и тем олонхосутом своего же собственного текста олонхо, потому что олонхосут каждый раз импровизирует, а поэтому слово в слово не может повторить то, что в прошлый раз воспроизводил. Слушая одного и того же олонхосута несколько раз, это можно в доподлинности установить, и слушание этим моментом тоже становится интересно.

Приведенная **схема слушания олонхо**, по нашему мнению, существовала во времена расцвета *олонхолоохун* (сказительства), когда люди жаждали слушать олонхо, и эта жажда не объясняется простым отсутствием других видов развлечения – *тугу да истэллэрэ суох буолан олонхону истэллэр этэ дииртэн атын*. Здесь решающую роль играет синкретизм восприятия,

изначально и имманентно заложенный в человека и вызывающий у человека величайшее удовольствие от живого ощущения чувства единения, слитности с миром.

Слушание – это особенный процесс, во внутренней структуре которого содержится три вышеуказанных момента. Внимательное, раздельное (дискретное) слушание звуковых волн похоже на восприятие световых волн – подобно фотонам и квантам света, здесь также присутствует внутренняя дискретность – не различи ее, ничего нельзя расслышать. В непрерывном с виду тексте олонхо есть части-олук, перед сказыванием которых и визуально, и аудиально появляются знаки – это очень похоже на дорожные знаки. Это – по вопросу дискретности.

А относительно раскрытия, улавливания логики, философии, учения текста олонхо необходимо суметь поймать нить сказания, и в знак понимания и следования тексту олонхо, в нужных местах поддакивать олонхосуту особым словом-восклицанием: «Ноо!». Заметим, что современным детям такое восклицание явно доставляет удовольствие, и они готовы его выкрикивать сколько угодно.

В языке, живом слове бытует, буквально живет дух (в лингвокультурологии это называется «языковая сущность»), который возвышает слушателя до такого состояния, что у него дух захватывает. Поэтому он неотступно, неразрывно готов слушать олонхо. Следует же слушатель за той долготой тона пения, которое тянет во весь дух олонхосут – *тыын уһуна*. Слушание олонхо поэтому является высокодуховным, одухотворяющим занятием – *киһи тыынын уһатар, көхсүн кэнэтэр, харабын сырдатар баар олонхоһо, бу сахалыы эйгэлэргэ. Уһун тыыннаах олонхоһуттан тыын ылан киһи тыына уһуура баар* (в эпосе олонхо, в подобного рода чистоту якутской среде есть нечто удлиняющее жизнь – дух, способное облегчить душу, открывать глаза. Сказитель с сильным духом способен удлинять дух как отдельного человека, так и целой нации). Поэтому подобно *алгысу* (благопожеланию) и *хомусу* (якутскому варгану) вживую сказываемое, аутентично воспроизводимое олонхо также целебно – дышать становится легко и широко, глазам даже становится светлее, более того – и дух становится крепче (удлиняется). От пристрастия обычно остерегаются. Действительно, пристрастие опасно, но как утверждал в свое время основатель литературного олонхо П. А. Ойунский, пристрастие к живому слову не может быть опасно – «*Тыл илбиһиттэн куттаныахха табыллыбат*» [17, с. 195-196].

Третья структурная часть слушания – *кэрэхсээн, астынан, турукка киирэн истии* = слушание олонхо, получая от процесса сказительства эстетическое удовольствие, восполнение духовной жажды, вхождение в состояние отстранения от повседневных забот и тревог, в особое трансцендентное состояние, в своего рода экзистенцию. Эстетическое удовольствие человек получает от истинно прекрасного и возвышенного, которое воссоздается в эстетическом сознании человека. Последнее имеет способность воспитываться и развиваться в процессе учения и образовывания – испытывания креативного и эвристического чувства при творческой разрядке внутренней духовной энергии.

Удовлетворение вызывает у человека состояние благодного долгожданного покоя, подобного состоянию, которое испытывает утоливший жажду, выпавшийся вдоволь, добившийся воцелений. Олонхосут И. И. Бурнашев – Тонг Суорун из Мегинского улуса в своих воспоминаниях говорит о том, что люди его встречали со словами: «*Оо, дьэ кэлиҥ дуу – олонхоһон утатан ахан олоробут*», т. е. они признавались олонхосуту, что давно заждались его в жажде слушать его сказание-олонхо [18, с. 22]. И выражали олонхосуту свою благодарность за то, что он их духовную потребность полностью удовлетворил – мол, вдоволь наслушались олонхо. Ныне существует так называемый инновационный «метод погружения» в учебный материал – олонхо слушали, также полностью погружаясь в текст – по три дня и три ночи. Ежегодный республиканский детский фестиваль «Дитя земли олонхо» поэтому проводится в течение трех дней в марте месяце, по природе своей названной месяцем олонхо. Такие детали тоже помогают воссоздать вытесненное и забытое олонхо.

Трансцендирование в пространство олонхо достигается одновременной работой обоих полушарий мозга человека и некоторого рода отстранением от реальной жизни – это похоже на созерцание картины 3D. Видимо, подобное восприятие ранее имело место быть, и современный человек поэтому требует 3D-зрелищ – вступает в анамнесис (припоминает). Вхождение же в унисон вместе с темпоритмом мелизма-*кылыһах* пения сказителя, воспроизводящего пер-

сонажей всех трех миров олонхо, несравнимо ни с каким современным шоу, хотя пристрастный поиск разнообразия выражения звука современной эстрадной музыкой также по сути есть анамнесис и неудовлетворенная потребность, засевшая в бессознательном современных саха.

Культура слушания

Культура слушания, несомненно, состоит из трех составляющих – субъекта (слушателя), его функций и методов слушания. Стоит задача разработки модели слушателя. Для воспитания, точнее возрождения утерянной культуры слушания, заинтересованные люди дают нам советы. К примеру, пожилая заслуженная учительница Л. У. Нохсорова, дочь известного олонхосута Устина Нохсорова из Амги, советует привлекать лучших исполнителей для выполнения ими мастер-классов, в качестве же слушателей приглашать старых (пожилых), но активных людей, которые умеют слушать олонхо. Мол, по примеру и остальные научатся слушать. В Мегино-Кангаласском улусном филиале Ассоциации Олонхо практикуют вручение сертификатов исполнителям олонхо, где указывается количество слушателей, присутствовавших на его выступлении [15, с. 90-92].

Мы в свою очередь вносим предложение включить в условие конкурсов олонхо положение о том, что участник конкурса сам обеспечивает слушателей, а количество слушателей, степень их внимания, эмоций учитывается в протоколе конкурса. По нашему проекту и с нашей подачи Республиканская общественная организация молодых олонхосутов «Ыччат олонхосут» («Молодые олонхосуты») с 2015 г. ежемесячно организывает публичное слушание олонхо в исполнении молодежи. Правда, слушателей приходится заманивать всяческими мерами, но кто пришел слушать, как правило, попадают в состояние откровения и остаются весьма довольными услышанным. Также практикуется исполнение олонхо молодыми в прямом эфире радио и телевидения Национальной вещательной компании «Саха». Эти ежемесячные эфиры вызывают восторг и огромное удовлетворение радиослушателей и телезрителей, к нам поступает множество положительных отзывов, а прямой эфир заполняют телефонные звонки. О таких успехах недавно и мечтать не смели, а теперь молодые исполнители и авторы олонхосуты, такие как Юрий Борисов, Анастасия Алексеева вполне свободно, непринужденно выступают в прямом эфире без единой запинки. Это говорит о том, что они чувствуют себя абсолютно уверенно, владеют эпическим материалом и являются мастерами своего дела. Таких исполнителей и слушать приятно.



Рис. 2. Молодой исполнитель олонхо А. М. Федоров среди своих сверстников, 2017 г.

Заключение

В заключении акцентируем внимание всех заинтересованных в ревитализации эпического наследия коренных народов России структур и социальных институтов на то, что эпос является не абстрактным понятием, а живым феноменом этнической культуры. А для актуализации реального локального центра эпоса необходимо наличие пяти феноменов или системно связанных элементов синергии:

- эпос *олонхо* как целостный текст культуры;
- сказитель *олонхоһут* как носитель культурного гена и субъект культуротворчества;
- аутентичное сказительство *олонхолооһун* как культуротворческая деятельность;
- *слушатель олонхо* как субъект восприятия и потребления продукта эпической культуры, а также со-творец текста эпоса олонхо;
- слушание *олонхо истии* как со-творчество и творческое сверхчувственное восприятие произведения высокого народного искусства с сопутствующим катарсисом, мимесисом и анамнесисом посредством всех трех *Кут* человека.

В перспективе данное исследование предполагает прикладные научные разработки и апробацию технологии слушания в области практического воссоздания специфической культуры слушания эпоса олонхо в локальных центрах его генерирования в наслегах улусов Республики Саха (Якутия).

Литература

1. Возрождение и воспитание эпической аудитории: сборник докладов Республиканской научно-практической конференции. – Якутск: РИО медиа-холдинг, 2017. – 176 с.
2. Олонхо: өбүгэ үөрэбэ уонна билинни кэм: материалы Форума просветителей олонхо (27 февраля 2006 г., г. Якутск). – Якутск: Офсет, 2006. – 160 с. (на якутском яз.)
3. Тимофеев Н. П. Обону олонхолуурга үөрэтии: методическое пособие. – Якутск: Компания «Дани Алмас», 2009. – 96 с. (на якутском яз.)
4. Бегунова Е. Г. Формирование готовности будущего учителя к обучению младших школьников слушанию как речевой деятельности: Автореф. дисс. ... канд. пед. наук. – М., 2013. – 26 с.
5. Культура слушания партнера [Электронный ресурс]. URL: http://studme.org/122507197244/etika_i_estetika/kultura_slushaniya_partnera (дата обращения: 11.02.2017).
6. Зеленова Г. В. Формирование культуры слушания учащихся педагогического колледжа в учебном процессе: Дисс. ... канд. пед. наук. – Таганрог, 1998. – 180 с.
7. Сегова Т. Д. Обучение слушанию как виду речевой деятельности в 5-6 классах: Автореф. дисс. ... канд. пед. наук. – Екатеринбург, 2006. – 21 с.
8. Юнг К. Г. Дух в человеке, искусстве и литературе. – М.: ООО «Харвест», 2003. – 384 с.
9. Сокол В. Д. Онтология сверхчувственного аспекта слушания в европейской и ведической традиции: Автореф. дисс. ... канд. филос. наук. – Тюмень, 2005. – 35 с.
10. Яковлев С. С. – Эрилик Эристиин. Кэриэс туолуута: сэхэннэр, роман. – Дьокуускай: Бичик, 2011. – 544 с. – (Уран тыл уустара). (на якутском яз.)
11. Попова Г. С. Мунха олонхото. – Дьокуускай: Бичик, 2010. – 184 с. (на якутском яз.)
12. Попова Г. С. Научно-творческая студия «Хомуһун»: методическое пособие. – Якутск: Издательский дом СВФУ, 2012. – 159 с.
13. Софронов А. И. – Алампа. Стихотворение «Киһи билбэт кистэлэннэрэ». 1926 г. // Сочинения. Т. 1: Стихи, поэмы. – Якутск: Бичик, 2005. – С. 284-285. (на якутском яз.)
14. Попова Г. С. Троиединство в духовной культуре этноса. – СПб.: Астерион, 2010. – 346 с.
15. Попова Г. С., Сосина Г. А. Локальные традиции эпоса олонхо (на примере Мегинского улуса): монография. – Якутск: Компания «Дани-Алмас», 2013. – 144 с.
16. Юнг К. Г. Проблемы души нашего времени. – СПб.: Питер, 2002. – 352 с.
17. Ойуунускай П. А. Талыллыбыт айымньылар: хоһооннор, тылбаастар, драматической поэмалар. – Дьокуускай: Саха респ. Нац. Кинигэ изд-та, 1992. – 336 с. (на якутском яз.)
18. Бурнашев И. И. – Тонг Суорун. Олонхо умсулбаннаах суолунан. – Якутск: ИГИИПМНС СО РАН, 2011. – 73 с. (на якутском яз.)

References

1. Vozrozhdenie i vospitanie jepicheskoj auditorii: sbornik dokladov Respublikanskoj nauchno-prakticheskoy konferencii [Revival and education of the epic audience: a collection of reports of the Republican Scientific and Practical Conference]. Yakutsk, RIO media-holding, 2017, 176 p.
2. Olongho: jebjugje jerjegje uonna bilinngi kjem: materialy Forumy prosvetitelej olonho [Olonkho: the teaching of ancestors and modernity: materials of the Olonkho Enlightenment Forum] (Yakutsk, 27 fevralja 2006 g.). Yakutsk, Ofset, 2006, 160 p. (In Yakut lang.)
3. Timofeev N. P. Ogonu olongholuurga jerjetii [How to teach children to perform olonkho: a methodical manual]. Yakutsk, Kompanija "Dani Almas", 2009, 96 p. (In Yakut lang.)
4. Begunova E. G. Formirovanie gotovnosti budushhego uchitelja k obucheniju mladshih shkol'nikov slushaniju kak rechevoj dejatel'nosti [Formation of the future teacher's willingness to teach junior school children to hearing as a speech activity]. Avtoref. diss. ... kand. ped. nauk. Moscow, 2013, 26 p.
5. Kul'tura slushanija partnera [Culture of the partner's hearing] [Web resource]. URL: http://studme.org/122507197244/etika_i_estetika/kultura_slushaniya_partnera (accessed February 11, 2017).
6. Zelenova G. V. Formirovanie kul'tury slushanija uchashhihsja pedagogicheskogo kolledzha v uchebnom processe [Forming a culture of listening to students of a pedagogical college in the educational process]. Diss. ... kand. ped. nauk. Taganrog, 1998, 180 p.
7. Segova T. D. Obuchenie slushaniju kak vidu rechevoj dejatel'nosti v 5-6 klassah [Training hearing as a kind of speech activity in grades 5-6]. Avtoref. diss. ... kand. ped. nauk. Ekaterinburg, 2006, 21 p.
8. Jung K. G. Duh v cheloveke, iskusstve i literature. [Spirit in man, art and literature]. Minsk, OOO "Harvest", 2003, 384 p.
9. Sokol V. D. Ontologija sverhchuvstvennogo aspekta slushanija v evropejskoj i vedicheskoy tradicii [Ontology of the supersensory aspect of hearing in the European and Vedic tradition]: Avtoref. diss. ... kand. filos. nauk. Tjumen', 2005, 35 p.
10. Jakovlev S. S. – Jerilik Jeristiin. Kjerijes tuoluuta: sjesjennjer, roman [The execution of a will: stories, novel]. Yakutsk, Bichik, 2011, 544 p. (Uran tyl uustara [The masters of art word]). (In Yakut lang.)
11. Popova G. S. Мунһа олонһото [Olonkho during the munkha]. Yakutsk, Bichik, 2010, 184 p. (In Yakut lang.)
12. Popova G. S. Nauchno-tvorcheskaja studija "Homusun": metodicheskoe posobie [Scientific and creative studio "Homusun": methodical manual]. Yakutsk, Izd. Dom SVFU, 2012, 159 p.
13. Sofronov A. I. – Alampa. Stihotvorenje "Kisi bilbjet kistjeljengnjerje" 1926 g. [The poem "Unknown secrets" of 1926]. In: Sochinenija. Vol. 1: Stihi, pojemy. Yakutsk, Bichik, 2005, pp. 284-285. (In Yakut lang.)
14. Popova G. S. Triedinstvo v duhovnoj kul'ture jetnosa [Trinity in the spiritual culture of the ethnos]. Saint-Petersburg, Asterion, 2010, 346 p.
15. Popova G. S., Sosina G. A. Lokal'nye tradicii jeposa olonho (na primere Meginskogo ulusa): monografija [Local traditions of the epic olonkho (on the example of the Meginsky district): monograph]. Yakutsk, Kompanija "Dani-Almas", 2013, 144 p.
16. Jung K. G. Problemy dushi nashego vremeni [The problems of the soul of our time]. Saint-Petersburg, Piter, 2002, 352 p.
17. Ojunsikij P. A. Talylybyt ajymn'ylar: hosoonnor, tylbaastar, dramaticheskaj pojemalar [Selected works: poems, translations, dramatic poems]. Yakutsk, Saha resp. Nats. Kinige izd-ta, 1992, 336 p. (In Yakut lang.)
18. Burnashev I. I. – Tong Suorun. Olongho umsulgannaah suolunan [On the way to the enchanting world of olonkho]. Yakutsk, IGIIPMNS SO RAN, 2011, 73 p. (In Yakut lang.)



