

Министерство образования и науки Российской Федерации
ФГАОУ ВПО «Северо-Восточный федеральный университет
имени М.К. Аммосова»
Научно-исследовательский институт Олонхо

**ЯКУТСКИЙ ГЕРОИЧЕСКИЙ ЭПОС
ОЛОНХО:
ВОПРОСЫ НАУЧНОГО ИЗУЧЕНИЯ**

Сборник научных статей



Якутск 2012

УДК 398.22(=512.157)(082)
ББК 82.3 (2Рос=Як)
Я43

Редакционная коллегия:

В.Н. Иванов, д.и.н. (отв. ред.),
В.В. Илларионов, д.филол.н.,
М.Т. Гоголева, к.п.н.

Якутский героический эпос олонхо: вопросы научного изучения : сборник научных статей / [ред. колл.: В.Н. Иванов (отв. ред.) и др.]. – Якутск : Издательский дом СВФУ, 2012. – 140 с.

ISBN 978-5-7513-1722-5

В сборнике представлены научные статьи, посвященные актуальным проблемам изучения якутского героического эпоса олонхо. В них рассматриваются теоретические и прикладные вопросы эпосоведения, требующие осмысления с позиций сегодняшнего дня.

Предназначается для ученых, аспирантов, соискателей и всех, кого интересуют проблемы фольклористики, олонховедения.

УДК 398.22(=512.157)(082)
ББК 82.3 (2Рос=Як)

ISBN 978-5-7513-1722-5

© НИИ Олонхо, 2012
© Северо-Восточный федеральный университет, 2012

ПРЕДИСЛОВИЕ

В 2011 г. Научно-исследовательский институт Олонхо Северо-Восточного федерального университета им. М.К. Аммосова подготовил и издал свой первый сборник научных статей, представляющих материалы республиканской научной конференции «Якутский героический эпос олонхо: состояние и перспективы изучения», которая прошла в мае 2011 г. в г. Якутске. Сборник в определенной степени подвел итоги изучения олонхо и выявил существующие проблемы, которые ждут своего исследования. Основное внимание уделено раскрытию понятия «общечеловеческий потенциал» олонхо, рассмотрены конкретные вопросы типологии и этногенетических связей олонхо с эпосами других тюрко-монгольских народов. Обращаем внимание на проблему перевода памятников якутского эпоса на иностранные языки. Большое внимание уделено попытке выявления этнопедагогического потенциала олонхо. В целом статьи сборника представляют собой шаг вперед в дальнейшем изучении и понимании духовных и нравственных ценностей олонхо, в понимании необходимости возрождения и сохранения его в интересах грядущих поколений.

С другой стороны, сборник будет стимулировать дальнейшую исследовательскую работу. Обращение к героическому эпосу свидетельствует о том, что по своему содержанию он так неисчерпаем, глубок и богат, что невозможно когда-то сказать: «вот наконец-то олонхо изучено, понято, сохранено, достаточно использован его потенциал». Такого никогда не будет, пока будет жив носитель этой великой поэзии, ставшей достоянием всего человечества. Поэтому каждый акт, действие по его изучению означают лишь некоторое приближение к правде об олонхо, раскрытию его общечеловеческого свойства, пониманию его места в истории общества. Настоящий сборник статей также представляет собой шаг в сторону такого приближения и по существу продолжает, расширяет и углубляет содержание первого сборника.

Сборник включает статьи по общим вопросам олонховедения, языку олонхо, переводу олонхо на иностранные языки, педагогическому потенциалу, региональным особенностям якутского языка, информационно-коммуникационной технологии в распространении эпического наследия. Интерес вызовут материалы, свидетельствующие о деятельности института за короткий период его существования.

Авторами статей являются главным образом привлеченные внешние сотрудники научных и вузовских структур, но с удовлетворением можно отметить участие почти всех молодых сотрудников Института Олонхо, которые серьезно приобщаются к научно-исследовательской работе по эпосу.

Думается, что сборник заинтересует специалистов, читателей якутского эпоса, как один из очередных шагов в изучении духовного достояния нашего народа.

В.Н. Иванов, д.и.н., профессор

ЭПИЧЕСКОЕ СКАЗИТЕЛЬСТВО НАРОДА САХА

Как отдельный этнос народ саха окончательно сформировался на нынешней территории своего обитания – на Северо-Востоке Азиатского континента. Если внимательно проследить многовековую путь эволюции якутской культуры, то зримо ощущается взаимодействие и взаимообогащение южных и северных культурных традиций.

Среди общих культурообразующих систем этноса особую роль играет устное народное творчество – как один из главных условий национально-культурного возрождения народа на современном этапе.

Устнопоэтический пласт народа саха всегда отличался и ныне гордится величественными высотами и изумительным долголетием эпического творчества. Устные литературные памятники народа указывают на глубину, широту и высоту его художественного гения. Они и сегодня играют роль базовой основы для оживления родниковых источников духовной культуры. Среди них центральное место занимает олонхо – героический эпос народа саха.

Якутский эпос – величайший памятник устного народного творчества, отражающий в яркой художественной форме образ жизни, мировоззренческие и нравственные принципы древнего народа саха, прежде всего, его вековую мечту о создании мирной жизни с соседними народами.

В олонхо полностью раскрывается внутренняя сущность якутского народа, его доброты, гуманизм и гордый независимый дух, который на протяжении столетий, полных сложными историческими событиями, позволил народу сохранить свой язык, самобытную духовную культуру.

Олонхо – крупное художественное произведение, состоящее в среднем из 7-10 тысяч стихотворных строк. Иногда встречаются более крупные эпические тексты. Так, самый крупный эпический текст «Ала Туйгун», записанный со слов Р.П. Алексеева, состоит из 52 тыс. 410 строк. Сами олонхосуты объем олонхо определяли по продолжительности исполнения. Обычно единицей измерения служило исполнение олонхо в течение одной ночи. На больших праздниках (ысыах, свадьба – уруу) исполнение длилось две-три ночи. В.Л. Серошевский встретил сказителя Манчаары, который говорил, что он знает такое олонхо, которое можно рассказывать месяц [13, с. 611]. Фольклористами И.В. Пуховым, П.Н. Дмитриевым зафиксированы предания о том, что олонхосуты И. Охлопков-Чочойбох, И.В. Табахыров за одну ночь не успевали исполнить даже вступительную часть эпического текста [11, с. 60-61; 5, с. 238-242]. Видимо, в устном исполнении олонхо имело еще больший размер, чем записанные тексты. К сожалению, олонхо во всей его полноте осталось незафиксированным.

От других жанров устного народного творчества олонхо отличается прежде всего стабильностью и традиционностью сюжетно-композиционной структуры. Наиболее полная вступительная часть начинается с эпического зачина, затем следует описание трех эпических миров, священного дерева, жилища, портреты главного героя, богатырского доспеха, богатства богатыря. Сюжеты олонхо разработаны весьма занимательно

и оригинально. Характерно, что повествование всюду следует за действием главного героя. Основная линия развития сюжета осложняется детальнейшими описаниями отдельных частностей и побочных эпизодов. Одно за другим развертываются все новые и новые события, которые переплетаются с описанием природы и населения страны, где совершаются эти события. Фантазия народных сказителей не имеет границ.

В развитии сюжета ярко и убедительно раскрываются идеи олонхо: защита мирной и счастливой жизни от нападений врагов, борьба богатырей света и добра (айыы аймаҕа) с силами тьмы, зла (абаасы), подтверждение незыблемости судьбы всех добрых родов и племен на «изначальной матери-земле». Н.В. Емельянов считает, что основное идейно-тематическое содержание всех сказаний, входящих в жанр олонхо, связано с мыслью о судьбе своего племени, с чаяниями о мирной, счастливой и богатой жизни в Среднем мире, в стране проживания племени ураангай саха [6, с. 5].