DOI 10.25587/SVFU.2017.4.8699
УДК 398.22(=512.157)

А. С. Ларионова

Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН

ПРОБЛЕМЫ ИЗДАНИЯ МУЗЫКАЛЬНЫХ ТЕКСТОВ ЯКУТСКОГО ГЕРОИЧЕСКОГО ЭПОСА ОЛОНХО

Аннотация. В настоящее время специальные исследования, связанные с проблемой публикации песенных разделов олонхо, отсутствуют, хотя в исследованиях музыковедов изучаются изданные нотные образцы якутских народных песен, в т. ч. напевы олонхо. Отдельно исследователями изучалась нотография фольклорных напевов. В этом отношении выделяется фундаментальный труд Э. Е. Алексеева «Нотная запись народной музыки: теория и практика». В связи с этим предложенная в статье проблематика до сих пор является актуальной. Целью настоящей работы является изучение проблем издания музыкальных текстов якутского героического эпоса Олонхо. На основе обозначенной цели представлены и задачи статьи – исследовать историю издания напевов олонхо и проблемы нотации песенных разделов олонхо. Публикации олонхо начались с дореволюционного периода. Известно, что все олонхо имеют напевы и даже существуют поющие олонхо, в которых вербальный текст составляет небольшую часть всего произведения. При этом, до сих пор в многочисленных изданиях эпических сказаний якутов отсутствуют нотные расшифровки песенных разделов и представлена только вербальная составляющая, хотя нотацию песен из олонхо в своих исследованиях начали вводить еще дореволюционные исследователи. В более позднее время нотные записи напевов якутских сказаний вошли в изданные сборники якутских народных песен. С издания 60-томной серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» нотированные фрагменты песенных разделов героических сказаний стали вводить вместе с вербальным текстом. Сама нотация напевов якутских сказаний представляет собой самостоятельную проблему как в отношении введения специальных нотных знаков для обозначения звуков, не укладывающихся в европейскую нотацию, так и в отношении размещения мелострок на странице. Тем не менее, при всей сложности издания олонхо с нотными расшифровками, подобную эдиционную работу нужно продолжать.

Ключевые слова: эпос, публикация текстов олонхо, нотография, нотная расшифровка, напев, песня, ранжир текста, мелострока, тембр, метроритм.

А. S. Larionova

Publishing of musical texts of Yakut heroic epic Olonkho

Abstract. Nowadays, there are no special researches connected with the problem of publishing song sections of Olonkho, though musicologists have studied published musical samples of the Yakut traditional songs and some tunes of olonkho. Separately, researchers studied a notation in music of folklore tunes. In this regard, the fundamental work of E. E. Alekseev "A musical notation of the folk music: theory and practice" stands out. Thus, the perspective offered in article is still topical. The purpose of the current work is studying the publishing of musical texts of the Yakut heroic epic Olonkho. The aim of the study brings the following tasks: to investigate the history of publishing olonkho tunes and the notation of song sections of olonkho. The publications of olonkho epic began in the pre-revolutionary period. It is known that all olonkho have tunes and there even exists sung olonkho samples in which the verbal text makes a small part of the entire piece. However, numerous editions

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

E-mail: degerenan@mail.ru

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

E-mail: degerenan@mail.ru

of epic legends of the Yakut people still do not include musical interpretations of song sections with the verbal component only, though even pre-revolutionary had notation of songs. In the recent times, musical notations of tunes of the Yakut epic were included into the published collections of the Yakut folk songs. Since the 60-volume series "Monuments of Folklore of the People of Siberia and the Far East", the notation of song sections of heroic epic has been included along with the verbal text. The notation of tunes of the Yakut epic represents an independent issue, as it involves introduction of special musical signs for designation of the sounds that are not present in the European notation, as well as choosing the placement of a melodic line on the page. Nevertheless, at all complexity of publishing olonkho with musical interpretations, such edition work needs to be continued.

Keywords: epic, publication of texts of olonkho, notation in music, musical interpretation, tune, song, formation of the text, melodic line, timbre, metre and rhythm in music.

Введение

Публикация якутского героического эпоса Олонхо началась с самого известного и распространенного сюжета о Нюргун Боотуре. Издавалось олонхо на основе записей. «Усилиями нескольких поколений фольклористов на настоящее время письменно зафиксировано около 150 полных текстов олонхо и 80 кратких изложений содержания, издано только 17 полных текстов, 28 кратких изложений и 19 отрывков» [1, с. 10]. С середины 80-х гг. XX в. начинается работа по изданию якутских олонхо в 60-томной серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока». За эти годы изданы олонхо «Кыыс Дэбэлийэ» [2] и «Могучий Эр Соготох» [3].

С 2002 г. в Институте гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН (далее – ИГИИПМНС СО РАН) в секторе якутского фольклора (ныне в отделе фольклора и литературы) выходят в свет олонхо из архива рукописного отдела различных исполнительских традиций в серии «Саха боотурдара» («Якутские богатыри»). При поддержке муниципальных образований улусов издаются олонхо наиболее известных сказителей из разных регионов Якутии. Благодаря кропотливой работе сотрудников сектора якутского фольклора под руководством ведущего олонховеда Якутии В. В. Илларионова к настоящему времени издано 18 томов, начиная с олонхо «Алаатыыр Ала Туйгун» Р. П. Алексеева из Усть-Алданского улуса [4]. За этот период опубликованы практически все локальные традиции исполнения олонхо: это «Тойон Нюргун» («Тойон Ньургун») И. М. Давыдова из Таттинского улуса [5], «Дырай Бэргэн» известного амгинского олонхосута У. Г. Нохсорова [6], «Нюргун Бөгө» («Ньургун Бөбө») Н. А. Абрамова – Кынат из Мегино-Кангаласского улуса [7], «Богатырка Кыыс Джуурайа» («Кыыс Дьуурайа бухатыыр») представителя вилюйской традиции Г. В. Дуякова [8] и др. В последние годы изданы олонхо М. Н. Горохова «Богатырка Кыыдааннаах Кыыс» («Кыыдааннаах Кыыс Бухатыыр») [9] и «Олонхо Среднеколымского улуса» («Орто Халыма олонхолоро») [10].

История издания напевов олонхо

Во всех опубликованных олонхо преимущественно присутствует лишь словесная основа и практически отсутствуют нотные расшифровки песен олонхо. Данное обстоятельство связано с тем, что, например, изданные в серии «Саха боотурдара» олонхо были записаны в рукописном варианте, из которых достаточно большой объем составляют самозаписи. Об этом пишет С. Д. Мухомлева: «Обзор рукописей олонхо, хранящихся в архиве Якутского научного центра (ЯНЦ), показывает, что в советский период в дело письменной фиксации устного якутского героического эпоса внесли неоценимый вклад 20 информантов-сборителей из разных регионов Якутии. Они передали на хранение 22 самозаписи олонхо» [11, с. 37].

Нотировать отдельные фрагменты напевов олонхо начали еще в XIX в. Так, в труде В. Л. Сорошевского «Якуты. Опыт этнографического исследования» впервые представлена нотная запись напева в манере *дэгэрэнг ырыа*. Данный напев – «Песня девушки» из олонхо [12, с. 571]. Нотная запись произведена исследователем на слух, т. к. в тот период при записи фольклора еще не были распространены технические носители.

Более полные нотные расшифровки мелодий олонхо фрагментарно появляются со времен издания сборника С. А. Кондратьева «Якутская народная песня» [13], когда появляются магнитофоны. Песни сборника, нотированные С. А. Кондратьевым, записаны на основе магнитофонных записей Якутского комитета радиотелевизионной информации (ЯКРИ), произведенных с конца 40-х гг. XX в. Им расшифрованы песня девки-*абаасы* из олонхо «Юрюнҕ Уолан» («Үрүҥ Уолан»)

У. Г. Нохсорова из Амгинского улуса [13, с. 73-76], напев Кыыс Кысыйдаан и песня Айыы Умсуур Удаган из олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» в исполнении представителя вилюйской традиции К. Е. Кононова [13, с. 70-72].

Следующим сборником, в котором опубликованы нотные образцы из различных олонхо, является «Образцы якутского песенного фольклора» Э. Е. Алексеева и Н. Н. Николаевой [14]. В данном сборнике принципы расположения напевов олонхо следующие:

- по годам: открывают сборник записи олонхо, произведенные В. Иохельсоном в начале XX в., и завершают раздел «Песенные фрагменты олонхо», нотные расшифровки олонхо, записанные Э. Е. Алексеевым в 1977 г.;

- по основным персонажам эпоса: песни героев Верхнего, Среднего и Нижнего миров. Только в олонхо Н. Т. Алексеева «Кюн Толлур» («Күн Толлур») в записи Э. Е. Алексеева в 1957 г. представлена одна песня – это предсмертная песня богатыря Нижнего мира [14, с. 29-30]. Нотная расшифровка произведена им же.

5. «Күн Толлур» олонхоттон Абааһы уолун өлөр ырыата
Предсмертная песня богатыря Нижнего мира из олонхо «Кюн Толлур»

1. А - йы - ка! А - бы - тай - бын! А - дьар-хай-бын!

2. Ол и - нин да, а - 5а - лаах и - йэ - кэм э - тэл - лэ - рин ис - ти - бэк - кэ - бин

3. Ор - то дой - дут - тан, о - йох ы - ла тах - са - бын диэм - мин

4. Чэ - чэ - гэй - бин тэс - тэ - рэн, о - рой - бун то - бул - ла - ран эр - дэх - пин да,

Рис. 1. Нотная расшифровка предсмертной песни богатыря Нижнего мира из олонхо «Кюн Толлур»

Несколько позднее Н. Н. Николаева в приложении к монографии «Эпос олонхо и якутская опера» [15] приводит 20 музыкальных примеров песенных фрагментов эпоса якутов, расшифрованных от начала до конца. Многие фрагменты, введенные в монографию, взяты из сборника «Образцы якутского песенного фольклора» Э. Е. Алексеева и Н. Н. Николаевой.

Таким образом, вплоть до конца XX в. нотные расшифровки напевов якутских олонхо вводились либо в связи с исследовательскими интересами этномузыкологов, либо в сборники якутских народных песен. Это связано с тем, что нотография народных песен представляет собой самостоятельную научную проблему. Даже двуязычные тексты олонхо представляли сложность для издания, об этом пишут якутские фольклористы в статье «Фольклористика в ИЯК-ИЯЛИ-ИГИ: история и будущее»: «Академическое двуязычное издание – трудоемкий процесс. Отбор публикуемых текстов из всего массива архивного материала, их перевод, научные комментарии к ним – все это требует предварительной исследовательской работы, теоретической разработки проблем. Поэтому, чтобы ускорить введение в научный оборот рукописей, фольклористы кроме академических публикаций предпринимают также издание образцов устного народного творчества на родном якутском языке» [16, с. 124]. Работа над изданием олонхо еще больше усложняется, если в текст вводятся нотные примеры напевов. Поэтому, только с конца XX в., благодаря изданиям 60-томной серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока», появляются тексты олонхо с наиболее полными нотографиями напевов. Так, в 1996 г. выходит олонхо «Могучий Эр Соготох» [3], в котором представлены 15 нотных расшифровок, произведенных якутским этномузыковедом Н. Н. Николаевой.



Рис. 2. Издание олонхо «Якутский героический эпос “Могучий Эр Соготох”» серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока», 1996 г.

В последнее время, продолжая принципы издания олонхо в серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока», тексты олонхо, записанные на аудио- и видеотехнические носители, уже стараются издавать с нотными расшифровками напевов. Среди подобных изданий следует отметить олонхо Д. А. Томской – Чайки «Ючюгэй Юдюгюйэн и Кусаган Ходжугур» («Үчүгэй Үөдүгүйээн, Куһаҕан Ходьугур») [17], расшифровки песен принадлежат В. С. Никифоровой, «Кыыс Кылаабынай бухатыыр» [18] с нотными расшифровками А. С. Ларионовой и А. Д. Татариновой, олонхо Е. И. Кардашевского «Уол Дугуй Бухатыыр» [19] с нотными расшифровками А. С. Ларионовой и А. Д. Татариновой. В верхоянском олонхо Д. А. Томской – Чайки «Ючюгэй Юдюгюйэн и Кусаган Ходжугур» в нотографии В. С. Никифоровой представлена нотация практически всех персонажей сказания и содержит 13 нотных примеров [17, с. 293-340], у которых напевы расшифрованы от начала до конца. В олонхо Д. А. Томской «Кыыс Кылаабынай бухатыыр» нотные расшифровки 4 фрагментов песенных

разделов введены в текст музыковедческой статьи А. С. Ларионовой и А. Д. Татариновой «О музыкальном воплощении олонхо “Богатырка Кыыс Кылаабынай” Д. А. Томской» [18, с. 9-14]. В сказании Е. И. Кардашевского «Уол Дугуй Бухатыыр» [19, с. 196-205] хангаласской традиции включены 10 нотных примеров песенных разделов основных героев, которые представлены в виде фрагментов.



Рис. 3. Издание олонхо «Уол Дугуй Бухатыыр», 2014 г.

То, что в данных изданиях нотные расшифровки включены не от начала до конца, а только фрагментарно, связано с техническими причинами издания. Все эти три издания олонхо включают музыковедческую статью и CD-диск, что позволяет читателям иметь полное представление о якутском героическом эпосе Олонхо. Таким образом, в последние годы в изданиях якутских олонхо стали придерживаться определенных принципов введения нотных расшифровок песенных разделов олонхо в виде нотных текстов наиболее показательных напевов преимущественно основных персонажей сказаний.

Проблемы нотации песенных разделов олонхо

Издания олонхо, включающие нотные тексты и CD-диски, являются полноценными и в полной мере передают исполнительскую традицию олонхо, особенно, когда представлена еще и видеозапись в виде CD-диска, как в олонхо Д. А. Томской – Чайка «Кыыс Кылаабынай бухатыыр». В перспективе необходимо продолжить эту положительную тенденцию.

В связи с тем, что олонхо включает в себя все богатство традиционной песенной культуры саха, в нотографии отличия специфики нотной записи между песенными разделами олонхо и собственно якутскими народными песнями отсутствуют. Поэтому развитие нотографии традиционной песенности народа саха относится в целом к песенной культуре якутов, к какому бы жанру тот или иной напев ни относился. При этом, в процессе работы над изданием олонхо с нотациями песенных фрагментов возникают различного рода вопросы, т. к. нотирование песенных образцов из олонхо представляет собой самостоятельную проблему. Это связано с тем, что нотография якутских традиционных напевов не укладывается в привычную для нас

европейскую систему нотации из-за трудноуловимых в тембровом и интонационном отношении нюансов. К 80-м гг. XX в. благодаря изданию серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» и деятельности М. Н. Жиркова [20] и Э. Е. Алексеева [21] была создана достаточно стройная система записи непривычных для европейской нотации якутских традиционных напевов.

Тем не менее, и сейчас перед музыковедами продолжает стоять сложная задача адекватного переложения на ноты звучащих фольклорных образцов, т. к. каждый традиционный напев якутов является неповторимым, оригинальным и зачастую трудноуловимым в интонационном отношении образцом, который необходимо перевести на ноты. Особую проблему представляет запись тембровых призвуков, которыми украшены песни в олонхо. При расположении ноты на странице отдельно возникает вопрос по ранжиру строк. Так, во время работы над томами серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» первоначально в один столбец пытались вписать повторение интонации, иногда строки выравнивали по центру, затем пытались ранжировать по началу строки, как это мы наблюдали в нотном тексте поющей сказки «Старушка Таал-таал» («Таал-таал эмээхсин») из тома «Якутские народные сказки», нотная расшифровка произведена автором данной статьи и Л. Г. Ильиной-Гольштейн [22, с. 59-60].

Пример 1 (компакт-диск, 7)

1. Баай - баай, баай - баай,

2. Ый кыы.һа Ыдь-дьаа.һа и - йэ - кэ. йи. э - и - э. йэм,

3. Дьэ, Таал - Таал э - мээх. шиэн - эн кыы. һыг,

4. Бысь - та - рык бы - һыы - га ыл - лар. да,

5. Ку - (о) - һа - бан дьүр. сүн буол - ла,

6. Мууш. ка хат - ты - ры - йам - мын

7. Тас уор. ха - бы - нан тиз. рэ тү - һэм - мин,

8. О - то тур - бат кях. ха ким - ди - эм.

Рис. 4. Нотная расшифровка песни старушки Таал-Таал из сказки «Старушка Таал-Таал»

Сейчас уже устоялся ранжир по правой стороне. Особую проблему представлял вопрос, каким образом делить мелодию напева на строки, то ли опираться на мелостроку, то ли на вербальную составляющую. В конце концов, была введена опора на филологическую разбивку строк. Это мотивировано тем, что опора на слоговое деление слова в ритмике фольклорных напевов является основополагающей.

В последнее время при нотных расшифровках песенных разделов олонхо стали использовать компьютерные программы. В связи с использованием новых технических средств встают проблемы иного свойства. Так, в настоящее время для нотных расшифровок с помощью компьютерных программ, при прослушивании отдельных интервалов расстояние в них между звуками слышится нотировщиками несколько шире, чем они существуют при живом исполнении. Возможно, для исследовательской работы эти записи и представляют интерес, но использовать их в исполнительской практике не представляется возможным. Поэтому предпочтительнее использовать как в исследовательской, так и в исполнительской практике несколько вариантов одного напева, записанных в разное время и от разных исполнителей.

Для адекватного отображения нотными знаками сложных в звуковысотном, тембровом, метроритмическом отношениях народных песен народов Якутии нужно иметь в виду условность каждой нотации. Каждая нотная расшифровка песни отличается субъективным слышанием нотировщика, зависящим от его возраста, психологических особенностей, образовательного уровня. При этом, не каждый высокообразованный музыковед способен расшифровывать фольклорные напевы. Требуется подготовка будущих исследователей этномузыковедов на базе Арктического государственного института культуры и искусств и Высшей школы музыки (Института) Республики Саха (Якутия) им. В. А. Босикова, которых необходимо обучать нотным расшифровкам фольклорных образцов, т. к. расшифровка народных песен абсолютно отличается от привычных при обучении музыковедов диктантов по сольфеджио и имеет свои особенности, которые не укладываются в привычную для профессиональной музыки нотозапись. Например, на основе компьютерных классов возможно проведение практических занятий по расшифровке фольклорного материала.

Заключение

Издания олонхо являются полноценными, если они включают звучащий материал и содержат не только вербальный текст, но и нотацию напевов и аналитическую музыковедческую статью. Для этого в перспективе необходимо решить ряд задач. Во-первых, требует своего продолжения работа по профессиональному переложению на ноты напевов олонхо; во-вторых, при издании музыковедческой статьи нужен научный анализ напевов олонхо и песенных традиций в якутском героическом эпосе; в-третьих, по возможности следует издавать все песенные разделы эпических сказаний и в полном объеме от начала до конца, что может дать полную картину специфики исполнительских традиций олонхо. Требует своего внимания и введение в издание CD-диски, т. к. качество записи олонхо не всегда бывает высоким. Поэтому работа над CD-дисками представляет собой самостоятельную проблему, которую могут более успешно решить специалисты с музыкальным образованием. Решение поставленных в статье задач должен решать в будущем большой отряд этномузыковедов, которых в настоящее время не хватает. В связи с этим необходимо ставить перед музыкальными учебными заведениями вопрос подготовки музыковедов, которые владели бы умением проводить нотные расшифровки традиционных напевов и работать по созданию CD-дисков эпических напевов, т. к. сейчас в ВУЗах г. Якутска сокращаются часы по изучению традиционного фольклора народов Якутии и закрывают музыковедческую специализацию. В целом же, эдичия якутского героического эпоса Олонхо требует дальнейших усилий этномузыковедов в плане работы по нотным расшифровкам и научному анализу песенных разделов данного показательного жанра традиционной культуры народа саха.

Литература

1. Емельянов Н. В. Итоги и проблемы изучения сюжетов олонхо // Олонхо – духовное наследие народа саха: Сб. науч. ст. – Якутск: ИГИ АН РС(Я), 2000. – С. 6-23.

2. Якутский героический эпос. Кыыс Дэбэлийэ. – Новосибирск: Наука, 1993. – 330 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока). (на якутском и русс. яз.)
3. Якутский героический эпос. Могучий Эр Соготох. – Новосибирск: Наука, 1996. – 440 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока). (на якутском и русс. яз.)
4. Алаатыыр Ала Туйгун: үс үйэлээх олонхо. 1-кы үйэтэ / олонхоһут Р. П. Алексеев. – Дьокуускай: Бичик, 2002. – 344 с. (Саха боотурдара: 21 т., 1 т.). (на якутском яз.)
5. Тойон Ньургун: олонхо / олонхоһут И. М. Давыдов. – Дьокуускай: Бичик, 2003. – 240 с. (Саха боотурдара: 21 т.; 2 т.). (на якутском яз.)
6. Дьырай Бэргэн: олонхо / олонхоһут У. Г. Нохсоров. – Дьокуускай: Бичик, 2009. – 336 с. (Саха боотурдара: 21 т.; 6 т.). (на якутском яз.)
7. Ньургун Бөбө: олонхо / олонхоһут Н. А. Абрамов – Кынат. – Дьокуускай: Бичик, 2011. – 512 с. (Саха боотурдара: 21 т.; 10 т.). (на якутском яз.)
8. Кыыс Дьуурайа бухатыыр: олонхо / олонхоһут Г. В. Дуяков. – Дьокуускай: Бичик, 2011. – 288 с. (Саха боотурдара: 21 т.; 9 т.). (на якутском яз.)
9. Горохов М. Н. Кыыдааннаах Кыыс Бухатыыр: олонхо. – Дьокуускай: Бичик, 2016. – 208 с. (Саха боотурдара: 21 т.; 17 т.). (на якутском яз.)
10. Орто Халыма олонхолоро: олонхо. – Дьокуускай: Бичик, 2016. – 280 с. (Саха боотурдара: 21 т.; 18 т.). (на якутском яз.)
11. Мухоплева С. Д. Е. Е. Лукин – Тюммют Джёгёёр: портрет на фоне информантов-собираателей // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – Тамбов: Грамота, 2016. № 3(57): в 2-х ч. Ч. 1. – С. 37-41.
12. Серошевский В. Л. Якуты. Опыт этнографического исследования. 2-е изд. – М.: Российская политическая энциклопедия, 1993. – 736 с.
13. Кондратьев С. А. Якутская народная песня. – М.: Сов. композитор, 1963. – 180 с.
14. Алексеев Э. Е., Николаева Н. Н. Образцы якутского песенного фольклора. – Якутск: Кн. изд-во, 1981. – 100 с.
15. Николаева Н. Н. Эпос олонхо и якутская опера. – Якутск: ЯНЦ СО РАН, 1993. – 187 с.
16. Захарова А. Е., Мухоплева С. Д., Никифоров В. М., Протодяконова Е. Н., Чарина О. И. Фольклористика в ИЯК-ИЯЛИ-ИГИ: история и будущее // Якутия в российском научном пространстве XX-нач. XXI вв.: гуманитарные исследования. – Якутск: Изд-во ЯНЦ СО РАН, 2005. – С. 121-161.
17. Томская Д. А. Үчүгэй Үөдүгүйээн, Куһаҕан Ходьугур = Ючюгэй Юдьюгюэн, Кусаган Ходжугур. – Якутск: ИГИИПМНС СО РАН, 2011. – 376 с. (на якутском и русс. яз.)
18. Кыыс Кылаабынай бухатыыр = Богатырка Кыыс Кылаабынай = Куус Кылаабайнай the Warrior / Пер. на рус. яз. А. Е. Шапошниковой; пер. на англ. яз. В. К. Неустроевой. – Дьокуускай: Алаас, 2016. – 240 с. (на якутском, русс. и англ. яз.)
19. Уол Дугуй: олонхо / Олонхосут Е. И. Кардашевский. – Якутск: ОАО «Медиа-холдинг Якутия», 2014. – 208 с. (на якутском яз.)
20. Жирков М. Н. Якутские народные песни. – Якутск: Кн. изд-во, 1981. – 176 с.
21. Алексеев Э. Е. Нотная запись народной музыки: теория и практика. – М.: Сов. композитор, 1990. – 168 с.
22. Ларионова А. С. Музыка якутских сказок // Якутские народные сказки. – Новосибирск: Наука, 2008. – С. 57-97. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 27).

References

1. Emel'janov N. V. Itogi i problemy izuchenija sjuzhetov olonho [Results and problems of olonkho plots research]. In: Olonho – duhovnoe nasledie naroda saha: Sb. nauch. st. [The olonkho – spiritual heritage of the Sakha people]. Yakutsk, IGI AN RS(Ja), 2000, pp. 6-23.
2. Jakutskij geroicheskiy jepos. Kyys Djebjelije [Yakut heroic epic. Kyys Debiliye]. Novosibirsk, Nauka, 1993, 330 p. (Pamjatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka [Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East]) (In Yakut and Russ. lang.).
3. Jakutskij geroicheskiy jepos. Moguchij Jer Sogotoh [Yakut heroic epic. Mighty Er Sogotokh]. Novosibirsk, Nauka, 1996, 440 p. (Pamjatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka [Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East]). (In Yakut and Russ. lang.)

4. Alaattyр Ala Tujgun: jus jujeljeeh olongho. 1-ky Julietje [Alatyr Ala Tuygun: olonkho in three parts. Part 1] / olonghosut R. P. Alekseev. Yakutsk, Bichik, 2002, 344 p. (Saha booturdara: 21 t., 1 t. [Sakha booturs: 21 Vol., Vol. 1]). (In Yakut lang.)
5. Tojon N'urgun: olongho [Tojon Nurgun: olonkho] / olonghosut I. M. Davydov. Yakutsk, Bichik, 2003, 240 p. (Saha booturdara: 21 t.; 2 t. [Sakha booturs: 21 vol., Vol. 2]). (In Yakut lang.)
6. Dyyraj Bjergjen: olongho [Dyrai Bergen] / olonghosut U. G. Nohsorov. Yakutsk, Bichik, 2009, 336 p. (Saha booturdara: 21 t; 6 t. [Sakha booturs: 21 vol., Vol. 6]). (In Yakut lang.)
7. N'urgun Бөҕө: olongho [Nurgun Bege: olongho] / olonghosut N. A. Abramov – Kynat. Yakutsk, Bichik, 2011, 512 p. (Saha booturdara: 21 t.; 10 t. [Sakha booturs: 21 vol., Vol. 10]). (In Yakut lang.)
8. Kyys D'uuraja buhatyyr: olongho [Kyys Duraya the warrior] / olonghosut G. V. Dujakov. Yakutsk, Bichik, 2011, 288 p. (Saha booturdara: 21 t.; 9 t. [Sakha booturs: 21 vol., Vol. 9]). (In Yakut lang.)
9. Gorohov M. N. Kyysdaannaah Kyys Buhatyр: olongho [Kyydannakh Kyys the warrior]. Yakutsk, Bichik, 2016, 208 p. (Saha booturdara: 21 t.; 17 t. [Sakha booturs: 21 vol., Vol. 17]). (In Yakut lang.)
10. Orto Halyma olongholoro: olongho [Olonkhos of Srednekolymsk]. Yakutsk, Bichik, 2016, 280 p. (Saha booturdara: 21 t.; 18 t. [Sakha booturs: 21 vol., Vol. 18]). (In Yakut lang.)
11. Muhopleva S. D. E. E. Lukin – Tjummjut Dzhjogjojur: portret na fone informantov-sobiratelej [E. E. Lukin – Tyummyut Djogyor: the portrait in the face of informants-collectors]. In: Filologicheskie nauki. Voprosy teorii i praktiki [Philological sciences. Theory and practice issues]. Tambov, Gramota, 2016, № 3(57): in 2 parts. Part 1, pp. 37-41.
12. Seroshevskij V. L. Jakuty. Opyt jetnograficheskogo issledovanija [The Yakuts. Experience of ethnographic research]. 2-e izd. Moscow, Rossijskaja politicheskaja jenciklopedija, 1993, 736 p.
13. Kondrat'ev S. A. Jakutskaja narodnaja pesnja [Yakut traditional song]. Moscow, Sovetskij kompozitor, 1963, 180 p.
14. Alekseev Je. E., Nikolaeva N. N. Obrazcy jakutskogo pesennogo fol'klora [Patterns of Yakut song folklore]. Yakutsk, Kn. izd-vo, 1981, 100 p.
15. Nikolaeva N. N. Jepos olonho i jakutskaja opera [Olonkho epic and Yakut opera]. Yakutsk, JaNC SO RAN, 1993, 187 p.
16. Zaharova A. E., Muhopleva S. D., Nikiforov V. M., Protod'jakonova E. N., Charina O. I. Fol'kloristika v IJaK-IJaLI-IGI: istorija i budushhnost' [Folkloristics in ILC-ILLH-IHR: history and futurity]. In: Jakutija v rossijskom nauchnom prostranstve XX-nach. XXI vv.: gumanitarnye issledovanija [Yakutia in the scientific space of 20-21 centuries: humanities research]. Yakutsk, Izd-vo JaNC SO RAN, 2005, pp. 121-161.
17. Toms-kaja D. A. Juchjugjej Jed'jugujen, Kusagan Hod'ugur = Juchjugjej Judjugujjen, Kusagan Hodzhugur [Beautiful Yudugyuen, Ugly Khojugur]. Yakutsk, IGIIPMNS SO RAN, 2011, 376 p.
18. Kyys Kylaabynaj buhatyyr = Bogatyрka Kyys Kylaabynaj = Kyys Kylaabynai the Warrior / Per. na rus. jaz. A. E. Shaposhnikovoj; per. na angl. jaz. V. K. Neustroevoj. Yakutsk, Alaas, 2016, 240 p. (In Yakut, Russ. and Eng. lang.)
19. Uol Duguj [Uol Duguy] / olonhosut E. I. Kardashevskij. Yakutsk, PLC "Media-holding Jakutija", 2014, 208 p. (In Yakut lang.)
20. Zhirkov M. N. Jakutskie narodnye pesni [Yakut traditional songs]. Yakutsk, Kn. izd-vo, 1981, 176 p.
21. Alekseev Je. E. Notnaja zapis' narodnoj muzyki: teorija i praktika [Musical notation in folk music: theory and practice]. Moscow, Sovetskij kompozitor, 1990, 168 p.
22. Larionova A. S. Muzyka jakutskih skazok [Music of Yakut fairy tales]. In: Jakutskie narodnye skazki [Yakut fairy tales]. Novosibirsk, Nauka, 2008, pp. 57-97. (Pamjatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka; T. 27 [Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East; Vol. 27]).



DOI 10.25587/SVFU.2017.4.8700
УДК 398.224 (=512.157)

О. Г. Сидоров

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

П. А. ОЙУНСКИЙ: ОЛОНХО КАК ОТРАЖЕНИЕ ДРЕВНЕЙ ИСТОРИИ НАРОДА САХА

Аннотация. В последнее десятилетие наблюдается рост интереса к изучению народных эпосов, в т. ч. и якутского героического эпоса Олонхо. Актуализируется сравнительное изучение олонхо с эпическим наследием других тюркских народов. Интерес представляет и изучение олонхо как способа и инструмента познания мира. Исследователи сходятся во мнении, что олонхо в древние времена выполнял функцию или вернее был источником познания не только мира, но и древней истории народа. Олонхо – стихотворное повествование, рассказывающее о происхождении, творении мироздания, к тому же так или иначе было связано с реальной жизнью людей, причем истинность описываемых событий не подлежала сомнению. Актуальность исследования выражается в том, что осмысление исторического опыта остается важнейшей задачей гуманитарных наук, в т. ч. и изучение всех доступных источников, включая памятники устного народного творчества, т. к. в эпосах мы находим свидетельства о быте и нравах, в них отражаются ценности народа и их взгляд на окружающий мир. Т. е. для каждого народа характерен свой определенный героический эпос, в них воспеваются народные герои и их подвиги. Целью данной статьи является анализ концепции П. А. Ойунского на древнюю историю народа, выявление взглядов П. А. Ойунского на место и роль олонхо, ставилась задача выявить примеры из олонхо «Нюргун Боотур Стремительный», характеризующие и описывающие древнюю историю народа. «Нюргун Боотур Стремительный» оценивается исследователями как канонический текст якутского героического эпоса Олонхо. В т. ч. рассматривается версия, что П. А. Ойунский воспринимал олонхо как жанр художественной литературы или по терминологии М. М. Бахтина «древнюю литературу». П. А. Ойунский вводил новое определение жанра художественного текста, обозначив жанр своего первого крупного произведения «Красный шаман» как «олонхо-тойук». Далее таким же жанром обозначает и драматургическое произведение «Туйаарыма Куо». В подзаголовке прозаического произведения 1927 г. «Великий столетний план» он ставит – «оноһулан эрэр олонхо», что в переводе означает «Зарождающееся олонхо».

Ключевые слова: П. А. Ойунский, олонхо, мифы, предания, эпическое наследие, древняя литература, письменность, инструмент познания мира, быт и нравы, историзм, самоидентификация народа.