Якутский эпос известен нам благодаря искусству олонхосутов, его первых творцов, исполнителей и хранителей. Олонхосуты, как и сказители многих других народов, не являются профессионалами. Однако народ высокое звание «олонхосут» давал только тем лицам, которые удовлетворяли эстетические и духовные потребности эпической среды, обладали настоящим талантом создателя и исполнителя и, наконец, ценили и уважали олонхо, ради исполнения которого забывали свои личные интересы. К личным именам некоторых исполнителей добавлялось почетное звание «олонхосут» или «ырыа», что, конечно, являлось свидетельством признания талантов и способностей народных олонхосутов. Так, известны имена Олонхосут Олоодо (Чурапчинский улус), Олонхосут Миитэрэй – Д.М. Говоров (Усть-Алданский), Ырыа Ылдьаа (Амгинский), Ырыа Сиэнчэ – С.С. Афанасьев, Ырыа Хааһах – Г.П. Казаков (Сунтарский), Ырыа Дыгыйар – С.Н. Каратаев (Вилуйский) и др. В каждом наслеге, улусе были свои знаменитые сказители. Народ любил их и признавал олонхосутов как носителей и хранителей эпического наследия. Вероятно, в каждом районе, даже в наслегах были одаренные олонхосуты, от которых унаследовали исполнительское мастерство десятки молодых певцов, самые талантливые и способные из них впоследствии создавали свои школы сказительства, особенности которых также, в свою очередь, наследовались десятками молодых сказителей, тем самым вырабатывалась определенная эпическая традиция [7, с. 27-31].

Помня и ценя талантливых олонхосутов, народ создал о них многочисленные легенды и предания. И.В. Пухов рассматривает рассказы о них «как особый вид жанра преданий и легенд» [12, с. 144]. В.Л. Серошевский записал легенду о знаменитом олонхосуте Артомене: «Голос его обладал звучностью: пение – душою, когда он пел, с женщинами случалась истерика, мужчины, очарованные, ослабевшие точно маленькие дети, не могли уйти. От его пения сохли деревья и люди теряли рассудок» [13, с. 593]. Основная часть преданий об олонхосутах отражала сюжет состязания с дьяволом – абаасы. Такие предания встречаются довольно часто и широко распространены по всей Якутии и даже за ее пределами, в частности, у долган [9, с. 7-26]. Конечно, прежде всего в таких преданиях отражены суеверные представления якутов, но они свидетельствуют и о высокой симпатии народа к олонхосутам. Их исполнительское искусство, таланты оценивались критериями того времени: если олонхосут состязался с дьяволами – следовательно, он самый талантливый певец и мастер худо-

жественного слова. Такие олонхосуты славились не только в период своей сказительской деятельности, о них рассказывали из поколения в поколение. Некоторые легенды и предания бытуют до сих пор.

Согласно представлениям самих олонхосутов, в прошлом они овладели сказительским искусством благодаря помощи «чудесных сил». Некоторые сказители считали себя избранниками божеств и духов. «В старину доброе божество (айыы) сказал шаману, что он создаст сказителя былин, чтобы люди не могли скучать» [9, с. 14]. Других олонхосутов благословлял олонхосут, появляющийся во сне. Н.Р. Петухов, прославленный олонхосут Центральной Якутии, говорил: «Если ты не видишь во сне ночного олонхосута, из тебя не выйдет хороший сказитель. Я научился у него. Когда сплю, каждую ночь приходит олонхосут с красным платком на голове и сказывает олонхо» [7, с. 20]. Интересно отметить, что такое поверье зафиксировано в эпической традиции тюрко-монгольских народов Б.Я. Владимирцовым [4, с. 7-53], М.О. Ауэзовым [1, с. 453-541], Е. Исмаиловым [8, с. 78-81]. Видимо, в этих поверьях отражено древнейшее представление о носителях эпоса.

В сказительской традиции народов Средней Азии, как известно, было широко распространено специальное обучение. Будущему народному певцу необходимо было пройти определенную школу сказительского мастерства. А в якутской сказительской традиции специальное обучение эпосопению, видимо, имело эпизодический характер, так как ныне здравствующие олонхосуты, с которыми мы беседовали, не сообщали конкретно о формах обучения, хотя признают своими учителями олонхосутов старшего поколения. Вероятно, становлению олонхосута, росту его мастерства более всего способствовало наличие своеобразной эпической среды. Примечательно в этом отношении замечание исследователя якутского быта Н.А. Виташевского: «Среда, где хотят эти историки – (олонхо – *И.В.*), и проявляющееся в ней творчество – лаборатория, где именно вырабатывается олонхо, настоящих усках (тыл), т.е. устная поэзия» [3, с. 451]. В такой эпической среде усвоение сказительского искусства не требовало от молодых олонхосутов особой подготовки. Как и у других бесписьменных народов, у якутов многократное прослушивание того или иного сказителя способствовало запоминанию сюжетно-композиционной схемы, образов олонхо, усвоению эпических формул, типических мест, полных имен персонажей и художественно-изобразительных средств.

Олонхо в большинстве случаев прослушивалось в семейном кругу с приглашением близких соседей. Именно в семейной среде будущий сказитель с детства воспринимал все нюансы сказительства, прежде всего усваивая содержание олонхо, употребляя традиционные эпические формулы в повседневной разговорной речи, стараясь свои мысли передать поэтическим языком олонхо – все это играло в конечном счете большую роль в становлении олонхосута. Но было бы неверно утверждать, что олонхосуты воспитываются только в семейном кругу. Иногда наблюдается сознательное обращение будущих сказителей к известным мастерам эпического творчества за пределами семьи и наслега. Обычно начальный этап обучения сказительства имеет неактивный характер. Он проявляется в упорном стремлении слушать исполнение олонхо, в обостренном восприятии художественно-изобразительной системы олонхо и его содержания. В довольно узком кругу слушателей будущий сказитель приобретает первые навыки сказительства: приобщается к эпической атмосфере, выбирает себе первоначальный

репертуар. С выходом на широкую общественную арену раскрывается настоящий талант олонхосута, расширяется эпическое знание, обогащаясь новыми олонхо, сюжетными мотивами, эпизодами, высокохудожественными описаниями. Некоторые одаренные олонхосуты дореволюционного времени, чтобы зарабатывать на жизнь, скитались по всей Якутии. Скитальческий образ жизни как бы расширял воздействие эпической среды. При встрече знаменитых олонхосутов проводились состязания, являющиеся важным фактором для дальнейшего развития мастерства исполнителей. Г.М. Васильев пишет: «Выступления перед широкой публикой, тем более состязательный характер их, разумеется, гораздо сильнее стимулирует творческий подъем и изощрение искусства сказителей, чем обыденное прослушивание в тесном семейном кругу» [2, с. 449-466].

Нам известны состязания прославленных олонхосутов И.В. Винокурова-Табахырова с Н. Малгиным, Н.А. Абрамова-Кынат с Т.В. Захаровым-Чээбием, С.Н. Каратаева-Дыгыйара с С.А. Зверевым. Такие состязания, по-видимому, в дореволюционное время проводились часто. Об этом упоминает В.Л. Серошевский: «... Собравшись случайно или нарочно в чью-либо юрту, соперники поют попеременно, добиваясь похвалы слушателей, стараясь взволновать их... Мне не раз приходилось присутствовать при подобных состязаниях и слушать приговоры окружающих» [13, с. 19]. Можно полагать, что состязательный характер исполнения олонхо был одним из важнейших факторов повышения сказительского мастерства олонхосутов. Многие одаренные олонхосуты прошли эту своеобразную школу сказительского искусства.

В эпической традиции русского и тюрко-монгольских народов исследователи отмечают наличие сказительских школ и исполнительской преемственности по определенным регионам, которые способствовали сохранению эпических произведений и передаче их из поколения в поколение.

В якутской фольклористике вопрос о наличии школ сказителей не ставился. Между тем в народе существует мнение, что лучшие олонхосуты вышли из среды таттинских олонхосутов. Действительно, таттинская эпическая традиция, благодаря усилиям Э.К. Пекарского, М.Н. Ионовой-Андросовой, К.Г. Оросина и любителей-фольклористов И. Прохорова, Р.А. Кулаковского и др. более или менее зафиксирована в широком кругу общественности. Из таттинских олонхосутов конца XIX– начала XX веков выделяется фигура И.В. Винокурова-Табахырова. Он обладал сильным голосом, отличался от других сказителей своего времени исключительно художественной поэтической передачей описательной части олонхо. От него переняли сказительское искусство олонхосуты Татты 20-30-х годов. Как известно, популярный эпический текст «Нюргун Боотур Стремительный» принадлежит таттинской сказительской школе.