О. G. Sidorov

The Platon Oyunsky's concept of an ancient history of people

Abstract. In the last decade there was a surge in interest in the study of national epics, including the Yakut heroic epos of Olonkho. The interests lie in a comparative study of Olonkho with the epic heritage of other Turkic peoples, and a study of Olonkho as a method and instrument of perception of the world.

In ancient times the Olonkho served as a source of knowledge about the world and the ancient history of the people. The Olonkho is a poetic narrative that tells about the origin and the creation of the universe. The truth of the described events was beyond a doubt. This research is relevant, because the understanding of historical

СИДОРОВ Олег Гаврильевич – зав. каф. журналистики филологического факультета Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова, действительный член Академии духовности Республики Саха (Якутия), Якутск, Россия.

E-mail: ilin_s@mail.ru

SIDOROV Oleg Gavrilievich – Head of the Department of Journalism, Philological Faculty, North-Eastern Federal University, active member of the Academy of Spirituality of the Republic of Sakha (Yakutia), Yakutsk, Russia.

E-mail: ilin_s@mail.ru

experience remains an important objective of the humanities. It includes studying all of the available sources, such as monuments of folklore, as in epics we find evidences of welfare and customs; they reflect the values of the people and their worldview. That is, each people is characterized by a certain heroic epic, in which national heroes and their feats are sung.

The main purpose of this article is to analyse Plato Oyunsky's concept of the ancient history of people. The objective is to find examples in the "Nyurgun Bootur the Swift" Olonkho, which characterize and describe the ancient history of the people. The "Nyurgun Bootur the Swift" Olonkho is regarded by researchers as an initial text of the Yakut Olonkho heroic epic.

This article also discusses a theory that Plato Oyunsky perceived Olonkho as a literary genre or "an ancient literature" according to Mikhail Bakhtin's terminology.

Plato Oyunsky introduced a new definition of the literary genre. He denoted the genre of his first major work "The Red Shaman" and dramatic work "Tuyaarima Kuo" as "Olonkho-toyuk". In 1927 he puts "onohullan erer Olonkho" ("the arising Olonkho") as subtitle to the "Great Centenary Plan" prose work.

Keywords: Platon Oyunsky, Olonkho, myths, legends, epic heritage, ancient literature, writing, the instrument of perception of the world, welfare and customs, historicism, self-identification of the people.

Введение

Интерес к научному изучению героических эпосов, к которым справедливо относят и якутский эпос олонхо, начавшийся еще в XIX в., не угасал на протяжении всего XX в. С другой стороны, в последнее десятилетие наблюдается всплеск интереса к сравнительному изучению эпосов народов мира, в т. ч. и к олонхо. По мнению директора НИИ Олонхо СВФУ им. М. К. Аммосова В. Н. Иванова, «в настоящее время начинается новый этап сравнительного изучения олонхо, который обещает дать новые аргументы для научного решения вопросов эпического наследия не только самого якутского этноса, но и всех тюркских народов» [1, с. 22].

Общеизвестно, что в эпосах мы находим свидетельства о быте и нравах, в них отражаются ценности народа и их взгляд на окружающий мир. Т. е. для каждого народа характерен свой определенный героический эпос, в них воспеваются народные герои и их подвиги.

Исследователи рассматривают мифы и эпосы, в т. ч. как способ и инструмент познания мира. Интересную концепцию понимания эпоса высказывал М. М. Бахтин в своей статье «Эпос и роман», рассматривая как «древнюю литературу» и как «эпопею». Он оценивал: «Мир эпопеи – национальное прошлое, мир "начал" и "вершин" национальной истории, мир отцов и родоначальников, мир "первых" и "лучших"» [2, с. 401].

Схожее понимание эпоса олонхо мы находим в статье П. А. Ойунского «Якутская сказка (олонхо), ее сюжет и содержание», впервые опубликованной в 1927 г. в сборнике трудов научно-исследовательского общества «Саха кэскил». Отталкиваясь от утверждения П. А. Ойунского, что: «Значение "олонхо" неизмеримо. "Олонхо" определило мировоззрение древнего якута; оно же освещает нам и весь древний период жизни якута, его доисторию» [3, с. 194], олонхо следует рассматривать не только как просветительский инструмент, но и как инструмент познания мира. П. А. Ойунский подчеркивает ценность олонхо как источника информации о древней истории народа саха и рассматривает олонхо как историко-этнографический источник, как отражение представлений народа о социальных отношениях и т. д. Иными словами, в текстах олонхо, по мнению одного из первых его исследователей, сохранялась и из уст в уста передавалась информация не только о мировоззрении, но и устная история народа и представления об окружающем мире, о быте, обычаях, обрядах, веровании народа.

На историзм олонхо указывал и И. В. Пухов в статье к изданию олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» в переводе В. В. Державина в 1975 г.: «Одной из главных черт олонхо как жанра является его своеобразный историзм. Олонхо задумано, создано и подается как своеобразная история всего племени человеческого, в самом широком смысле этого слова – всего человеческого общества» [4, с. 375]. В. Н. Иванов в статье «Платон Алексеевич Ойунский: государственный деятель и мыслитель», характеризуя интерес Ойунского к прошлому народа, подчеркивает: «Он видел необходимость пробуждения исторического сознания, которое призвано укрепить этническую идентификацию народа, его культуру. События же XVII-XIX вв. помогали ему реконструировать классовое устройство общества, колониальное положение Якутской области в

составе Российской империи, ясачный гнет и т. д. Ойунский считал, что по уровню и характеру материальной и духовной культуры якуты занимают свое достойное место в сообществе народов мира, что они, как все другие народы, имеют свою оригинальную историю» [5, с. 16].

Вышеупомянутой статьей об олонхо П. А. Ойунский в 1920-30-х гг. начал научное изучение якутского героического эпоса Олонхо, народного творчества в целом. В статье он подчеркивает древние корни олонхо и наличие древней письменности у якутов: «Первым повествователем “олонхо”, известным во всех “олонхо” является “Сээркээн Сэһэн” – “Прекрасный Повествователь”. Этот “Прекрасный Повествователь” был должностным лицом на среднем мире, наблюдавшим за правильным исполнением статей “Великого мира” или статей “Великого огневого суда”. Он был грамотным, происходил из “айыы аймаба”, т. е. из племени “Белого Престарелого Господина” и пользовался для писания орлиным пером; по другим версиям у него были каменные скрижали. Вторым грамотным лицом был “Уот Дьурантаайы” или “Уһун Дьурантай”, т. е. “Огонь Джурантай”, “Длинный Джурантай”. Какова же была сама письменность, на это в “олонхо” нет никаких указаний. Нет также никаких прямых указаний об остатках какой бы то ни было письменности среди якутов на нынешней территории. Имеется только смутное предание о существовании среди якутов какой-то “берестяной ведомости” – “туос биэтэмэс”, вытесненной “зеленой ведомостью” – “күөх биэтэмэс”, т. е. вероятно русской письменностью. Возможно, что и “берестяные” ведомости были введены русскими. “Олонхо” должно было сложиться окончательно только с приходом *ураангхай*-якутов в страну холода и длинных зимних ночей. Шаманизм использовал полностью героический эпос; имена всех известных владык и героев из племен “Возвеличаемого Великого Господина” и “Бедового Сильного Старца” стали именами злого начала. Понятие “абааһы” должно быть отнесено к позднему периоду жизни якутов – к моменту эволюции культа» [3, с. 193]. Описание не только в олонхо, но и в текстах древних легенд и преданий, существовавшей письменности у древних якутов заслуживает пристального внимания современных исследователей.

Таким образом, изучение олонхо как инструмента познания мира и источника устной истории народа представляется нам не только заслуживающей внимания, но и актуальной проблематикой для эпосоведения и гуманитарных наук в целом.

Олонхо как инструмент познания мира и истории

Заметим, что П. А. Ойунский в 1920-30-е гг., когда начинал вплотную заниматься научным изучением олонхо, особый интерес проявлял к вопросу о происхождении якутов и древней, но сохранившейся к XX в., системе верований якутов. Этот интерес, на наш взгляд, был продиктован его восприятием олонхо как источника устной истории народа и религиозных взглядов якутов. Так, он рассматривал эти вопросы в работах «Якутская сказка (олонхо), ее сюжет и содержание» в 1927 г., «Происхождение якутов» в журнале «Чолбон» в 1928 г. В конце 1920-х гг. он обращается к вопросам религии. В 1928 г. публикует в журнале «Чолбон» статью «О происхождении шаманизма», а в 1930 г. отдельной брошюрой – «О происхождении религии» с уточняющим подзаголовком «Злой дух-бог, дух-божество (творец), удаганка-шаман». Эти работы были написаны на якутском языке и, судя по всему, предназначены для широкого круга читателей, т. е. ставились не только исследовательские задачи, но и просветительские, разъяснительные функции. В этих работах П. А. Ойунский излагал свою теорию о происхождении шаманизма и якутских верований.

В самом начале 1930-х гг. в творчестве Ойунского наступило, если можно так выразиться, время олонхо. Первым он в 1930 г. заканчивает «Туйаарыма Куо Светлолицую». Потом в 1930-1932 гг. настал черед главного олонхо народа саха – «Нюргун Боотур Стремительный», состоящего из свыше тридцати шести тысяч стихотворных строк, первая песнь которого вышла в печать в том же 1930 г., а вторая и третья песни – в 1931 г. отдельными книгами. В последней песни он укажет дату: «1932 г. 3.VII».

Работу над эпосом он задумал и начал еще раньше. Сохранилось его письмо от 31 марта 1926 г. историку Г. А. Попову: «Т. Попов! С осени 1925 г. по [настоящее] время я исключительно занят созданием якутской сказки, для чего мною использованы более десяти образцов народной литературы в выпусках Академии наук, собранных в Якутии академиком Э. К. Пекарским, а также сказки многих, сказанные “сказочниками” Якутского округа. Предварительный набросок

сказки получился порядочный, страниц – 416, а на белой, видимо, будет еще больше. При составлении этой сказки – все, что есть общего для всех якутских сказок, все...¹, оригинальное, своеобразное, все данные мною взяты. При создании этой сказки я наткнулся на многие данные, дотоле мне еще неизвестные. Самым крупным из них явилось открытие “борьбы всех сил мира”, т. е. борьбы всех начал за свои функции в мире. Это борьба называется: “*kien qalyan ot kыgыhyta*”, т. е. “Широкого неба огненная борьба”. После этой борьбы все силы, все начала – получили все свои определенные функции. Я в детстве на это никакого внимания не обращал. При составлении своей сказки я обратился за указаниями, материалами и советами к Петру Воинфатьевичу Слепцову, который собирал все эти сведения, и он подсказал о существовании в якутской сказке указанной огненной борьбы. Я пришел к выводу: началом всего мировоззрения якутов, их культа является именно эта “огненная борьба”, после чего началась жизнь на земле. После этой борьбы, по заключении “огненного мира”, идет уже территориальное, функциональное самоопределение всех начальных сил.

Обдумывая все эти вопросы, я пришел ко второму моему выводу – о “*bis ūha*” на небе, на земле и в нижнем мире. Последний мой вывод – более новый, но могущий быть подтвержденным данными об этой “огненной борьбе мировых сил”, после которой только получились эти “*bis ūha*”. Мой вывод более близок к истине, чем сделанные ранее выводы о “*bis ūha*” исследователями Якутии. Сообщая об этом, я просил бы посвятить одно заседание Совета или общества этому вопросу и собрать в дальнейшем материалы по данному вопросу: “правилен ли мой вывод?”. Поэтому воздержусь сообщить о “*bis ūha*” до заседания или собрания. Желательно было бы пригласить знатоков, если возможно, известных якутов-сказочников. Ваш Ойунский» [6, с. 332-333].

Труд П. А. Ойунского по «художественному оформлению народного творчества» завершился выполнением обещания, данного им в конце 1920-х гг. – созданием венца всего своего творческого пути – рождением олонхо «Нюргун Боотур Стремительный». Сегодня, по прошествии лет, «Нюргун Боотур Стремительный» воспринимается как символ самоидентификации народа саха – якутов.

Значение и роль художника во многом определяются его чуткостью к велениям эпохи. Новая власть совпала по времени своей культурной революции с сильнейшим процессом самоидентификации народа, с так называемым этническим ренессансом. Якутия, пережившая в своей истории бурные эпохи этнического ренессанса, выразившегося в культурном развитии и поисках своего «я», активно воспользовалась национально-культурной политикой первых лет советской власти. Этнический ренессанс стал его ярким выражением, и уже на закате этого процесса П. А. Ойунский создает символ этого – олонхо «Нюргун Боотур Стремительный». Государственность должна была подкрепляться духовной основой, и этой основой стало олонхо.

В олонхо мы находим ответы на многие вопросы, касающиеся веры, воспитания, нравственности и морали. П. А. Ойунский удивительно точно угадал потребности народа и создаваемых основ государственности Якутии в составе советской страны, а также времени отрицания православной религии и воинственного атеизма. Олонхо – это источник веры и нравственности. Он сам, носитель, исполнитель, сочинитель, как профессиональный писатель, собрал (а вернее сказать, создал) текст олонхо «Нюргун Боотур Стремительный». Совмещая научное осмысление и творческое воплощение олонхо, он сотворил классические каноны олонхо. Олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» П. А. Ойунского исследователи относят к каноническим текстам.

И. В. Пухов: «“Нюргун Боотур Стремительный” – одно из лучших и наиболее популярных якутских олонхо. В своей записи П. А. Ойунский воспроизвел его с максимальной полнотой... Стих, вообще стиль, традиционные изобразительные средства, архаический язык, всю мифологию и образы П. А. Ойунский не изменил, передав в полном объеме так, как поется в народе» [4, с. 384].

В. Н. Иванов: «... это все-таки не “сводный текст”, а эпическое произведение, созданное Ойунским в соответствии с традиционными канонами якутских олонхосутов» [7, с. 6].

¹ Слово неразборчиво.

Тексты якутских олонхо отражают исторические реалии. Исследователи отмечают, что предки современных якутов были тесно связаны с историей развития тюркской эпической общности, что является итогом сравнительного изучения эпосов. Прежде всего, это работы якутских исследователей И. В. Пухова [8-10], Н. В. Емельянова [11-13], Д. Т. Бурцева [14], В. М. Никифорова [15, 16], Л. Л. Габышевой [17] и др. На Международной научной конференции «Эпосы народов мира: проблемы и перспективы сравнительного изучения», прошедшей в г. Якутск 18-19 июня 2015 г., в докладах сотрудников Научно-исследовательского института Олонхо СВФУ им. М. К. Аммосова М. Т. Гоголевой, А. Ф. Корякиной, Л. Н. Герасимовой, Р. Н. Анисимова, Ю. П. Борисова, В. В. Васильева [18] также были представлены итоги сравнительного изучения эпосов, что говорит об актуализации исследовательского процесса.

В. Н. Иванов связывает один из важнейших этапов в истории эпоса олонхо с распадом Восточного тюркского каганата в 745 г. и со временем, «когда предки современных якутов оказались отодвинутыми на север, к горно-таежной полосе Прибайкалья и верховьев р. Лена. Этот разлом судьбы, сопровождавшийся широкими перемещениями, военными столкновениями (уйгуры и кыргызы), быстро создающимися и распадающимися военными союзами, бурными проявлениями военной демократии, глубоко проник в общественное сознание и стал источником нового взлета эпического повествования, в котором герой очень рано приобрел черты богатыря-воина, а его деятельность – характер боевой героики» [1, с. 26].

И. В. Пухов, говоря об истоках олонхо, указывает на «очень древнее происхождение» и что «восходят еще к тем временам, когда предки якутов жили на своей прежней родине и тесно общались с древними предками тюрко-монгольских народов Алтая и Саян» [4, с. 366]. Поэтому уместно говорить не только об общности сюжетов, об общем в построении стиха эпосов этих народов и олонхо, но и в характере изобразительных средств. В языке олонхо сохранились такие слова, как *хан*, *мерген*, *боотур*, *куо* и др. И. В. Пухов объясняет понятие «ётюгэн (ётюгэт) тёрдө», как «место, где обитают подземные чудовища (синоним ада), куда они уводят своих пленников из человеческого племени и мучают их. Между тем, *otukan* (или *utukan*) у древних тюрков – название горной страны в нынешней Северной Монголии. Ясно, что понятия “алып” и “ётюгэн” вошли в олонхо как отзвуки былых схваток с древними тюрко-монгольскими народами» [4, с. 367]. Т. е. отдельные эпизоды олонхо можно расценить как прямое свидетельство исторических событий древности.

В тексте олонхо П. А. Ойунского мы находим ответы на многие вопросы, касающиеся веры, воспитания, нравственности и морали. Автор, являющийся носителем, исполнителем, сочинителем и профессиональным писателем, с первых строк олонхо заявляет, что это рассказ про «далекие времена», про то, как «три мира заселены были». Он, таким образом, дает определение олонхо и, далее указывая имена олонхосутов, которым он «в лад», подчеркивает, что он продолжатель традиции. В этом смысле его олонхо продолжает эпическую стихотворную традицию, заложенную его предшественниками, т. е. это своего рода литературная традиция, каким понимается «преемственная связь, объединяющая ряд последовательных литературных явлений» [19], и в олонхо поднимаются вечные проблемы о сотворении мира и «как возник народ уранхай-саха».

Вот этот текст из олонхо П. А. Ойунского «Нюргун Боотур Стремительный» в переводе В. В. Державина (подчеркивания мои – О. С.):

Коль стану я вспоминать,
Как старый олонхосут,
Ногу на ногу положив,
Начинал запев олонхо
На ночлеге – у камелька,
Продолжал рассказ до зари
Про далекие времена,
Как размножились под землей,
Разъярясь на человеческий род,
Адъарай-абаасы,
Как возник народ уранхай-саха,

Как три мира были заселены...
Коль стану я в лад ему –
Сказителю седому тому,
Как эмисский прославленный Тюмэппий,
По прозванию «Чээбий»,
Стройно сплетать
Словесный узор;
Стану ли стих слагать,
Старому Куохайаану подстать, –
То скороговоркой,
То нараспев –
Так начну я сказанье свое [20, с. 12].

Очень интересное замечание по поводу языка и отражения в нем представлений якутов о мироздании сделал известный исследователь Б. П. Шишло: «Я хочу говорить об этой специфической силе якутского Слова, пытаюсь внести мой скромный вклад в понимание сути якутской поэзии. Для этого я хочу прежде всего обратить внимание на несколько специфических якутских выражений, найденных в конце XIX в. известным лингвистом Пекарским. Например, “сангарбыта – сата былгыт буолла”, что можно приблизительно перевести как “речь его стала как грозное облако Сата”, или “сангатын сататын”, что переводится “каков яд (буквально Сата) его речи”, или еще “Аба-Сата”, буквально “большая Сата”, что Пекарский переводит как “сарказм, яд речи”. Эти выражения трудно перевести и понять. И, чтобы раскрыть их глубокий смысл, необходимо уловить суть слова “Сата”, которое является семантическим ключом к этим вербальным формулам» [21, с. 38].

Затем Б. П. Шишло пишет о том, что для раскрытия тайны этого слова надо обратиться к олонхо П. А. Ойунского «Нюргун Боотур Стремительный». В олонхо автор, по выражению Б. П. Шишло, «реконструирует во всех деталях то, что можно назвать мифическим реализмом прародины якутов». Он описывает сотворение мира, когда в глубине долины преобразующегося хаоса находится пылающий красным цветом волшебный камень Сата. Обладатели этого камня имеют власть над миром, они всемогущи, могут менять не только погоду, но и порядок вещей в природе. Б. П. Шишло приходит к выводу, что этот магический камень роднит якутское олонхо с другими тюрко-монгольскими эпосами.

Талант П. А. Ойунского был сродни этому камню Сата, и он бросил его в жизненный водоворот, словно богатырь из олонхо, чтобы изменить свою родину, повернуть в лучшую сторону жизнь простого народа.

Осьмикрайняя, на восьми ободах,
На шести незыблемых обручах,
Убранная в роскошный наряд,
Обильная щедростью золотой,
Гладкоширокая, в ярком цвету,
С восходяще-пляшущим солнцем своим,
Взлетающим над землей;
С деревьями, роняющими листву,
Падающими, умирая;
С шумом убегающих вод,
Убывающих, высыхая;
Расточающимся изобилием полна,
Возрождающимся изобилием полна,
Буями обуянная –
Зародилась она,
Появилась она –
В незапамятные времена –
Изначальная Мать-Земля... [20, с. 11-12].

Что касается версии, воспринимал ли Ойунский олонхо как жанр художественной литературы или, по терминологии Бахтина, «древнюю литературу», мы можем судить по двум

таким моментам. Во-первых, мы должны принять во внимание тот факт, что по предложению П. А. Ойунского в 1930-х гг. были приняты в члены Союза писателей СССР олонхосуты, тем самым дав совершенно другой смысл и статус народным мастерам – исполнителям олонхо, приравняв их к профессиональным писателям. В Союз писателей были приняты народные певцы и импровизаторы Н. А. Абрамов – Кынат, И. И. Бурнашев – Тонг Суорун, Д. М. Говоров, С. А. Зверев – Кыыл Уола, Е. Е. Иванова, Н. И. Степанов – Ноорой, М. Т. Шараборин – Кумаарап, П. П. Ядрихинский – Бэджээлэ и др. [22, с. 49]. Таким образом, этим решением олонхосуты стали писателями, а писатель Ойунский сам стал олонхосутом. Это было знаковое решение для всей якутской культуры, искусства и литературы.

Второе, П. А. Ойунский ввел новое определение жанра художественного текста, обозначив жанр своего первого крупного произведения «Красный шаман» как «олонхо-тойук». Далее таким же жанром обозначает и драматургическое произведение «Туйаарыма Куо». В подзаголовке прозаического произведения 1927 г. «Великий столетний план» он ставит – «оноһуоллан эрэр олонхо», что в переводе означает «Зарождающееся олонхо». К сожалению, репрессивная сталинская машина не дала ему развить свою позицию, оригинальное видение якутской литературной традиции и на «древнюю литературу» и завершить выстраивание своей жанровой системы якутской художественной литературы.

П. А. Ойунским была проделана титаническая работа по созданию канонического варианта олонхо. Олонхо П. А. Ойунского «Нюргун Боотур Стремительный» в 1968-1971 гг. было переведено на русский язык известным поэтом, переводчиком эпосов народов мира В. В. Державиным и опубликовано отдельной книгой в 1975 г. Переиздан в 1982 г. Фрагменты были опубликованы: зачин и эпизод заселения людьми Среднего мира в газете «Литературная Россия» в номере от 2 августа 1974 г., а также в 13 томе первой серии «Библиотеки всемирной литературы» («Героический эпос народов СССР», Т. 1. М., 1975). В сентябре 1975 г. «Нюргун Боотур Стремительный» Якутского книжного издательства получил специальный диплом международной книжной выставки в Москве.

Многие исследователи-эпосоведы познакомились с олонхо именно через прочтение русского перевода произведения П. А. Ойунского. Олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» лег в основу материалов, представленных на рассмотрение комиссии ЮНЕСКО по признанию эпоса мировым Шедевром Нематериального Наследия Человечества в 2005 г.

Заключение

Олонхо в древние времена выполняло функцию или вернее было инструментом познания мира и истории, в нем отображались приемлемые объяснения многих явлений природы. Олонхо – стихотворное повествование, рассказывающее о происхождении, творении мироздания, к тому же так или иначе было связано с реальной жизнью людей, причем истинность описываемых событий не подлежала сомнению. Якуты, считавшиеся до прихода русских казаков и открытия первых школ, неграмотным народом, практически с детства знали олонхо, его посредством познавали мир, а олонхосуты знали наизусть огромные по размеру тексты олонхо (в среднем более 20 тысяч строк). Рассмотренное нами в данной статье олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» П. А. Ойунского – не только прообраз будущего, но и воспоминание о «золотом веке» народа в составе тюркского, азиатского мира. Исследователи сходятся во мнении, что олонхо в древние времена выполняло функцию или вернее было источником познания не только мира, но и находим в сюжетах олонхо свидетельства о древней истории народа. В сюжетах олонхо переплетены всевозможные ранние элементы философии, религии и искусства, заключены ответы на многие вопросы, касающиеся веры, воспитания, нравственности и морали.

В 1920-30-х гг., инициируя изучение эпоса олонхо и воссоздавая в своем творчестве, П. А. Ойунский удивительно точно угадал потребности народа в духовных исканиях и создаваемых основ государственности Якутии в составе советской страны, выстроил концепцию на древнюю историю народа. Олонхо воспринимался как источник веры и нравственности во времена отрицания православной и других религий, в годы воинственного атеизма, в сложное время становления новой власти. Воспринимая олонхо как близкую к художественной литературе форму образного повествования, П. А. Ойунский инициировал принятие в Союз писателей олонхосутов – исполнителей олонхо, тем самым придав профессионализм их творчеству.

В дальнейшем, на наш взгляд, было бы актуальным более детальное изучение сюжетов олонхо, описывающих события из жизни героев, и их сопоставление с историческими хрониками и свидетельствами. Интерес также представляет дальнейшее сравнительное изучение якутского героического эпоса Олонхо с эпосами не только других тюркских, но и сопредельных народов, как способа и инструмента познания мира.

Литература

1. Иванов В. Н. Якутский героический эпос Олонхо в контексте сравнительного изучения // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова: Серия Эпосоведение. 2016. № 1 [Электронный ресурс]. URL: <http://epossvfu.ru/wp-content/uploads/2016/05/Иванов-ВН.pdf> (дата обращения: 23.10.2017). – С. 22-29.
2. Бахтин М. М. Эпос и роман // Литературно-критические статьи. – М.: Худож. лит., 1986. – С. 392-427.
3. Ойунский П. А. Якутская сказка (олонхо), ее сюжет и содержание // Сочинения. Т. 7. – Якутск: Кн. изд-во, 1962. – С. 128-194.
4. Пухов И. В. Олонхо – древний эпос якутов // Ойунский П. А. Якутский героический эпос олонхо «Нюргун Боотур Стремительный». – М.: ИПЦ «ДИК», 2007. – С. 366-389.
5. Иванов В. Н. Платон Алексеевич Ойунский: государственный деятель и мыслитель // П. А. Ойунский: Взгляд через годы. – Новосибирск: НИЦ ОИГГМ, 1998. – С. 5-19.
6. № 206 Письмо П. А. Ойунского Г. А. Попову о своей работе над созданием якутской сказки // Платон Алексеевич Ойунский. Жизнь и деятельность: сборник архивных документов. – Якутск: Бичик, 2015. – С. 332-333.
7. Иванов В. Н. Главный эпос якутов // Ойунский П. А. Якутский героический эпос олонхо «Нюргун Боотур Стремительный». – М.: ИПЦ «ДИК», 2007. – С. 6-7.
8. Иванов В. Н. И. В. Пухов: сравнительно-историческое изучение эпосов тюрко-монгольских народов // Сравнительное изучение тюрко-монгольских эпосов. Материалы Всероссийской научной конференции, посвященной 110-летию И. В. Пухова (г. Якутск, 11-12 сентября 2014 г.). – Якутск, 2015. – С. 6-13.
9. Пухов И. В. Враги героя в Олонхо и в «Алпамыше» // Материалы по обсуждению эпоса «Алпамыш». – Ташкент: Изд-во АН Узбекской ССР, 1959. – С. 203-215.
10. Пухов И. В. Героический эпос алтае-саянских народов и якутские олонхо. – Якутск: Изд-во СО РАН. Якутский филиал, 2004. – 326 с.
11. Емельянов Н. В. Сюжеты якутских олонхо. – М.: Наука, 1980. – 375 с.
12. Емельянов Н. В. Сюжеты ранних типов олонхо. – М.: Наука, 1983. – 245 с.
13. Емельянов Н. В. Сюжеты олонхо о родоначальниках племени. – М.: Наука, 1990. – 206 с.
14. Бурцев Д. Т. Якутский эпос олонхо, как жанр. – Новосибирск: Наука, 1998. – 85 с.
15. Никифоров В. М. Стадии эпических коллизий в олонхо. Формы фольклорной и книжной трансформаций. – Новосибирск: Наука, 2002. – 208 с.
16. Никифоров В. М. От архаического олонхо к раннефеодальному эпосу. История фиксаций и специфика интерпретаций. – Новосибирск: Наука, 2010. – 136 с.
17. Габышева Л. Л. Фольклорный текст: семиотические механизмы устной памяти. – Новосибирск: Наука, 2009. – 140 с.
18. Эпосы народов мира: проблемы и перспективы сравнительного изучения: сб. тезисов по материалам Международной научной конференции (г. Якутск, 18-19 июня 2015 г.). – Якутск: Издательский дом СВФУ, 2015. – 147 с.
19. Литературная энциклопедия: Словарь литературных терминов: в 2-х т. – М.-Л.: Изд-во Л. Д. Френкель, 1925 [Электронный ресурс] URL: <http://enc-dic.com/lit/Tradicija-530/> (дата обращения: 07.05.2017).
20. Ойунский П. А. Якутский героический эпос олонхо «Нюргун Боотур Стремительный». – М.: ИПЦ «ДИК», 2007. – 400 с.
21. Шишло Б. П. О силе якутского слова (доклад на научно-практической конференции в Париже 6 декабря 1993 г.) // Ойунская С. П. Светлое имя отца: поэмы, эссе, статьи, воспоминания. – Якутск: Бичик, 1999. – С. 37-41.
22. Союз писателей Якутии. – Якутск: Бичик, 2009. – 160 с.

References

1. Ivanov V. N. Jakutskij geroicheskiy jepos Olonho v kontekste sravnitel'nogo izuchenija [Yakut heroic epic Olonkho in the context of comparative study]. In: Vestnik Severo-Vostochnogo federal'nogo universiteta imeni M. K. Ammosova: Seriya Jeposovedenie [Vestnik of NEFU: Series Epic studies]. 2016. № 1 [Web resource]. URL: <http://epossvfu.ru/wp-content/uploads/2016/05/Ivanov-VN.pdf> (accessed October 23, 2017), pp. 22-29.
2. Bahtin M. M. Jepos i roman [The epic and novel]. In: Literaturno-kriticheskie stat'i [Literary-critical articles]. Moscow, Hudozh. lit., 1986, pp. 392-427.
3. Ojunskij P. A. Jakutskaja skazka (olonho), ee sjuzhet i sodержanie [Yakut fairy tale (olonkho), its plot and content]. In: Sochinenija. T. 7. [Compositions. Vol. 7]. Yakutsk, Kn. izd-vo, 1962, pp. 128-194.
4. Puhov I. V. Olonho – drevnij jepos jakutov [Olonkho is an ancient epic of the Yakuts]. In: Ojunskij P. A. Jakutskij geroicheskiy jepos olonho “N'urgun Bootur Stremitel'nyj” [Yakut heroic epic Olonkho “Nurgun Bootur the Swift”]. Moscow, IPC “DIK”, 2007, pp. 366-389.
5. Ivanov V. N. Platon Alekseevich Ojunskij: gosudarstvennyj dejatel' i myslitel' [Platon Alexeevich Oyunsky: statesman and thinker]. In: P. A. Ojunskij: Vzgljad cherez gody [P. A. Oyunsky: A look through the years]. Novosibirsk, NIC OIGGM, 1998, pp. 5-19.
6. № 206 Pis'mo P. A. Ojunsogo G. A. Popovu o svoej rabote nad sozdaniem jakutskoj skazki [No. 206 Letter from P. A. Oyunsky to G. A. Popov on his work on the creation of the Yakut fairy tale]. In: Platon Alekseevich Ojunskij. Zhizn' i dejatel'nost': sbornik arhivnyh dokumentov [Platon Alekseevich Oyunsky. Life and work: a collection of archival documents]. Yakutsk, Bichik, 2015, pp. 332-333.
7. Ivanov V. N. Glavnyj jepos jakutov [The main epic of the Yakuts]. In: Ojunskij P. A. Jakutskij geroicheskiy jepos olonho “N'urgun Bootur Stremitel'nyj” [Yakut heroic epic olonkho “Nurgun Bootur the Swift”]. Moscow, IPC “DIK”, 2007, pp. 6-7.
8. Ivanov V. N. I. V. Puhov: sravnitel'no-istoricheskoe izuchenie jeposov tjurko-mongol'skih narodov [I. V. Pukhov: a comparative-historical study of the epics of the Turkic-Mongolian peoples]. In: Sravnitel'noe izuchenie tjurko-mongol'skih jeposov. Materialy Vserossijskoj nauchnoj konferencii, posvjashhennoj 110-letiju I. V. Puhova (g. Jakutsk, 11-12 sentjabrja 2014 g.) [Comparative study of the Turkic-Mongolian epics. Materials of All-Russian scientific conference dedicated to the 110th anniversary of I. V. Pukhov. Yakutsk, September 11-12, 2014]. Yakutsk, 2015, pp. 6-13.
9. Puhov I. V. Vragi geroja v Olonho i v “Alpamysh” [Enemies of the hero in Olonkho and in the “Alpamysh”]. In: Materialy po obsuzhdeniju jeposa “Alpamysh” [Materials on the discussion of the epic “Alpamysh”]. Tashkent, Izd-vo AN Uzbekskoj SSR, 1959, pp. 203-215.
10. Puhov I. V. Geroicheskiy jepos altae-sajanskikh narodov i jakutskie olonho [The heroic epic of the Altai-Sayan peoples and the Yakut olonkho]. Yakutsk, Izd-vo SO RAN. Jakutskij filial, 2004, 326 p.
11. Emel'janov N. V. Sjuzhety jakutskikh olonho [Plots of Yakut olonkhos]. Moscow, Nauka, 1980, 375 p.
12. Emel'janov N. V. Sjuzhety rannih tipov olonho [Plots of early types of olonkho]. Moscow, Nauka, 1983, 245 p.
13. Emel'janov N. V. Sjuzhety olonho o rodonachal'nikah plemeni [Plots of olonkho about the ancestors of the tribe]. Moscow, Nauka, 1990, 206 p.
14. Burcev D. T. Jakutskij jepos olonho, kak zhanr [Yakut heroic epic as genre]. Novosibirsk, Nauka, 1998, 85 p.
15. Nikiforov V. M. Stadii jepicheskikh kollizij v olonho. Formy fol'klornoj i knizhnoj transformacij [Stages of epic collisions in olonkho. Forms of folklore and book transformations]. Novosibirsk, Nauka, 2002, 208 p.
16. Nikiforov V. M. Ot arhaicheskogo olonho k rannefeodal'nomu jeposu. Istorija fiksacij i specifika interpretacij [From the archaic olonkho to the early feudal epic. The history of fixations and the specifics of interpretations]. Novosibirsk, Nauka, 2010, 136 p.
17. Gabysheva L. L. Fol'klornyj tekst: semioticheskie mehanizmy ustnoj pamjati [Folklore text: semiotic mechanisms of oral memory]. Novosibirsk, Nauka, 2009, 140 p.
18. Jeposy narodov mira: problemy i perspektivy sravnitel'nogo izuchenija. Sb. tezisov po materialam Mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii (g. Jakutsk, 18-19 ijunya 2015 g.) [Epics of the peoples of the world: Problems and Prospects for Comparative Study. Collection of abstracts on the materials of International scientific conference (Yakutsk, June 18-19, 2015)]. Yakutsk, Izdatel'skij dom SVFU, 2015, 147 p.