Другой наиболее известной сказительской школой считается школа Т.В. Захарова-Чээбия, олонхосута Эмисского наслега Амгинского улуса. Сказительское искусство Чээбия в свое время высоко ценили первые якутские поэты А.Е. Кулаковский и П.А. Ойунский. Благодаря амгинской школе олонхосутов, характерные черты которой были воплощены в сказительской традиции Т.В. Захарова-Чээбия, завоевали популярность сюжет олонхо «Сын лошади Дыырай» и мелодии отдельных персонажей этого олонхо, например, шаманский Айыы Умсуур.

Конечно, были и другие сказительские школы, яркими представителями которых были, например, Д.М. Говоров (Верхоянский), С.Н. Каратаев-Дыгыйар. К сожалению, о них мы знаем очень мало.

Эпическая среда выделяла и поддерживала своим особым вниманием наиболее одаренных олонхосутов, вокруг которых образовались сказительские школы с характерными для них традициями. Эту сторону сказительства отметил в конце XIX века Н.А. Виташевский: «Сами профессиональные олонхосуты, как и народные барды, не могут считаться свободными от влияния этой среды, как бы энергична ни была их индивидуальная творческая сила» [3, с. 451]. Эпосовед В.Я. Пропп требовал от фольклористов всегда учитывать диалектическую связь эпической среды и сказителей. Он считал отмирание эпоса естественным историческим явлением. «Эпос вымирает не потому, что народ стал менее талантлив и уже не способен понимать, ценить и развивать им же созданное искусство, эпос исчезает потому, что новая эпоха требует новых песен» [10, с. 547]. Действительно, эстетические потребности современных людей в основном удовлетворяются другими видами искусства, другими произведениями, отвечающими по содержанию и форме нашей эпохе.

Уже с середины 1940-х гг. общественный интерес к исполнительскому искусству олонхосутов постепенно угасал, исчезала привычная эпическая среда. Очень редко стали слушать олонхо в семейном кругу. Певцов и олонхосутов больше привлекали к художественной самодеятельности, где отрывки из олонхо исполнялись в виде концертных номеров. Иногда самодеятельными коллективами с участием олонхосутов ставились на сельских клубных сценах инсценировки по сюжетам и мотивам олонхо. В те годы олонхосуты и народные певцы С.А. Зверев-Кыыл Уола, Н.И. Степанов-Ноорой, Е.Е. Иванова, У.Г. Нохсоров и др. принимали активное участие в художественной самодеятельности, выступали на улусных и республиканских фольклорных фестивалях народов Якутии, в конкурсах олонхосутов, народных певцов.

Живую традицию продолжают сегодня самобитные таланты, мастерство которых, конечно, несравнимо с колоритными фигурами эпического творчества предшествующих поколений. Народ их знает и любит. Прямые носители устно-поэтических традиций особо ценятся обществом, притом не только с научной точки зрения, но и со стороны значимости глубинных пластов культуры.

Во второй половине нашего столетия непосредственная работа с олонхосутами шла, хотя и не так активно, как хотелось бы, но непрерывно. Об этом свидетельствует проведение по инициативе Института гуманитарных исследований АН РС(Я) в 1977 и 1986 гг. в Якутске всесоюзных фольклорных конференций и в 1994 г. Международной Лордовской конференции по фольклору, а также организация совместно с Домом народного творчества и Министерством культуры республиканских фестивалей и конкурсов народных сказителей.

В первые годы проведения фольклорных фестивалей и конкурсов главную роль играло старшее поколение олонхосутов, известное широким массам высоким исполнительским искусством. Например, Н.И. Степанов (Мегино-Кангаласский улус), П.П. Ядрихинский, В.Н. Попов (Намский улус), С.И. Алексеев (Горный улус), Д.А. Томская (Верхоянский улус) и более молодые их коллеги В.О. Каратаев, А.С. Васильев (Вилуйский улус), М.Г. Соров (Таттинский улус), С.Г. Егоров (Сунтарский улус), Н.М. Тарасов (Горный улус), в эпическом репертуаре которых четко прослеживается сочетание импровизации и традиции, наличие эпических формул, типических мест и сюжетное разнообразие текстов олонхо.

Эти исполнители представляли традиционный тип сказителей, перенявших искусство олонхосутов с детских лет и часто выступавших перед живой аудиторией – строгими ценителями эпического творчества. С ними якутские фольклористы работали довольно плодотворно. Эпический репертуар олонхосутов старшего поколения был зафиксирован в письменном виде. В архиве ЯНЦ СО РАН имеется 126 рукописных текстов, записанных под диктовку. На рубеже двух веков искусство олонхосутов Д.А. Томской, С.И. Алексеева, В.О. Каратаева, А.С. Васильева, П.К. Иванова увековечено в аудиовизуальном виде, представляющем звучащий текст олонхо, что, несомненно, является бесценным источником для исследователей эпического творчества.

В 90-е годы XIX века на смену олонхосунам традиционного типа пришли певцы, исполняющие олонхо под впечатлением эпической среды детских лет – А.Е. Соловьев, К.Н. Никифоров, Н.К. Шамаев, Л.С. Афанасьева, Н.И. Сафонов, В.Д. Данилов, В.И. Иванов-Чиллэ, которые свой репертуар создавали по памяти и старались закрепить его в письменном виде. Эпический репертуар этих олонхосутов невелик и небогат. Основное внимание они сосредотачивают на исполнении созданного ими текста олонхо с соблюдением исполнительской манеры старшего поколения олонхосутов. Как правило, они обладают хорошим голосом и сказительским мастерством, что вызывает интерес аудитории. Как они сами утверждают, создаваемый текст наизусть не учат, при исполнении могут варьировать по настроению и по желанию самой аудитории.

Вместе с тем появились исполнители олонхо, выросшие из художественной самодеятельности (Е.М. Николаев, С.С. Егоров, Л.П. Новогодин). По радио и телевидению выступают исполнители по готовым письменным текстам, передающие содержание олонхо своим голосом (Л. Саввинов, П. Харитонов и др.) В последнее время проводится конкурс среди школьников «Я – дитя Земли Олонхо», среди студенческой молодежи «Мунха олонхото», когда учащиеся и студенты выступают с исполнением олонхо по готовым текстам, составленным учителями. В доме «Арчы» уже по инициативе В.Н. Михайлова организуется фестиваль сказителей для старшего поколения. В них регулярно принимают участие исполнители олонхо П.М. Тихонов, А.М. Захаров, И.А. Григорьев, В.Г. Исаков, Н.И. Сафонов и другие, которые, изучив олонхо и свой письменный текст, выступают перед слушателями.

В настоящее время общепризнанными олонхосунами традиционного плана являются П.Е. Решетников (Таттинский улус), А.Е. Соловьев (Олекминский улус), которым по указу президента РС(Я) назначена пожизненная ежемесячная стипендия, что, несомненно, является высокой оценкой их таланта и кропотливой работы по пропаганде, популяризации и сохранению якутского эпоса, признанного шедевром устного и нематериального культурного наследия человечества.

Таким образом, на современном этапе состав исполнителей весьма разнообразен.

Наша цель – не ограничивать становление эпического певца какими-то «установками», «предписаниями», а поощрять его любую инициативу в раскрытии своего эпического таланта.

Литература

1. *Ауэзов М.О.* Киргизский героический эпос «Манас». В кн.: Мысли разных лет. – Алма-Ата, 1461. – С. 453-541.