19. Literaturnaja jenciklopedija: Slovar' literaturnyh terminov: v 2-h t. [Literary encyclopedia: Dictionary of literary terms: In 2 vol.]. Moscow-Leningrad, Izd-vo L. D. Frenkel', 1925 [Web resource]. URL: <http://enc-dic.com/lit/Tradicija-530/> (accessed May 1, 2017).

20. Ojunksij P. A. Jakutskij geroicheskij jepos olonho "N'urgun Bootur Stremitel'nyj" [Yakut heroic epic olonkho "Nurgun Bootur the Swift"]. Moscow, IPC "DIK", 2007, 400 p.

21. Shishlo B. P. O sile jakutskogo slova (doklad na nauchno-prakticheskoy konferencii v Parizhe 6 dekabnja 1993 g.) [About Strength of the Yakut Word (report at the Scientific and Practical Conference in Paris on December 6, 1993)]. In: Ojunskaia S. P. Svetloe imja otca: Pojemy, jesse, stat'i, vospominanija [Oyunskaia S. P. The father's bright name: poems, essays, articles, memoirs]. Yakutsk, Bichik, 1999, pp. 37-41.

22. Sojuz pisatelej Jakutii [The union of writers of Yakutia]. Yakutsk, Bichik, 2009, 160 p.



DOI 10.25587/SVFU.2017.4.8701
УДК 398.22(=512.157)

Т. В. Илларионова, О. К. Павлова

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

МОМСКАЯ ЭПИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ ЯКУТОВ: ОЛОНХОСУТЫ, СИСТЕМА ОБРАЗОВ (по материалам фольклорной экспедиции 2017 г.)

Аннотация. В данной статье рассматриваются сказительское творчество олонхосутов и система образов в текстах олонхо момской эпической традиции. Исследование проводилось по результатам фольклорной экспедиции в Момском улусе в 2017 г. Основной целью данной экспедиции было изучение традиций и современного бытования устного, нематериального культурного наследия. В ходе экспедиции было зафиксировано более 117 образцов разных жанров фольклора. Внесены имена 32 олонхосутов и исполнителей олонхо. Найдены имена 12 новых сказителей, которые не упоминались ранее в источниках. Выявлен тот факт, что олонхосуты не ходили по семьям, а исполняли олонхо только у себя дома или в клубах. Авторы считают, что по этой причине имена многих олонхосутов не распространились по наследам Момского улуса. Главные герои данной традиции были защитниками своего рода и семьи. В образе главного героя в текстах момских олонхо можно найти черты богатыря-охотника. Богатыри *айыы* данной традиции отличались меткостью и зоркостью, теми качествами, которыми владели именно охотники. А также главные герои выделялись такими чертами характера, как вспыльчивость, грубость, жестокость, беспощадность и суровость. В олонхо момской эпической традиции широко распространен образ удаганок. Они были представительницами трех миров. Удаганки из всех трех миров активно помогали богатырям *айыы* и меняли ход событий в сюжетах олонхо. Противниками главных героев в текстах олонхо момской эпической традиции представлены образы богатырей и девушек *абаасы*. Они являются представителями племени «абаасы аймага» и обитают во всех трех мирах (Верхнем, Срединном и Нижнем). В текстах олонхо исследуемой традиции характерен образ тунгусского богатыря Арджамаан-Джарджамаан (Ардыамаан-Дьардыамаан) как противника главного героя. Тунгусский богатырь олицетворял собой образ врага-чужеродца. Авторы делают вывод, что тексты олонхо момской эпической традиции имеют свои особенности и отличия, которые необходимо изучить.

Ключевые слова: фольклорные экспедиции, эпические традиции, олонхо, образы, сюжеты, олонхосуты, северные улусы, Момский улус, северо-восток Якутии, Республика Саха (Якутия).

Благодарности: Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 16-06-00505 а.

ИЛЛАРИОНОВА Туяра Васильевна – к. филол. н., доцент каф. фольклора и культуры Института языков и культуры народов Северо-Востока Российской Федерации Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова, Якутск, Россия.

E-mail: 445325@mail.ru

ПАВЛОВА Ольга Ксенофонтовна – магистр филологии, зав. сектором «Героический эпос олонхо» Научно-исследовательского института Олонхо Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова, Якутск, Россия.

E-mail: olga-ksento@mail.ru

ILLARIONOVA Tuyara Vasilievna – Candidate of Philological Sciences, Associate Professor of the Department of Folklore and Culture, Institute of Languages and Culture of the Peoples of the North-East of Russian Federation, North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia.

E-mail: 445325@mail.ru

PAVLOVA Olga Ksenofontovna – Master of Philology, Head of sector “Heroic epic olonkho”, Scientific Research Institute of Olonkho, North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia.

E-mail: olga-ksento@mail.ru

T. V. Illarionova, O. K. Pavlova

Momsky epic tradition of the Yakuts: olonkhosuts, the system of images (based on the materials of the folklore expedition of 2017)

Abstract. The article considers the olonkhosuts and system of images in the olonkho texts of the Momsky epic tradition. The study was carried out based on the results of the folklore expedition in the Momsky district in 2017. The main purpose of this expedition was to study the traditions and modern existence of oral and intangible cultural heritage. During the expedition, more than 117 samples of different genres of folklore were recorded. Names of 32 olonkhosuts and olonkho performers are included. 12 new names of olonkhosuts, which were not mentioned earlier in the sources, were found. It was revealed that olonkhosuts did not go to families, but performed olonkho only at home or in clubs. The authors believe that for this reason the names of many olonkhosuts did not spread over the Momsky district. The main characters of this tradition were defenders of their clan and family. In the image of the main character in the texts of the Momsky olonkho, we can find the features of a hero-hunter. The heroes of the *aiyy* of this tradition were distinguished by their accuracy and vigilance, that are the qualities of hunters. In addition, the main characters were distinguished by character traits, like quick temper, rudeness, cruelty, ruthlessness and severity. In the olonkho of Momsky epic tradition, the image of Udagans is wide spread. They were representatives of three Worlds. Udagans from all three Worlds actively helped the heroes of *aiyy* and changed the course of events in the olonkho plots. Opponents of the main characters in the texts of the olonkho of Momsky epic tradition are images of heroes and girls of the *Abaasy*. They are representatives of the tribe "Abaasy Aymaga" and lived in all three Worlds (Upper, Middle and Lower). In the texts of the olonkho of the studied tradition, the image of the Tungus hero Ardamaaan-Djardyamaan is characteristic of the opponent of the protagonist. The Tungus hero personified the image of an alien enemy. The authors conclude that the texts of the olonkho of Momsky epic tradition has its own peculiarities and differences that need to be studied.

Keywords: folklore expeditions, epic traditions, olonkho, images, plots, olonkhosuts, Northern districts, Momsky district, Northeast of Yakutia, the Republic of Sakha (Yakutia).

Acknowledgements: The research is financially supported by the Russian Foundation for Fundamental Research, project No. 16-06-00505 a.

Введение

Впервые сказительские традиции северных олонхосутов были изучены И. А. Худяковым [1]. Он был сослан в далекую Якутию за участие в революционном движении и прибыл в г. Верхоянск 7 апреля 1867 г. И. А. Худяков первым в истории якутской фольклористики записал полный текст олонхо из уст талантливого олонхосута с соблюдением текстологических принципов науки. Олонхо «Хаан Джаргыстай» было издано в 1890 г. в «Верхоянском сборнике» [2] по распоряжению Восточно-Сибирского отдела Императорского Русского географического общества на средства И. М. Сибирякова (г. Иркутск). После эпос был включен в сборник «Образцы народной литературы якутов» Э. К. Пекарского [3].

Планомерный и последовательный сбор материалов фольклора, в т. ч. и текстов олонхо, начался в Якутии с создания Института языка и культуры при СНК ЯАССР. В 1939-1941 гг. институт организовал фольклорно-диалектологическую экспедицию, в состав которой вошли сотрудники С. И. Боло и А. А. Саввин. Они посетили северные районы Якутии: Верхоянский, Абыйский, Аллаиховский, Момский и др.

Работа фольклорно-диалектологической экспедиции под руководством С. И. Боло сыграла важную роль в собирании фольклора Момского улуса. По результатам экспедиции было собрано 5 текстов олонхо, 17 сказок, 38 преданий, 19 якутских скороговорок, 3 текста благопожеланий (*алгыс*), 34 пословиц, 195 загадок. Фольклорист встретился и записал репертуар олонхосутов В. В. Атласова, И. В. Черова, Д. М. Слепцова.

В 1957 г. была организована диалектологическая экспедиция под руководством Е. И. Коркиной. Участники экспедиции смогли записать тексты 3 олонхо, 8 сказок, 19 преданий, 74 загадок, 1 якутской скороговорки. От олонхосута Д. М. Слепцова были записаны сюжеты олонхо. Р. П. Уваровский исполнил отрывок олонхо.

В 1975 г. Институтом языка, литературы и истории была отправлена третья фольклорная экспедиция. Участниками экспедиции стали П. Н. Дмитриев, В. В. Илларионов, В. П. Еремеев.

Данная экспедиция смогла зафиксировать 3 сказки, 32 предания, 3 текста *осуохай*, 42 загадки, 3 благопожелания (*алгыс*).

С 5 по 12 июля 2007 г. Институтом филологии СО РАН (Новосибирск) при участии Института проблем малочисленных народов Севера СО РАН была организована комплексная фольклорно-этнографическая экспедиция в Momском улусе Республики Саха (Якутия). «Основной целью экспедиции был сбор материалов по словесному и музыкальному фольклору эвенков, проживающих в Momском улусе; записей эвенского фольклора из этого района Якутии очень мало, и требовалось исследовать современную ситуацию с сохранностью традиционного фольклора, сделать качественные записи образцов на современном оборудовании» [4, с. 13]. Материалы, собранные участниками экспедиции, были предназначены для включения в тома эвенского блока академической серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока».

В 1994 г. под редакцией В. В. Илларионова было напечатано олонхо Д. М. Слепцова «Кётёр Мюлгюн» («Летающий Мюлгюн») [5]. В этом же году издан сборник в двух частях «Муома фольклора» («Momский фольклор») [6, 7] по материалам, собранным энтузиастом Г. М. Федотовым. В 2004 г. вышел в свет сборник «Муома олонгхоло» («Олонхо Момы») серии «Саха боотурдара» («Якутские богатыри») [8] под редакцией В. В. Илларионова. В сборник включены тексты олонхо, записанные со слов именитых олонхосутов Momского улуса Д. М. Слепцова, В. В. Атласова и отрывки олонхо П. П. Хабарова, Р. П. Уваровского. В 2008 г. отдельной книгой было издано олонхо Д. М. Слепцова «Кётёр Мюлгюн» в серии «Олонхо дойдута» («Земля Олонхо») [9]. Воспоминания о жизни и творчестве олонхосутов Momского улуса можно найти в книгах «Momский улус» [10] и «Соболоох» [11].

Так, продолжая работу своих старших коллег, в 2017 г. сотрудники Научно-исследовательского института Олонхо и Института языков и культуры народов Северо-Востока РФ Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова провели фольклорную экспедицию в Momском районе Республики Саха (Якутия). В ходе проведенной экспедиции было опрошено 37 информантов – знатоков и носителей фольклора якутов и эвенков в возрасте от 46 до 88 лет. Данный проект был направлен на исследование традиций и современного бытования устного нематериального культурного наследия Momского района. Программа экспедиции заключалась в следующем: 1) ознакомление с историей и культурой населённых пунктов; выявление условий бытования фольклора, встреча с лучшими знатоками фольклора; 2) Запись фольклорных произведений; знакомство с информантами; сбор сведений о них; аудио- и видеозапись фольклорных произведений. Всего в ходе экспедиции было зафиксировано более 117 образцов разных жанров фольклора: отрывок олонхо – 1; отрывки *осуохай* – 4; *хээдьэ* – 1; отрывок обряда *алгыс* – 3; народные песни – 9 (в т. ч. на эвенском языке – 2); якутские сказки – 4; эвенские сказки (*нимнган*) – 1; предания – 78 (в т. ч. исторические – 5, топонимические – 15, о сильных людях – 20); рассказы о жителях иного мира (*абаасы*) – 3; рассказы охотников – 3; рассказы про обычаи якутов и эвенков – 7; рассказы об *арангас* – 3; пословицы и поговорки – 10; загадки – 6. По итогам экспедиции готовится краткий отчёт о работе, в котором будет представлена количественная и качественная характеристика собранных материалов; заполняются учётные карточки; создаются словесные портреты исполнителей; сдаются в архив аудио-, фото- и видеоматериалы. Обработанные материалы вносятся и хранятся в цифровом архиве Научно-исследовательского института Олонхо СВФУ им. М. К. Аммосова.

Олонхосуты Momского улуса

По итогам экспедиции в Momском улусе зафиксированы имена 32 олонхосутов и исполнителей олонхо. Среди информантов были свидетели живого исполнения олонхо, которые смогли дать точную портретную и творческую характеристику олонхосутов. Одной из задач экспедиции являлось внесение дополнительных фактов в биографию олонхосута, уточнение и внесение коррективов в даты рождения и смерти, дополнение страниц жизни интересными воспоминаниями очевидцев.

Самым известным сказителем Momского улуса был Дмитрий Михайлович Слепцов. Его олонхо «Кётёр Мюлгюн», записанное фольклористом С. И. Боло со слов сказителя, было издано три раза и стало объектом исследования в трудах И. В. Пухова [12], Н. В. Емельянова [13]

и др. Сведения о жизни и творчестве Данила Михайловича были получены по рассказам его правнуков, земляков, которые жили по-соседству и хорошо знали сказителя.

Другой представитель Момской эпической традиции И. В. Черов, житель пос. Соболоох, по записям С. И. Боло, имел самый большой репертуар среди момских олонхосут – 15 названий олонхо. Известно, что именно в пос. Соболоох зафиксировано самое большое количество олонхосут. Как рассказывают информанты, все сказители этого поселка сказывали олонхо О. Е. Хабарова. Но, к сожалению, ни одно его олонхо не было записано.

По воспоминаниям информантов, многие олонхосуты были не только искусными сказителями, но и кузнецами, мастерами по дереву. Некоторые олонхосуты обладали шаманским даром. Например, В. С. Шкулев – Баллас Басылай был шаманом, а В. В. Атласов – Анггар Басылай с помощью снов мог предсказывать будущее.

В ходе экспедиции было установлено, что 12 имен олонхосут из 32 не были ранее известны среди жителей улуса. Например, можно выделить имена олонхосут С. П. Хабарова и И. К. Соркова, которые являются жителями отдаленного пос. Тёбюлэх. Этот поселок находится далеко от центра Момского улуса, поэтому участники экспедиции не смогли туда поехать. В связи с этим, информация об этих олонхосутах является наиболее ценной.

Не менее ценной является информация о современном исполнителе олонхо С. И. Атласове, который умер в 2014 г. По рассказу информанта С. А. Сен-дун-шен, сказитель жил в пос. Буор-Сысы и исполнял отрывок из олонхо «Нюргун Боотур Стремительный».

Экспедиция помогла дополнить информацию об уже известных олонхосутах. Например, записаны их прозвища (якутские имена): сказителя В. С. Шкулева в народе называли Баллас Басылай; В. А. Черова звали Хонтуора, потому что он работал в конторе; П. Ф. Хабаров имел прозвище Огуруо Бюётюр, а его сын П. П. Хабаров – Ого Бюётюр; В. Н. Хабарова называли Чыгыныардаах Басылай, т. к. жил в местности Чыгыныардаах и т. д. Как утверждают информанты, олонхосуты не ходили по домам, а исполняли олонхо только у себя дома или в клубах. Возможно, что они также не выезжали в другие деревни, не сказывали олонхо в иных местах, и поэтому имена некоторых сказителей были совсем неизвестны жителям других наслегов Момского улуса.

Система образов момских олонхо

Система образов олонхо момской эпической традиции имеет свои особенности и отличия. Во-первых, рассмотрим образ главного героя – защитника своего рода и семьи [14]. Он наделен такими основными качествами защитника племени *айыы*, как гордость, настойчивость и упорство. Прослеживаются также черты богатыря-охотника: он отличается меткостью и зоркостью, т. е. теми качествами, которыми владели именно охотники. Главные герои момской эпической традиции выделяются и своеобразным нравом, являясь натурами, которым не чужды отрицательные черты характера. Порой они вспыльчивы, грубы, суровы, нередко бывают беспощадными и жестокими. К примеру, главный герой олонхо «Кётёр Мюлгюн» в пылу своей ярости совершает поступок, недозволенный богатырю *айыы*: «В олонхо центрального и вилюйского регионов нет такого эпизода, в котором богатырь *айыы* бьет очаг ожигом. Такое дерзкое отношение Кётёр Мюлгюна к Святому духу огня едва не стоило ему жизни» [15, с. 44]. Необходимо подчеркнуть, что только в упомянутом олонхо главный герой имеет полную портретную характеристику. А в остальных двух момских олонхо («Кёбюё Джагыл», «Хаарылла Мохсогол») портретная характеристика героя полностью не раскрывается. Таким образом, можно предположить, что в рассматриваемой традиции портретная характеристика главных героев еще не выработана.

В текстах олонхо момской эпической традиции широко распространены образы удаганок. Они являются представительницами трех миров, различаются по своим функциям, обликам и т. д. Удаганки Верхнего мира прилетают в образе стерха и помогают главным героям в трудные минуты. Удаганки *айыы* являются жительницами Срединного мира, они предстают в роли помощниц и советниц богатырей *айыы*. Во многих случаях, они становятся их женами, верными спутницами в жизни. Удаганки *абаасы* из Нижнего мира изображаются в олонхо как противники главного героя, вступают с ним в конфликты.

Противниками главных героев в текстах олонхо момской эпической традиции представлены образы богатырей и девушек *абаасы*. Они являются представителями племени «абаасы аймага». Богатыри *абаасы* обитают во всех трех мирах (Верхнем, Срединном и Нижнем мирах). Все они наделены отрицательными чертами характера, такими как жестокость, безжалостность, самоуверенность и др. Внешний вид богатырей и девушек *абаасы* является типичным для якутского олонхо, они обладают отвратительной и ужасной внешностью. Кроме внешнего вида детально подчеркивается одежда богатырей *абаасы*. В олонхо «Кётёр Мюлгюн» одежда богатырей *абаасы* сшита из шкур или сделана из железа. Например, рубашка – из шкуры собаки, штаны и верхняя одежда – из железа. В текстах олонхо исследуемой традиции также характерен образ тунгусского богатыря Арджаман-Джарджаман как противника главного героя. Тунгусский богатырь олицетворяет собой образ врага-чужеродца.

Заключение

Таким образом, экспедиция смогла решить поставленные задачи: внесла дополнительные сведения и коррективы в информации об олонхосутах Момского улуса. По итогам фольклорной экспедиции в Момском улусе были зафиксированы имена 32 олонхосутов и исполнителей олонхо. Найдены 12 новых имен олонхосутов, которые не были ранее известны жителям Момского улуса и не упомянуты в источниках. Также выявлены имена олонхосутов из отдаленного наслега Тебюлэх. Участникам экспедиции удалось заснять информантов, которые были свидетелями живого исполнения олонхо. Они смогли дать точную портретную и творческую характеристику олонхосутов. Также установлено, что одной особенностью сказительской традиции Момского улуса является тот факт, что олонхосуты не ходили по семьям, а исполняли олонхо только у себя дома или в клубах.

В текстах олонхо момской эпической традиции систему можно разделить на три группы. Первую группу представляют образы главных героев. Они были защитниками своего рода и семьи. Богатыри *айыы* наделены такими качествами защитника, как гордость, настойчивость и упорство. В образе главного героя можно найти черты богатыря-охотника: меткость и зоркость. Отличительной чертой характера главных героев момских олонхо являлись вспыльчивость, грубость, жестокость, беспощадность и суровость. Вторую группу составляют образы удаганок. В текстах олонхо момской эпической традиции широко распространен образ удаганок. Они были представительницами трех миров. В третью группу образов можно отнести противников героя. Противниками главных героев в текстах олонхо момской эпической традиции являются образы богатырей и девушек *абаасы*. Они – представители племени «абаасы аймага», которые обитают во всех трех мирах (Верхнем, Срединном и Нижнем мирах). Также противником главного героя представлен образ тунгусского богатыря Арджаман-Джарджаман. Тунгусский богатырь олицетворяет собой образ врага-чужеродца. Следовательно, система образов олонхо момской эпической традиции имеет свои особенности. Например, в образе главного героя можно найти черты богатыря-охотника, а также богатыри *айыы* выделялись своим вспыльчивым и грубым характером. Наличие широко распространенного образа удаганок говорит о том, что олонхо имеет архаические черты.

Литература

1. Худяков И. А. Краткое описание Верхоянского округа. – Л.: Наука, 1969. – 440 с.
2. Худяков И. А. Верхоянский сборник: якутские сказки, песни, загадки и пословицы, а также рус. сказки и песни, зап. в Верхоян. окр. / изд. на средства И. М. Сибирикова. – Иркутск: Тип. К. И. Витковского, 1890. – 2, II, 2, 314 с. – (Зап. ВСОИРГО (ОЭ)); Т. 1. Вып. 3.
3. Худяков И. А. Образцы народной литературы якутов / собранные И. А. Худяковым; Под ред. Э. К. Пекарского. – Т. 2. Вып. 1. – СПб.: Тип. Имп. АН, 1913. – 190 с.
4. Лиморенко Ю. В. Несказочная проза эвенов Момского улуса Республики Саха: репертуар и степень сохранности (по итогам экспедиции 2007 года) // Традиции и инновации в современном фольклоре народов Сибири. – Новосибирск: Арта, 2008. – С. 13-22.
5. Слепцов Д. М. Кётөр Мүлгүн: олонхо. – Дьокуускай: Ситим, 1993. – 127 с. (на якутском яз.)
6. Федотов Г. М. Муома фольклора. 1 ч. – Дьокуускай: Ситим, 1994. – 112 с. (на якутском яз.)

7. Федотов Г. М. Муома фольклора. 2 ч. – Дьокуускай: Ситим, 1994. – 128 с. (на якутском яз.)
8. Муома олонхолоро. – Дьокуускай: Бичик, 2004. – 240 с. (Саха боотурдара: 21 т.; 4-с т.) (на якутском яз.)
9. Слепцов Д. М. Көтөр Мүлгүн: олонхо. – Дьокуускай: Бичик, 2008. – 128 с. (на якутском яз.)
10. Момский улус: история, культура, фольклор. – Якутск: Бичик, 2002. – 272 с.
11. Соболюх, Муома улууһа. – Дьокуускай: Бичик, 2010. – 256 с. (на якутском яз.)
12. Пухов И. В. Якутский героический эпос олонхо. Основные образы. – М.: Изд-во АН СССР, 1962. – 256 с.
13. Емельянов Н. В. Сюжеты якутских олонхо. – М.: Наука, 1980. – 375 с.
14. Павлова О. К. Образы главных героев олонхо северо-восточной традиции якутов // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова: Серия Эпосоведение. 2017. № 3 (7) [Электронный ресурс]. URL: <http://epossvfu.ru/wp-content/uploads/2017/09/Павлова-57-67.pdf> (дата обращения: 10.11.2017). – С. 57-67.
15. Корякина А. Ф. Эпические традиции и особенности в сюжетной структуре олонхо Д. М. Слепцова «Көтөр Мүлгүн» // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова: Серия Эпосоведение. 2016. № 3 [Электронный ресурс]. URL: <http://epossvfu.ru/эпос3-Корякина.pdf> (дата обращения: 10.11.2017). – С. 44-48.

References

1. Hudjakov I. A. Kratkoe opisanie Verhojanskogo okruga [Brief description of Verkhoyansk district]. Leningrad, Nauka, 1969. 440 s.
2. Hudjakov I. A. Verhojanskij sbornik: jakutskie skazki, pesni, zagadki i poslovicy, a takzhe rus. skazki i pesni, zap. v Verhojan. okr. [Verkhoyansk collection: Yakut fairy tales, songs, riddles and proverbs, as well as Russian fairy tales and songs recorded in Verkhoyansk district] / izd. na sredstva I. M. Sibirjakova. Irkutsk, Tip. K. I. Vitkovskogo, 1890. 2, II, 2, 314 p. (Zap. VSOIRGO (OJe)); Vol. 1. Iss. 3.
3. Hudjakov I. A. Obrazcy narodnoj literatury jakutov [Patterns of Yakut national literature] / sobrannye I. A. Hudjakovym; Pod red. Je. K. Pekarskogo. Vol. 2. Iss. 1. Saint-Petersburg, Tip. Imp. AN, 1913. 190 p.
4. Limorenko Ju. V. Neskazochnaja proza jevenov Moms'kogo ulusa Respubliki Saha: repertuar i stepen' sohranennosti (po itogam jekspedicii 2007 goda) [Non-tale prose Evens of the Momsky district of the Republic of Sakha: repertoire and degree of preservation (following the results of the expedition in 2007)]. In: Tradicii i innovacii v sovremennom fol'klоре narodov Sibiri [Traditions and innovations in the modern folklore of the peoples of Siberia]. Novosibirsk, Arta, 2008. pp. 13-22.
5. Slepcov D. M. Kjetjer Mjulgjun: olongho [Kyotor Mulgun: olonkho]. Yakutsk, Sitim, 1993. 127 p. (In Yakut lang.)
6. Fedotov G. M. Muoma fol'klora. 1 ch. [Momsky folklore. Part 1]. Yakutsk, Sitim, 1994. 112 p. (In Yakut lang.)
7. Fedotov G. M. Muoma fol'klora. 2 ch. [Momsky folklore. Part 2]. Yakutsk, Sitim, 1994. 128 p. (In Yakut lang.)
8. Muoma olonholoro [Momsky olonkhos]. Yakutsk, Bichik, 2004. 240 p. (Saha booturdara: 21 t.; 4-s t. [Sakha booturs: 21 vol., vol. 4]) (In Yakut lang.)
9. Slepcov D. M. Kjetjer Mjulgjun: olongho [Kyotor Mulgun: olonkho]. Yakutsk, Bichik, 2008. 128 p. (In Yakut lang.)
10. Moms'kij ulus: istorija, kul'tura, fol'klор [Momsky district: history, culture and folklore]. Yakutsk, Bichik, 2002. 272 p.
11. Soboloh, Muoma uluusa [Sobolokh of Momsky district]. Yakutsk, Bichik, 2010. 256 p. (In Yakut lang.)
12. Puhov I. V. Jakutskij geroicheskij jepos olonho. Osnovnye obrazы [Yakut heroic epic olonkho. Main images]. Moscow, Izd-vo AN SSSR, 1962. 256 p.
13. Emel'janov N. V. Sjuzhety jakutskih olonho [Plots of Yakut olonkhos]. Moscow, Nauka, 1980. 375 p.
14. Pavlova O. K. Obrazы glavnyh geroev olonho severo-vostochnoj tradicii jakutov [Images of protagonists in olonkho of the Yakut northeastern tradition]. In: Vestnik Severo-Vostochnogo federal'nogo universiteta imeni M. K. Ammosova: Serija Jeposovedenie [Vestnik of NEFU: Series Epic studies]. 2017. № 3 (7) [Web resource]. URL: <http://epossvfu.ru/wp-content/uploads/2017/09/Pavlova-57-67.pdf> (accessed November 10, 2017). pp. 57-67.
15. Korjakina A. F. Jepicheskie tradicii i osobennosti v sjuzhetnoj strukture olonho D. M. Slepcova "Kjotjor Mjulgjun" [Epic traditions and peculiarities in the "Kyotjor Myulgyun" olonkho by D. M. Sleptsov]. In: Vestnik Severo-Vostochnogo federal'nogo universiteta imeni M. K. Ammosova: Serija Jeposovedenie [Vestnik of NEFU: Series Epic studies]. 2016. № 3 [Web resource]. URL: <http://epossvfu.ru/jepos3-Korjakina.pdf> (accessed November 10, 2017). pp. 44-48.

— ХРОНИКА —

Л. Н. Герасимова

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

ТРУДЫ ЯКУТСКИХ ЭПОСОВЕДОВ НА ТУРЕЦКОМ ЯЗЫКЕ

Якутское олонхо – это сундук неизвестных, таинственных символов.

Метин Эргюн¹

В последние годы якутский героический эпос Олонхо как никогда раньше пользуется известностью в мировом эпическом пространстве. Этому способствуют публикации текстов олонхо на языках народов мира, растущий объем исследований по эпосу, проводимые через каждые два года международные научные конференции. С 2016 г. издается журнал «Эпосоведение» на русском и английском языках, объединяющий исследовательские усилия эпосоведов мира.

В этом контексте представляет большой интерес работы зарубежных авторов по переводу трудов наших авторов по олонхо. Так, недавно появились два перевода на турецкий язык двух монографий по якутскому эпосу.

На сегодняшний день исследуют и интересуются олонхо не только на территории Республики Саха (Якутия), но и на международном уровне. Работы наших известных фольклористов, исследователей являются ценными источниками для иностранных ученых, тем более труды, которые стали библиографической редкостью.

Недавно были выпущены две книги якутских эпосоведов И. В. Пухова и Н. В. Емельянова на турецком языке.

Автором перевода является профессор, доктор Метин Эргюн, который одним из первых турецких ученых выбрал темой своего исследования якутский эпос олонхо и в 2013 г. опубликовал результаты своей тринадцатилетней работы в качестве книги «Yakut destan geleneği ve Er Sogotoh» (Традиции якутского сказительства и «Эр Соготох»).

Первая книга – перевод главного труда Иннокентия Васильевича Пухова «Якутский героический эпос олонхо. Основные образы». Эта монография была издана в Москве в 1962 г. в серии «Вопросы изучения эпоса народов СССР» и является первой фундаментальной работой в якутском эпосоведении. В ней представлены основные образы олонхо, основные параметры изучения эпоса и, как отмечает А. А. Бурькин, «данная модель анализа эпоса является необыкновенно плодотворной и эффективной для изучения любого эпоса, и при этом она обеспечивает не только демонстрацию особенностей данного конкретного текста или какого-либо повествования, известного в разных вариантах, но и открывает возможности для широкого

¹ Puhov İ. V. Yakut kahramanlık destanı olonho. Genel tipler. [Çev. Metin Ergun] «Kömen» Yayınları, Konya, 2015. – S. 3.

ГЕРАСИМОВА Лилия Николаевна – зав. сектором «Олонхо и эпосы народов мира» Научно-исследовательского института Олонхо Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова, Якутск, Россия.

E-mail: gelinica@yandex.ru

GERASIMOVA Lilia Nikolaevna – Head of sector “Olonkho and epics of the peoples of the world” of Scientific Research Institute of Olonkho, North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia.