2. *Васильев Г.М.* Живой родник: Об устной поэзии якутов. – Якутск : Кн. изд-во, 1973. – 303 с.
3. *Виташевский Н.А.* К материалам о якутских сказках. – Живая старина, 1912. – Вып. 3. – С. 449-466 с.
4. *Владимирцов В.Я.* Монголо-ойратский эпос / пер. и вступительная статья В.Я. Владимирцова. – М. : Госиздат, 1923. – 254 с.
5. *Дмитриев П.Н.* Олонхохут Табаахырап. – В кн.: Исторические предания и рассказы якутов / сост. Березкин И.Г. – Якутск : Кн. изд-во, 1977. – 303 с.
6. *Емельянов Н.В.* Сюжеты якутских олонхо. – М. : Наука, 1980. – 376 с.
7. *Илларионов В.В.* Искусство якутских олонхосутов. – Якутск : Кн. изд-во, 1982. – 128 с.
8. *Исмаилов Е.* Акыны: монография о творчестве Джамбула и других акынов. – Алма-Ата : Казгослитиздат, 1957. – 340 с.
9. *Попов А.А.* О жизни и устно-народном творчестве долган. – В кн.: Долганский фольклор. – Л., 1937. – С. 7-26.
10. *Протт В.Я.* Русский героический эпос. 2-е изд., испр. – Л. : Гослитиздат, 1958. – 603 с.
11. *Пухов И.В.* Исполнение олонхо. – В кн.: Доклады на II научной сессии. Вып. I. – Якутск, 1951. – С. 133-164.
12. *Пухов И.В.* Якутский героический эпос: Основные образы. – М. : Изд-во АН СССР, 1962. – 256 с.
13. *Серошевский В.Л.* Якуты: Опыт этнографического исследования / под ред. Н.И. Веселовского. – СПб. : Изд-во Имп. Рус. геогр. об-ва, 1896. – Т. 1. – 720 с.

В.В. Винокуров, к.филос.н.

КОСМОЛОГИЯ ОЛОНХО

Якутское олонхо состоит из стройной системы мифов, мифологических повествований, его сюжеты, образы и мировоззренческие представления являются довольно устоявшимися, многие олонхо имеют почти единую композиционную структуру. Поразительно яркие, удивительно точные образы-находки выдающихся сказителей-олонхосутов в виде емких, содержательных эпических эпитетов, схватывающих суть явлений, событий, передавались из уст в уста, от сказителя к сказителю, становились крылатыми выражениями, поговорками, пословицами, обязательными эпическими формулами любого олонхо. Устное народное эпическое творчество, видимо, так и передается от поколения к поколению. Даже самые выдающиеся сказители-олонхосуты неизменно придерживались этих формул в своих импровизациях. Слушатели, как строгие блюстители эпических традиций, следили за каждым словом, оборотом речи сказителя и выражали свое согласие одобрительным «Но-оо!». В зависимости от аудитории, ситуации эпические формулы в олонхо иногда имеют довольно сжатый, свернутый вид, а иногда более развернутый, красочный, сочный вид, расширяя, углубляя, развивая образ и повествование. Исследователи могут насчитать от 30 до 40 эпических формул в крупных олонхо.

Вселенная якутского олонхо состоит из трех миров: Верхнего, Среднего и Нижнего. В олонхо говорится о существовании трех великих объединений племен, которые однажды вступили в страшную и жестокую схватку друг с другом за обладание лучшими мирами. Битва была упорной и беспощадной. Близился конец света. Остановились, придумались главы племен и решили мирно поделить Вселенную.

Верхний мир поделили между собой племена Юрюнг Аар Тойона и Улуутуйар Улуу Тойона. Восточная часть Верхнего мира досталась верховным якутским божествам во главе с Юрюнг Аар Тойоном. Юго-западную часть Верхнего мира облюбовали 39 свирепых племен Улуутуйар Улуу Тойона, в Нижний мир ушли 36 племен Арсан Дуолая. А 35 племен – айыы аймага были поселены в благословенный Средний мир. Это случилось в незапамятные эпические времена, которое передается с помощью эпической формулы: «былыргы дьыл мындаатыгар, урукку дьыл улаҕатыгар». Место Среднего мира в космическом пространстве в олонхо П.А. Ойунского описывается следующим образом: «Прикреплена ли она к полосе стремительно гладких, белых небес – это неизвестно нам... Иль над гибельной бездной глухой, сгущенным воздушным смерчем взметен, летает на крыльях она – это не видно нам; Или кружится на вертлюге своем с песней жалобной, словно стон – это не разгадать» [1].

Многоярусный Верхний мир имеет куполообразную форму и своими нижними краями сходится с краями Среднего мира, загибающимися вверх подобно концам тунгусских лыж. Две дороги ведут в Верхний мир.

Средний мир имеет в олонхо четко выраженную пятичастную горизонтальную структуру. Так, например, в олонхо П.А. Ойунского «Нюргун Боотур Стремительный» Средний мир имеет следующую структуру. В центре Среднего мира, в долине Кыладыкы, находится высокий курган, на вершине которого растет могучее священное дерево Аал-Луук-Мас. В священном дереве Аал-Луук-Мас обитает дух-хозяйка Среднего мира Аан Алахчын Хотун. Дерево связывает все три мира Вселенной олонхо. Вершина его доходит до владений Юрюнг Аар Тойона, а его могучие корни доходят до самой преисподней, где живет владыка Нижнего мира страшный и свирепый Арсан Дуолай. А затем выделяются и описываются четыре основных направления Среднего мира от долины Кыладыкы с помощью эпических формул: «Аҕыс иилээх-саҕалаах, атааннаах-мөҥүөннээх, айгыр-силик бэйэлээх аан ийэ дойду». Мировоззренческое содержание данной эпической формулы примерно можно передать следующим образом. Средний мир якутского олонхо по всем направлениям является строго упорядоченным, разнокачественным, соответствующим мировидению, верованиям, этническому сознанию народа. Эта упорядоченность, разнокачественность шаг за шагом, горизонт за горизонтом постепенно раскрывается перед взором сказителя и слушателей.

Все основные жизнеутверждающие начала в олонхо находятся на Восточной стороне Среднего мира. Здесь, прежде всего, находится небесный проход, Сизги Маҕан Аартык, который соединяет Средний мир с божествами Айыы во главе с Юрюнг Аар Тойоном. По этой дороге спускаются богини чадородия и материнства. На восточной стороне живут также божества, покровители лошадей Күн Дьөһөгөй Тойон и Күрүө Дьөһөгөй Хотун. Здесь находятся горы, где родились и не жились Солнце и Луна. Далеко на востоке в долине Сайдалыкы живут первопродки айыы-аймаҕа Саха Саарын

Тойон и Сабыйа Баай Хотун. Здесь и теплые моря, и плодородные долины, и танцующие березы, и богатые рыбой и дичью озера.

Особыми красками описывается западная сторона Среднего мира. Как сторона, олицетворяющая закат, угасание, смерть описывается более суровыми, непривлекательными красками и образами. На западной стороне находится широкое море Араат и небесный проход Кээхтийэ-Хаан Аартык, который соединяет Средний мир с миром верхних абаасы во главе с Улуутуйар Улуу Суорун Тойоном. В якутской мифологии род верхних абаасы несет людям беды, несчастья, болезни. В олонхо Н.С. Горохова «Үрүн Уолан» говорится: «Повернулся Ю.У. к западу. Росли мелкие кустарники ерника, похожие на расходившихся тунгузских шаманов, или рассорившихся из-за подойника баб, с растрепанными волосами. За ними росли высокие ели, оцетинившие свои иглы, точно осердившиеся и готовые броситься на врага медведи. За лесом поднимались туповерхие горы, стоящие особняком, точно готовые броситься друг на друга быки-порозы» [2].

А если же посмотреть на южную сторону Среднего мира, то мы сначала увидим высокие горы, а за ними спуск в Нижний мир. Это дорога в Нижний мир называется в олонхо Хаан Дьаралык Аартык. По этой дороге, через узкие горные теснины, выходит в Средний мир, чтобы нести людям несчастья и беды, богатырь Нижнего мира Алып Хара Аат Моҕойдоон на своем быке Луо Бээгэй.