E-mail: gelinica@yandex.ru

историко-типологического изучения эпических произведений, гарантируя наглядные и надежные результаты»¹.

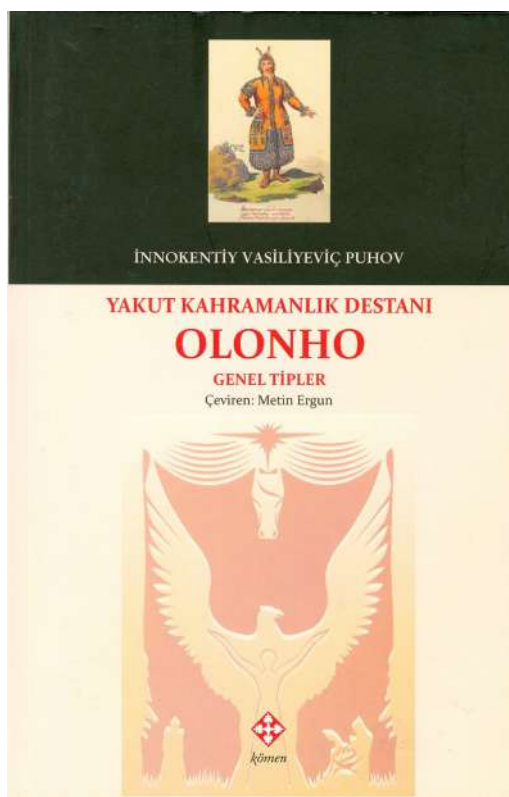


Рис. 1. Издание перевода на турецкий язык труда И. В. Пухова «Якутский героический эпос олонхо. Основные образы», 2015 г.

Во введении турецкого перевода доктор Эргюн дал основное представление о якутском эпосе для турецкой публики, биографию И. В. Пухова, список его трудов и содержание монографии. В конце книги включены библиография и именной указатель, составленные самим переводчиком. Перевод «Yakut kahramanlık destanı olonho. Genel tipler» опубликован в издательстве «Kömen» в 2015 г.

Вторая книга – перевод монографии Николая Васильевича Емельянова «Сюжеты олонхо о родоначальниках племени», вышедшая в Москве в издательстве «Наука» в 1990 г. Данная работа представляет собою продолжение исследования сюжетов героического эпоса якутов олонхо, начатое автором в книгах «Сюжеты якутских олонхо» и «Сюжеты ранних типов якутских олонхо». В монографии исследуются сюжетообразование олонхо о родоначальниках племени *ураангхай саха* (древнее самоназвание якутов), многообразие сюжетных тем и систем самопознания в эпическом творчестве якутов. Во введении перевода книги Метин Эргюн отмечает, что «этот труд носит характер одной из разгадок таинственных символов античного сундука олонхо»². В перевод вошли биография Н. В. Емельянова, подготовленная С. Д. Мухоплеевой, к. филол. н., с. н. с. сектора якутского фольклора Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Сибири СО РАН (далее – ИГиПМНС СО РАН), библиография работ Н. В. Емельянова, собранная Е. А. Васильевой, заведующей научной библиотекой ИГиПМНС СО РАН, а также именной указатель, составленный переводчиком. Перевод «Soy ataları hakkında olonkho konuları» выпущен в издательстве «Kömen» в 2016 г.

¹ Бuryкин А. А. И. В. Пухов как эпосовед-компаративист [Электронный ресурс]. URL: <http://zaimka.ru/burykin-pukhov/> (дата обращения: 12.12.2017).

² Emelyanov N. V. Soyataları hakkında olonkho konuları [Çev. Metin Ergun] «Kömen» Yayınları, Konya, 2016. – S. 5.

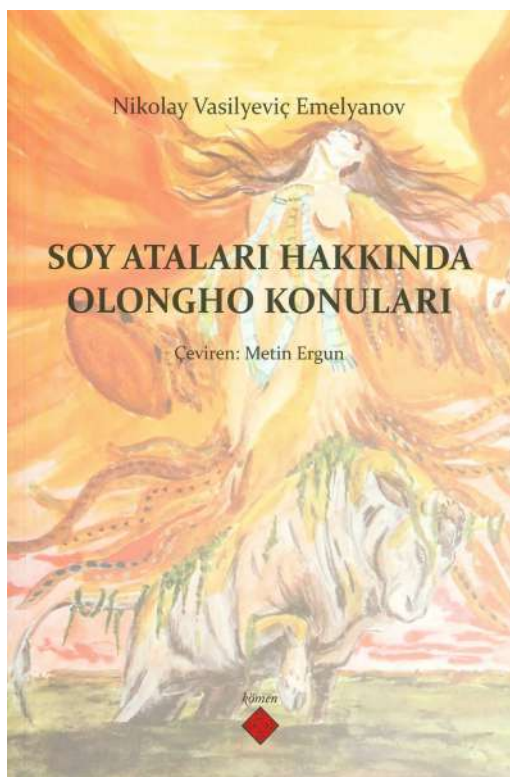


Рис. 2. Издание перевода на турецкий язык монографии Н. В. Емельянова
«Сюжеты олонхо о родоначальниках племени», 2016 г.

В целом же издание переводов трудов наших олонхovedов на иностранные языки представляет большой интерес. Подобные переводы дают возможность фольклористам, ученым-исследователям, интересующимся эпосами народов мира, ознакомиться и пользоваться ими на родном языке и, надеемся, способствуют дальнейшим исследованиям по якутскому эпосу. Профессор Метин Эргюн положил хорошее начало и его инициатива, думается, найдет поддержку, особенно со стороны англоязычных авторов.



А. Ф. Корякина
Северо-Восточный федеральный университет им. М. К. Аммосова

ЫСЫАХ ОЛОНХО В г. ВИЛЮЙСК РЕСПУБЛИКИ САХА (ЯКУТИЯ)

Провозглашение ЮНЕСКО в 2005 г. якутского героического эпоса Олонхо Шедевром Устного и Нематериального Наследия Человечества открыло новые горизонты для дальнейшего сохранения, возрождения олонхо. Развитие якутского эпоса получило государственную поддержку. Значительную роль в популяризации олонхо сыграли республиканские Ысыахи Олонхо, которые проведены по финансовой поддержке Программ Республиканских Ысыахов Олонхо в Горном, Усть-Алданском, Мегино-Кангаласском, Хангаласском, Чурапчинском, Сунтарском, Нюрбинском, Верхоянском, Мирнинском, Таттинском улусах. В этом году проведен одиннадцатый республиканский Ысыах Олонхо в г. Вилуйск. Вилуйский район – это улус, в котором бытовала своеобразная локальная эпическая традиция, это родина знаменитых олонхосутов С. Н. Каратаева – Дыгыйар, С. Еремеева – Дэдэгэс, Т. П. Гоголева, Н. И. Седалищева – Мёчөкө, К. К. Кузьминова, В. О. Каратаева.

Проведению ысыаха предшествовала большая подготовительная работа. Одним из крупных подготовительных мероприятий стала Научно-практическая конференция «Ысыах Олонхо: традиции, возрождение, сохранение» («Олонхо ыһыаба: төрүт үгэс, сөргүтүү, үйэтитии»), в которой приняли участие более полутора тысяч человек. В феврале-марте 2017 г. сотрудники Научно-исследовательского института Олонхо при СВФУ им. М. К. Аммосова провели научную экспедицию с целью изучения эпической традиции Вилуйского улуса. По итогам этой экспедиции опубликованы научные рекомендации по сохранению и увековечению олонхо и олонхосутов Вилуйского улуса, изданы 2 книги. Первое издание посвящено локальной эпической традиции Вилуйского улуса Якутии и называется «Олонхо и олонхосуты Вилуйского улуса Якутии». В нем дается более 150 справочных статей о жизни и эпическом творчестве легендарных и известных олонхосутов Вилуйского улуса, а также информация о бытовавших олонхо в этом улусе. Во вторую книгу вошел текст неопубликованного олонхо выдающегося сказителя современности Василия Осиповича Каратаева «Джирибинэ Боотур, имеющий коня-бегуна Джэргэлгэн» («Дьэргэлгэн сүүрүк аттаах Дьырибинэ Боотур»). Издание снабжено примечаниями и текстологическими комментариями. Кроме того, администрацией Вилуйского района совместно с Научно-исследовательским институтом Олонхо СВФУ им. М. К. Аммосова, Институтом гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Сибири СО РАН и Государственным Театром Олонхо выпущено 9 книг по фольклору и культуре Вилуйского улуса. Таким образом, в научный оборот вошли научно-популярные издания с ценными сведениями об устном народном творчестве одного из регионов Якутии со своими древними традициями.

В организации ысыаха работала режиссерско-постановочная группа, состоящая из 20 специалистов республиканских учреждений культуры и искусства. Это научные консультанты, режиссеры, артисты, хореографы, художники, дизайнеры и др.

28-29 июня 2017 г. на грандиозной церемонии торжественного открытия приняло участие около 1700 человек, в т. ч. 250 сотрудников государственных учреждений культуры. Из самого Вилуйского улуса участие приняли более 1500 участников самодеятельных творческих коллективов, представителей общественных объединений, работников предприятий и учреждений

КОРЯКИНА Антонина Федоровна – к. пед. н., Ученый секретарь Научно-исследовательского института Олонхо Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова, Якутск, Россия.

E-mail: aitalilen@mail.ru

KORYAKINA Antonina Fedorovna – Candidate of Education, Scientific Secretary of Scientific Research Institute of Olonkho, North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia.

E-mail: aitalilen@mail.ru

Вилуйского улуса. Гости крупнейшего культурно-массового события республики 2017 г. стали порядка 22 000 тысяч чел. со всех районов республики, отдельных регионов страны.

В течение двух дней было проведено 19 разных конкурсов с участием 836 человек – конкурсы олонхосутов, запевал народного танца *осуохай*, исполнителей песен *тойук* и *дэгэрэнг ырыа*, *чабыргах* (скороговорка), на лучшее исполнение игры на *хамусе*, конкурсы кузнецов, мастеров по дереву, конкурс национальной одежды и др.

Благодаря проведению Ысыаха Олонхо инфраструктура Вилуйского улуса получила большое развитие, было построено 22 новых объекта.

5 декабря 2017 г. в Саха академическом театре имени П. А. Ойунского состоялся Торжественный вечер, посвященный итогам Республиканского Ысыаха Олонхо. В этот вечер были представлены основные итоги Ысыаха Олонхо, проведенного в Вилуйском улусе. Состоялась краткая демонстрация ярких моментов из национального праздника в виде интересных видеопрезентаций и концертных номеров. Почетными гостями вечера стали народные певцы, запевалы, современные сказители Вилуйского улуса, которые выступили на сцене с коллективным исполнением олонхо своего земляка Семена Иннокентьевича Иванова – Чочу. Также, в ходе мероприятия выставлены на показ работы народных мастеров Вилуйского улуса и т. д. Важной частью праздничного события стала презентация фотоальбома «Ысыах Олонхо на земле Священного Вилюя» («Олонхо ыһыаба – Ытык Бүлүү сиригэр»).



Рис. 1. Ысыах Олонхо в г. Вилуйск, 2017 г. (Фото Н. Ивановой)

ТРЕБОВАНИЯ к статьям, направляемым в научный рецензируемый журнал «Вестник СВФУ»

(Серия «Эпосоведение»)

Правила оформления статьи

Авторы, направляющие статьи в редакцию «ВЕСТНИКА СВФУ» (Серия «Эпосоведение»), должны руководствоваться положениями, разработанными редакцией журнала (приложение) и серии.

1. Общие правила:

1.1. Редакция оставляет за собой право на сокращение и редактирование присланных статей без изменения их основного содержания. Датой поступления статьи считается время поступления окончательного (переработанного) варианта статьи.

1.2. Статья присылается в редакцию по электронной почте и 2 экз. в распечатанном виде.

2. Правила оформления статьи – согласно Требованиям.

3. Материалы следует направлять по адресу: 677013, г. Якутск, ул. Кулаковского, 42, каб. 101, редакция серии «Эпосоведение» «Вестника СВФУ».

Контактные средства связи: телефон (4112) 49-68-83; e-mail: eposvestnik@mail.ru.

Приложение

ТРЕБОВАНИЯ, предъявляемые авторам статей

1. Журнал принимает к публикации научные статьи преподавателей СВФУ, докторантов, аспирантов, магистрантов, а также других лиц, занимающихся научными исследованиями, из всех регионов России.

Принимаются статьи по следующим отраслям науки:

10.00.00 ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ:

10.01.00 Литературоведение

10.02.00 Языкознание

2. К публикации принимаются рукописи с максимально конкретизированными аннотациями. Композиционно она может быть построена по принципу IMRAD (Introduction, Methods, Results and Discussion): Актуальность, цели и задачи исследования. Как проводилось исследование, какие методы использовались. Основные выводы, результаты исследования; каковы перспективы исследования, направления дальнейшей работы. Объем аннотации – не менее 250 слов. Раздел «Хроника» предоставляется без аннотаций.

Ключевые слова (не менее 10), используются для поиска статьи в электронных базах, они должны быть лаконичными, отражать содержание и специфику рукописи.

3. К печати принимаются статьи, содержащие неопубликованные ранее новые фактические данные или теоретические положения, а также статьи методологического характера. Статьи должны быть актуальны по тематике, значимы с научной и практической точек зрения, композиционно чётко структурированы.

Во введении необходимо представить содержательную постановку рассматриваемого вопроса, краткий анализ известных из научной литературы решений (со ссылками на источники), критику их недостатков и преимущества (особенности) предлагаемого подхода. Обязательна четкая постановка цели работы.

Основная (содержательная) часть работы должна быть структурирована на разделы. Разделы должны иметь содержательные названия. Не допускается название «Основная часть». Введение, разделы и Заключение не нумеруются. Все примеры на английском языке и других языках следует сопроводить переводом на русский язык.

Заключение. Приводятся основные выводы по содержательной части работы. Следует избегать простого перечисления представленного в статье материала.

Объем статьи, включая иллюстративный материал и список литературы, должен составлять до 24 страниц, хроника и юбилеи – 1-2 страницы.

4. Статьи должны быть тщательно отредактированы. Печатный вариант статьи предоставляется в двух экземплярах. Редактор MS Word, формат А-4, ориентация – книжная, поля – *верхн.* 2,0 см; *нижн.* – 3,0 см; *левое и правое* – 2,5 см; абзацный отступ – 1,25 см; интервал – полуторный; кегль основного текста – 14, кегль аннотации – 12, шрифт – Times New Roman. 2-й печатный экземпляр предоставляется без указания имени автора (для слепого рецензирования).

Перед названием статьи обязательно указать УДК сверху справа (жирным шрифтом).

Статья должна начинаться с инициалов и фамилии автора (-ов) справа жирным шрифтом (курсивом), затем дается прописными буквами название статьи (жирным шрифтом). Название статьи на английском – строчными буквами.

5. В конце рукописи обязательна подпись автора (-ов), на отдельной странице – сведения об авторе (-ах) на русском и английском языках:

- ФИО полностью;
- ученая степень (при наличии);
- ученое звание (при наличии);
- место работы, должность;
- почтовый адрес с ИНДЕКСОМ (для пересылки авторского экземпляра иногородним);
- E-mail;
- контактный телефон (для мобильной связи с редакцией);

Если автор – аспирант, то необходим отзыв руководителя.

6. Никакие сокращения, кроме общепринятых, в тексте и таблицах не допускаются. Все аббревиатуры и сокращения должны быть расшифрованы при первом их употреблении в тексте. Все таблицы должны иметь заголовки и сквозную нумерацию в пределах статьи, обозначаемую арабскими цифрами (например, таблица 1), в тексте ссылки нужно писать сокращенно (табл. 1). Текст таблицы должен быть напечатан через два интервала. В работах биологического цикла в заголовке и в тексте таблицы даются только латинские названия видов, родов и семейств. Комментарий к таблице должен быть размещен непосредственно под таблицей.

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

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

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

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

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

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

Окончательное решение о публикации статьи принимает редколлегия.

Плата за публикацию рукописей не взимается.

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

**Серия «ЭПОСОВЕДЕНИЕ»
ВЕСТНИКА СЕВЕРО-ВОСТОЧНОГО
ФЕДЕРАЛЬНОГО УНИВЕРСИТЕТА**

**THE SERIES “EPIC STUDIES”
Online journal
“VESTNIK OF NORTH-EASTERN FEDERAL UNIVERSITY ”**

Сетевое издание

№ 4(08) 2017

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

Подписано в печать 27.12.2017. Формат 70х108/16.
Печ. л. 9,80. Уч.-изд.л. 12,25. Тираж экз. Заказ № .

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