На северной стороне находятся горы с заснеженными вершинами, вечно холодными ветрами. На этой стороне находится дорога, ведущая в Нижний мир, которая называется Улуу Куктуй Аартык. С северной стороны племена айыы аймаҕа ждут несчастья и беды со стороны богатыря Нижнего мира Өһөх Харбыыр Үс Күлүк. В олонхо Н.С. Горохова «Үрүн Уолан» говорится: «Повернулся он на север: черный лес шумел день и ночь, а в лесу этом, видимо для глаз, водился всякого рода бегуще-четвероногий. По краю леса, пни и вывороченные корни, точно сборище медведей, выворачивающие камни, чтобы промыслить под ними муравьев – были разбросаны там и сям. За лесом стояли высокие горы в белых заячьих шапках, упершиеся в небеса, и защищали это место от холодных дыханий и ветров».

Роскошно убранный, благодатный, вечно полный тревог и забот Средний мир является миром бранных вещей и людей.

А что касается Нижнего мира, то там всегда светят щербатые солнце и луна и потому всегда царят сумерки, похожие на мутную недоваренную уху. Растительность колючая и некрасивая. Там огненное море бед и топкие трясины. Из олонхо «Строптивый Кулун Куллустуур» можно предположить, что Нижний мир широк в основании и немного сужается наверху. Преисподняя Нижнего мира называется Үтүгэн түгэбэ.

Литература

1. *Ойунский П.А.* Нюргун Боотур Стремительный. – Якутск, 1975. – С. 7.
2. *Горохов Н.С.* Юрюнг-Уолан / Известия Восточно-Сибирского отдела Императорского Русского географического общества. – Иркутск, 1884. – Т. XV, № 5-6. – С. 44.

СИМВОЛИЧЕСКОЕ В ТЕКСТАХ ОЛОНХО

Слово «символ» переводится нами на якутский язык по смыслу как «си бэлиэ», где «си» имеет смысл символичности, а «бэлиэ» – это знак. Известно, что символ носит в себе смысл, а знак – значение. Говорится, что знак – дверь в предметный мир значений (образов и понятий), а символ – дверь в непредметный мир смыслов [8]. Смысл вещам придает, присваивает человек. Слово «смысл» переводится нами как «ис хоһоон» [5]. Мы не настаиваем на однозначности своего перевода, так как наверняка существовал точный аналог слова «смысл» на языке саха. Современные представители этноса утратили это слово. И не только это слово, но и еще множество других. Каждое слово как сем несет в себе не только определенные значения, но и определенный смысл, поэтому с утерей слов как основных знаков людям становятся недоступны смыслы их родной культуры.

Символы заключают в себе первобытные смыслы и являются особыми знаками, обозначающими, сокрывающими в себе эти смыслы. Только с помощью символов можно проникнуть в глубинные скрытые смыслы текстов культуры и выявить параллели. Поэтому символы логично рассматривать как пароли для кодирования текстов.

Следует заметить, что символичность и как метод, и как способ мышления и философствования была свойственна человеку с самых древнейших первобытных времен. Считается, что символизм как научное направление возник на рубеже 19-20 вв. Представителями направления являются Э. Кассирер, А. Шопенгауэр, Э. Гартман, Ф. Ницше, Р. Вагнер, С. Лангер и др. Преимущественно немецкие ученые использовали символизм в качестве метода, способа философствования. Э. Кассирер считал, что вся человеческая деятельность носит символический характер и называл человека животным, создающим символы. Символы, как считает данный исследователь, указывают на предметы реального мира, но создают собственный мир смыслов [1]. Из отечественных авторов основателями семиотического подхода к исследованию языка и культуры являются Ю.М. Лотман, А.Ф. Лосев [3; 4]. О том, что символы организуют целостное миропонимание, убедительно доказывается К. Леви-Стросом в его фундаментальном научном труде «Первобытное мышление». По его объяснению, символ – механизм, обеспечивающий взаимодействие левого и правого полушарий человеческого мозга по принципу дополнительности [2]. Значит, символы существуют столько, сколько существует сам человек, и поэтому есть универсальные символы. Знание саха о Си аналогично по своему содержанию китайскому учению Ци. Подобное учение в настоящее время сохранено лишь у немногих народов мира. Думается, что эпос (олонхо) не стал архаикой в тех культурах, где существует подобное учение о Си.

В текстах олонхо есть несметное количество мест, обозначаемых, указываемых символами, а также эпизодов, содержащих, причем целостно, полностью исчерпывающе, информацию, закодированную с помощью символов. Отсюда можно предположить, что в культуре саха символическая сфера, символическое пространство сохранены в целостности. Значит, культура саха, и олонхо в том числе, – благодатный материал для изучения символов. Символы в науке изучаются достаточно широко, однако в олонхо

они сохранены в первобытии, самобытии – в неизменном, первоначальном виде. В этом ценность и актуальность текстов этого жанра. Это – одна сторона вопроса. Второй аспект нашего разговора – это то, что с помощью символов возможно более глубокое понимание текста, в данном случае текста олонхо.

В символах закодирован смысл. Смысл никогда не бывает прямым и этим отличается от значения. Этот скрытый смысл приходит к человеку (человечеству) в закодированной информации. Эта информация также скрыта в тексте, и ее нужно расшифровать, прочесть, осмыслить – интерпретировать. Текст входит в связку пяти элементов: артефакт, знак (символ), информация, смысл и сам текст. Артефакты, выступая знаками, в совокупности образуют структуру текста, несущего в себе конкретную информацию от отправителя. Получатель, декодируя, расшифровывая эту информацию, передает ее дальше, притом может создать новый текст, возможно, придав ему новый смысл. Вот эта структура в объемной проекции представляет собой четырехугольную пирамиду. Чтение, истолкование текста называется интерпретацией, а метод, используемый при этом – герменевтикой. Современный письменный способ вхождения в мир олонхо требует умения читать. Читать с пониманием и выучивать текст олонхо также с пониманием – это есть одна из практических задач в современных условиях возрождения олонхо.

И третий аспект проблемы – это слушание олонхо. Слушание для восприятия и слушание для воспроизводства услышанного устного текста – исполнения олонхо. Герменевтика как метод доступна, присуща якутскому слушателю – слушателю олонхо. Кроме культуры сказительства в культуре саха существует еще и традиционная культура слушания олонхо, и одной из актуальных задач дня на современном этапе развития выступает воспитание этой культуры. Умение слушать олонхо воспитывается с детства на имманентном чувстве жажды слушания олонхо – олонхонон утатыгы.

Вершиной культуры слушания является умение слушать олонхо. Это умение состоит из трех компонентов: 1) внимания, внимательного слушания = болбуйон истии; 2) умения разделять, делать дискретной услышанную информацию, аналитическое слушание = арааран истии; 3) «понимающее» слушание = өйдөөн истии. Каждая компонента требует тщательного привития, воспитания, но нельзя забывать о том, что при слушании работает механизм первобытного мышления, упомянутого выше, при помощи и посредством символов. Последнее происходит самопроизвольно, естественным путем, и чем ребенок младше возрастом, тем он воспринимает текст олонхо напрямую.

Повторимся, что текст олонхо составлен из множества знаков и символов, которые при переходе из фрагмента (части = олук) в фрагмент указывают путь следования изложения текста. Олонхо – это путь (айан). В указанном выше труде «Ис хоһоон» (название на русском переводится как «Смыслы культуры саха») автор этих строк приводит девять универсальных символов мировой культуры, которые присутствуют и в тексте олонхо [5, с. 161-171]. Здесь приводим лишь названия этих девяти символов:

- 1) Ийэ Дорбoон дьүөрэтэ (гармония фоном санскрита);
- 2) Ийэ айылба өнүн-дьүһүнүн дьүөрэтэ (гармония цвета);
- 3) Сымьыт (Мировое яйцо);
- 4) Аал-Луук Мас (Древо жизни);
- 5) Сир-ийэ ис-тас кизбэ-киэлитэ (геометрические фигуры);
- 6) Таммах (капля);

- 7) Үүттээх (суруктаах) таас (скрижаль);
- 8) Айыылар ырыалара (музыка сфер);
- 9) Айыылар бэлиэлэрэ, Үрдүк Үрүҥ Айыы бэлиэтэ (Мандала).

Кроме указанных девяти универсальных символов в олонхо, так же как и в других текстах, присутствует множество разных знаков и символов. Например, в пространстве олонхо есть пути-дороги-направления (аартык, суол, туһаайы). Такие места в тексте, как правило, обозначаются специальными знаками и символами, которые переходят из олонхо в олонхо и присутствуют в обязательном порядке во всех канонических классических олонхо. Например, Аартык в Верхний и Нижний миры – их в любом олонхо указывается обязательно по два и в основном одинаково.

Можно утверждать, что каждому событию в олонхо соответствует (предшествует) знаковая информация, после чего начинается новый олук олонхо. Олук можно называть знаковым событием в олонхо. Информация – илдьит, весть – илдьит – это извещение о данных событиях. Олук в тексте олонхо (олонхо олуга) – это не что иное, чем олук тыл, олук хоһоон (фразеологизм). Олук нельзя искажать, сокращать, изменять, потому что изменится, исказится информация. Олук олонхо современные дети, школьники, студенты воспринимают целиком – с большим удовольствием, как нечто давно знакомое, родное и желанное. Видимо, и современному саха присуще состояние анамнесиса (припоминания) и медитации (этитии, этиттэрии). Все сказанное происходит на ментальном и бессознательном уровнях. Наш собственный опыт слушания, восприятия олонхо, многолетних практических занятий с детьми и студентами по восприятию, воспроизведению, интонированию, импровизации олонхо свидетельствуют о достоверности и реальности сказанного здесь.

Что примечательно, при таком чтении открывается, становится видимым структурное строение текста олонхо. Мы рассмотрели первую часть олонхо «Тойон Ньургун» И.М. Давыдова-Дарыбыан как одно целое, где описывается первая битва главного героя за продолжение жизни на Срединной земле, и обнаружили, что в нее входит вначале три олука, а в четвертый олук входит девять частей [6, с. 30-34]. Мы считаем это не случайностью, а закономерностью в составлении текста олонхо. Как известно по неклассической методологии в современной науке, части входят в состав целого, а не целое состоит из частей. То есть целое – не сумма частей, а количество частей также не случайное совпадение: число как знак и символ обязательно участвует в структурировании и природы, и культуры. Олонхо – это самостоятельная система, структура, целостность со своими законами и свойствами. При сказывании олонхо нужно только знать эти закономерности, тогда олонхо сказывается и слушается само собой, совершенно естественно, как будто песня поется. Знание это имманентно, и, наверное, передается как дар – природный, наследственный дар олонхосута. Простого смертного нельзя научить сказывать олонхо, а слушать олонхо можно научить и научиться. Два субъекта культуры обеспечивают существование олонхо – сказитель и слушатель.

В современной практике воссоздания культуры сказительства стали различать сказителя и исполнителя, называя их соответственно «ийэ олонхоһут» и «олонхону толорооччу». Если это соответствует действительности, то субъекту – исполнителю олонхо, называемому «олонхону толорооччу», также будет необходимо понимание смысла текста олонхо, т.е. использование тех специальных методов, о которых идет

речь в данной статье – феноменологии, структурно-семиотическом и символическом анализах, герменевтике.

В олонхо живет свой дух, дух саха, поэтому и современные саха могут ощутить его. Нужно только, чтобы пробудился в человеке этот дух, и он будет реализовываться по внутренне заложенному механизму (об этом механизме реализации творческого духа у автора есть и статья, и разработка в монографии «Триединство в духовной культуре этноса (на примере саха)», 2010.) [7, с. 298-309].

Таким образом, мир олонхо – это невидимый, но символически ощутимый духовный мир таинственных знаков. Современной науке культурологии этот мир может приоткрыть свои двери, и ключом служат символы и знаки. Специалисты-культурологи способны научить понимать, читать, слушать и исполнять олонхо.

Литература

1. *Кассирер, Э.* Феноменология познания = *Phänomenologie der Erkenntnis*. – СПб. : Универсальная книга, 2002. – Т. 3. – 397 с. – (Книга света / редколл. Л.В. Скворцов (пред.) и др.).
2. *Леви-Строс К.* Первобытное мышление / пер., вступ. ст. и прим. А.Б. Островского. – М. : Республика, 1994. – 384 с. : ил. – (Мыслители XX века).
3. *Лосев А.Ф.* Знак. Символ. Миф. Труды по языкознанию. – М. : Изд-во МГУ, 1982. – 479 с.
4. *Лотман Ю.М.* Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история. – М. : Языки русской культуры, 1996. – 464 с.
5. *Попова Г.С.* Ис хоһоон=Смыслы культуры саха : учебно-методическое пособие. – Якутск : Изд-во ЯГУ, 2004. – 172 с.
6. *Попова Г.С.-Санаайа.* Методы чтения текста олонхо : учеб.-метод. пособие. = Олонхону ааһар ньыма: үөрэнэр-методическай пособие. – Новосибирск : Наука, 2010. – 184 с.
7. *Попова Г.С.* Триединство в духовной культуре этноса (на примере саха) / под науч. ред. Е.П. Борзовой. – СПб. : Астерион, 2010. – 346 с.
8. *Радугин А.А.* Культурология. – М. : Центр, 2000. – 304 с.

А.Н. Мыреева, д.филол.н.

ОЛОНХО И ФИЛОСОФСКИЕ ЖАНРЫ В ТВОРЧЕСТВЕ П.А. ОЙУНСКОГО

Зачинателем жанров философской прозы и драмы в якутской литературе в 1920-1930-е годы является П.А. Ойунский. Он совершил беспрецедентный творческий подвиг, создав сводный героический эпос – олонхо «Нюргун Боотур Стремительный». Одним из первых предприняв научное исследование народного сказания, П.А. Ойунский писал: «Значение олонхо неизмеримо... Олонхо определило мировоззрение древнего якута: оно же освещает нам и весь древний период якута, его доисторию»¹.

¹ Ойунский П.А. Избранные произведения. В 2 т. – Якутск, 1975. – Т. 2. – С. 357.

Как свидетельствуют исследователи проблемы И.В. Пухов и В.Т. Петров, устно-поэтические традиции, традиции народных преданий и олонхо, оказали определяющее влияние на развитие жанров якутской литературы.

Народно-поэтические традиции претерпели сложную эволюцию на протяжении истории якутской литературы. Особенности эпического повествования и мифологическая поэтика проявляются в литературном произведении многоуровнево: в сюжетно-композиционной структуре, в своеобразии стиля, в принципах изображения характера, в авторской позиции, в целом в нравственно-философской концепции произведения.

Исследователи героического эпоса олонхо особое внимание уделяли философским основам олонхо. Так, в своем труде о зарождении философской мысли народа саха А.Е. Мординов¹ подчеркивал, что философия саха имеет древние истоки в фольклоре, в эпосе олонхо, который отличали обширность содержания, глубина мысли, богатство образного языка. Основное содержание олонхо глубоко патриотично – защита народа племени «айыы аймага» от злых сил, победа света над тьмой.

По мнению К.Д. Уткина², в олонхо отразились глубинные истоки мировоззрения народа саха, его космогонические представления, мифологическое сознание, культ природы.

В обстановке переоценки эстетического наследия прошлого важным становится осмысление сложного философского содержания произведений П.А. Ойунского. Дистанция исторического времени позволяет по-новому раскрыть гуманистическую концепцию произведений писателя, особенно философских. К числу таковых мы с полным правом можем отнести рассказы «Сумасшедший Никус» (1923), «Александр Македонский» (1935), «Соломон Мудрый» (1935), драматическую поэму «Красный шаман», повесть-предание «Кудангса Великий» (1929).

В рассказе «Сумасшедший Никус» П.А. Ойунский проникновенно выразил убеждение в огромной силе воздействия на людей мысли философа-пророка, помогающего светом разума, как яркая молния, осветить добро и зло, предугадать будущее.

В последние годы внимание исследователей привлекает многозначный философский подтекст рассказа «Александр Македонский» (1935), написанного в период репрессий. Повествуя о далеком прошлом, писатель ставит актуальные во все времена проблемы власти и бесправия, роли личности, смысла человеческой жизни. Наставник Македонского, философ Аристотель, ясно осознает разность их жизненных целей: «твоя дорога – кровь, моя – познание, победа разума». Огнем и мечом покорив Мидию, в диалог-споре с царем Солоном Македонский терпит моральное поражение. Упоенному победой жестокому властителю раскрывается тщета собственных усилий: все его блистательные победы – капля воды в океане песка, в море истории человечества. Истинная победа – это победа человеческого разума, движимого любовью к людям.

Жанровое своеобразие вершинных философских произведений П.А. Ойунского – драматической поэмы «Красный шаман» и повести «Кудангса Великий» – обусловлено органической опорой на фольклорные традиции, на олонхо, вобравшее в себя «мифологию народного шаманистического мировоззрения» (П.А. Ойунский). Эти

¹ Мординов А.Е. Избранные труды. В 2 т. – Якутск : Бичик, 2010. – Т. 2. – С. 176.

² Уткин К.Д. Древнеякутские корни: Типологические параллели : Сб. трудов. – Якутск : Бичик, 2006. – Кн. 4. – С. 176.

произведения пронизаны космогоническими представлениями древних якутов о вселенной. Время – пространство в них воистину космично, человек предстает как центр мироздания.

Основной философский спор, определяющий особенности конфликта данных произведений – это спор о назначении человека, о судьбе родного народа, о его прошлом, настоящем и будущем. Краеугольной в этих произведениях является проблема истинного гуманизма и величия духа человеческого, одержимого мечтой о свободе и счастье.

Жанровое своеобразие драматической поэмы «Красный шаман» автор обозначил как «олонхо-тойук», тем самым подчеркнув народно-поэтическую основу произведения. Поэму отличает острая конфликтность, напряженность действия. Красный шаман, «человек на стыке двух эпох», предстает как народный заступник, пророк-провидец с вдохновенной мечтой «к солнцу вывести бы человека». Он смело вступает в противоборство с Орос Баем и его приспешником – Шаманом-Лисой, утверждающим, что «Человек – пылинка смехотворная в руках у смерти, у судьбы, у вечности»¹.

Как в эпическом сказании, основной формой выражения авторской позиции являются монологи главного героя. Стиль поэмы возвышен, наполнен героико-романтическим пафосом. В центре – страстные монологи шамана, часто получающие афористическое озвучивание.

Народное мирозерцание находит отражение в мифологических персонажах, населяющих триединое космическое пространство: Эбэ Хотун, Кутурган Куо, Хатан Тэмиэрийэ и др. Словно в античной драме, действие сопровождается «голос» народа – работников Орос Бая. Философское звучание поэмы усиливает своеобразный образ мировой скорби – Кутурган Куо, утверждающей бессмертие человека.

Оптимизм Красного шамана основан на убеждении, что его «вера» – «свобода – равноправие» воцарится во всем мире. Но путь к этому будущему многотруден и трагичен, о чем свидетельствует его участь.

В последнем его монологе-клятве с собой силой выражена вера в человека:

Кто же цепи рабства сбросит, разорвет?

Кто уничтожит в мире зло и гнет?

Кто оплодотворит твои мечты?

Ты, раб!

Ты, угнетенный,

Только ты!

В литературных спорах 20-х гг. прошлого века оппоненты обвиняли П. Ойунского в мистицизме и символизме, упрекая в том, что в своей поэме он извратил образ революционера. Поэт возражал против попыток «привязать» героя к конкретному историческому моменту, что вело бы к ограничению обобщающего, общечеловеческого содержания образа.

Одно из наиболее сложных философских произведений П. Ойунского повесть-предание «Кудангса Великий» (1929) построена как эпическое сказание, что и обусловило ментальную значимость ее поэтики. В традициях олонхо своеобразие стиля повести обусловлено тем, что рассказ ведется как бы от лица народного сказителя.

¹ Ойунский П.А. Стихотворения. – Якутск, 1978. – С. 27.

Космизм мироощущения древнего народа в повести выражен в утверждении единства человека и природы. Как писал И.В. Пухов, «в олонхо все словно дышит природой»¹, так и в этом произведении.

Драматизм жизни северного народа обусловлен прямой зависимостью от стихий природы. Кудангса Великий, отличаясь негибимой волей, смысл своей жизни видит в служении народу. Во имя этой цели он готов поправить давние законы и никак не может согласиться с тем, что «уповая на Одун Хана, нельзя спасти умирающего... выручать гибнущего». Он утверждает право человека на бессмертие: «Ум и стремления двуногого... никогда не померкнут», – отстаивает он в споре с Шаманом Чачыгыр Таасом мысль о предназначении человека.

Как и Красный Шаман, Кудангса Великий восстает против владычества судьбы, небесных сил, утверждая право человека на жизнь. В сложном философском произведении поставлены проблемы подлинного гуманизма и величия духа человеческого. Отличаясь негибимой волей, самоотверженностью, Кудангса смысл своей жизни видит в спасении народа. Он сын своего времени, характер его сложен и противоречив, порой прямолинеен до жестокости.

Пытаясь спасти свой народ от стихийного бедствия, Кудангса жертвует самым дорогим – своим будущим, детьми. Человек, имевший смелость противопоставить природным силам свою волю, гибнет: «Вина его в том, что имел дух великий, грех его в том, что имел он ум дерзкий».

В произведение, полное трагизма, светлые ноты вносят пейзажные картины, утверждающие добрые начала жизни и овеванные любовью к родной земле. Мать-земля описана в традициях народного поэтического творчества, олонхо: «опоясанная восьмицветной, ясной радугой, освещенная ослепительно-сияющим солнцем, с нависшим над глиняным ликом ее лучезарно-белым небосводом, с холмами из красного песка, с пологими горами долгими, с земляными горами – уступами, милая земля саха, хоть и вздыхает тяжело, взметая в небо сполоха..., хоть и дышит она студеным вихрем, обрела родная земля неиссякаемое изобилие, неизбывное будущее, взрастила, взлелеяла на лоне народа саха»².

Исключительно выразителен и богат язык повести, передающий суть мировидения народа, создавшего песенный эпос. Язык произведения богат экспрессией народной речи, особые ритм и мелодию которой определяют повторы, инверсии, сложные синтаксические построения. Вместе с тем автор сознательно архаизирует язык, что позволило воссоздать духовную атмосферу далекого прошлого народа.

В подтексте этих сложных произведений важен вопрос о том, насколько оправданы средства в деле достижения благородной цели – спасения, освобождения народа. И в этом отношении не может быть однозначного понимания итогов жизненного пути героев П. Ойунского – победили ли они или потерпели поражение. Подчеркивая трагическое содержание образа Кудангсы Великого, С.П. Данилов в своем труде об Ойунском отмечает, что в этом произведении автора волновали мысли о последствиях, к которым может привести вмешательство человека в устоявшийся мир природы.

¹ Пухов И.В. От фольклора к литературе. – Якутск, 1981. – С. 41.

² Ойунский П.А. Кудангса Великий: Повесть-предание. – Якутск, 1995. – С. 65.

В отличие от названных произведений, повесть «Николай Дорогунов» в своем содержании более приближена к современности. Жанр произведения автор также обозначил как «повесть-предание». Важна установка на сказовость, что основано на традициях народного эпического творчества, олонхо. Повесть изобилует вставками таких жанров народной поэзии, как тойук, благословение-алгыс.

Для стиля характерны красочный слог, повторы устойчивых оборотов, традиционных эпитетов. Проза писателя приобретает ритмический характер. Как стихотворение в прозе звучит описание ликующего цветения весенней природы, которое органично превращается в гимн по славу вечной любви, радости жизни.

Повесть «Николай Дорогунов» – произведение о «философии любви» как высшем счастье человека:

*Да здравствует любовь!
Без любви нет жизни!*

Как свидетельствует опыт мировой литературы, философское, гуманистическое содержание творчества гения всегда глубже и шире той эпохи, к которой он принадлежит.

Творческое и гражданское мужество П.А. Ойунского, проявленное в атмосфере 20-30-х годов, выразилось в утверждении непреходящей ценности народно-поэтических традиций, олонхо как памятников духовной культуры народа.

В духе героического эпоса основным носителем гуманистической концепции в обоих произведениях вступает человек – борец, патриот, проявляющий активный гуманизм, способный ради благополучия, освобождения народа на самоотвержение и подвиг. Герои П.А. Ойунского общечеловечны по своим устремлениям. Красного Шамана и Кудангсу Великого волнуют судьбы всего человечества, в конечном счете их идеал – свободные люди на свободной земле, подлинное равноправие людей.

Софр. П. Данилов писал о роли П.А. Ойунского в увековечивании якутского героического эпоса олонхо: «Саха омуга, саха культурата аан дойдуга аатырар да күннээх эбит буоллабына, туох-ханнык иннинэ, аан бастаан улуу олонхотунан аатырыаҕа. Ону бэлэмнээбитэ, ол акылаатын уурбута, онорбута – П.А. Ойуунускай».

Таким образом, фольклорные традиции, традиции олонхо оказали определяющее влияние на развитие философских жанров в творчестве П.А. Ойунского, о чем убедительно свидетельствует утверждение жанра философской драмы, философского сказа и повести в художественном наследии П.А. Ойунского.

А.А. Борисов, д.и.н.

СРАВНИТЕЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКОЕ ИЗУЧЕНИЕ ЯКУТСКОГО И БУРЯТ-МОНГОЛЬСКОГО ЭПОСОВ (К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ)

Специалисты, изучавшие происхождение якутов, констатировали мощный монгольский пласт в этнокультуре и языке этого народа. Предпринимались многочисленные попытки интерпретации и объяснения данного феномена. Больше всего обращали

внимание на якутско-бурятские связи. По-видимому, отрыв предков якутов от основной массы тюрков произошел очень давно. Зато ряд фактов говорит в пользу довольно поздних контактов с каким-то монгольским субстратом. Не исключено, что они происходили и на территории Якутии.

Актуальность темы вытекает из особой значимости эпического фольклора для изучения древних этно-культурных связей народов, не имевших долгое время письменности. Проведение исследований по историко-сравнительному анализу между эпосом якутов, с одной стороны, и эпосом монгольских народов, с другой, позволило бы раскрыть особенности древних контактов между этими народами.

Обращение к рассматриваемой проблеме позволило бы расширить исследовательское поле и способствовало бы сотрудничеству между научными центрами Якутии, Бурятии, Монголии.

Еще финский исследователь, лингвист Ю.Г. Рамстедт в статье «О монгольских былинах», пожалуй, одним из первых обратил внимание на параллели с эпосом якутов¹. Он писал: «Общее название сказки или былины у татар «*өлбөнгө*» (якутск. «олонго») есть производное от того же корня, как и монгольское «*үлигер*» (сказка, сказание), что как нельзя более ясно указывает на происхождение этих былин от монгол, как от народа-завоевателя тюркских племен»². Как видно, Рамстедт не только одним из первых записал образцы монгольского эпоса, но и сделал ценные наблюдения о происхождении и связях эпоса тюрко-монгольских народов.

С.Е. Малов писал, что такие сюжеты, как Аджы-Буджу (несомненно санскр. *raja Bhoja*), птица гаруда (хардай – демонская птица), ясно указывают нам на влияние со стороны монголов на якутов³. «Слово это – санскр. *garuda* – божество с птичьим клювом и крыльями – перешло к якутам через монголов вместе с некоторыми другими элементами буддийского фольклора из индийской мифологии»⁴. Перечисленные факты остаются неоспоримыми до сих пор и получили дальнейшее углубленное обоснование и интерпретацию. Действительно, влияние такой мировой религии, как буддизм, могло произойти исключительно через монголов, так как они ранее всех, по крайней мере, в Сибири, соприкоснулись с ней.

«Все то, что говорит проф. Б.Я. Владимирцов о монгольском эпосе, весьма приложимо и к якутам»⁵. К сожалению, до сих пор это важное указание ученого не нашло серьезного отклика у якутоведов.

Крупный якутский эпосовед Г.У. Эргис, определяя историческое место олонхо, писал: «Среди эпических произведений других народов трудно указать на такие, которые бы соответствовали якутскому олонхо. Бурятские «улигеры» (или «онотхо») и монголо-ойратские «гули» наиболее близки к олонхо своей насыщенностью сказочными ми-

¹ Рамстедт Ю.Г. О монгольских былинах // Труды троицкосавского отдела. Известия ВСРГО. Иркутск, 1902. Т. III. Вып. 2 и 3. С. 44-52.

² Там же. С. 44.

³ Малов С.Е. Предисловие // Ястремский С. Образцы народной литературы якутов. Л., 1929. С. I-XVI. С. III.

⁴ Там же. С. VI.

⁵ Там же. С. IV.

фологическими элементами, композицией, а также отдельными эпическими мотивами и формулами¹.

С.Ю. Неклюдов сделал важную фундаментальную посылку: «Надо полагать, героический эпос монголов сложился в весьма архаических формах еще до эпохи Чингиса и именно благодаря своей жанровой специфике оставался далее нечувствителен к влиянию исторических преданий. Будучи и по происхождению и по природе «догосударственной» формацией, он «неисторичен» в узком смысле этого слова, и его развитие пошло по иному пути, чем, скажем, развитие эпоса тюркских народов Средней Азии, в котором элементы историзации появляются в большом количестве», – писал он². Дальнейшая аргументация этой посылки помогла бы и при изучении эпоса других народов.

«Особое значение для истории монгольского эпоса имеют схождения с эпосом тюркских народов (узбеков, киргизов, казахов, особенно якутов), предки которых покинули Центральную Азию»³, – далее пишет он. В своей монографии он указал на следующие схождения: уподобление демону героя эпического повествования: Нюргун Боотур, Эр-Соготох / Галдзу Улан-батор⁴, однотипность системы лейтмотивов в хори-бурятском, эвенкийском и якутском эпосах⁵.

А.Т. Хатто обратил внимание на воинские обычаи и особенности абаасы-противников. При этом, если стилизация военной этики сближается с северо-азиатской и американской⁶, то абаасы, с одной стороны, сходны с тунгусскими людоедами-чулурее (авахи), а с другой – этимологически происходят от монгольского аб 'взять (бурятское абааша и монгольское абухачи 'берущий, получатель)⁷. Это наводит на мысль, что контакты с монгольскими народами в прошлом были длительными и зачастую враждебными.

Согласно общепринятой точке зрения, крупнейшие эпические произведения тюрко-монгольских народов Центральной и Средней Азии были созданы в XIV-XVII вв.: ядро, основные сюжеты и сюжетные циклы, главные персонажи (хотя и допускается раннее возникновение целого ряда повествовательных мотивов и элементов поэтического языка)⁸.

Особенности поэтической формы (чередование стиха и прозы, аллитерация и параллелизм), сходные общие места, совпадающие мотивы и обстановки кочевого быта обусловлены единством первоначальных истоков тюрко-монгольского эпоса, возникшего в Центральной Азии, о раннем состоянии которого пока судить трудно⁹.

¹ Дьулуруйар Ньургун Боотур (Нюргун Боотур Стремительный). Текст К.Г. Оросина / ред. текста, перевод, коммент., вступит. ст. Г.У. Эргис. – Якутск, 1947. – С. 6.

² Неклюдов С.Ю. Героический эпос монгольских народов. Устные и литературные традиции. – М., 1984. – С.81.

³ Там же. С. 264.

⁴ Там же. С. 107-111.

⁵ Там же. С. 134-137.

⁶ Хатто А.Т. Два аспекта в исследовании олонхо // Олонхо – духовное наследие народа саха. Якутск, 2000. С.191 (Отрывок из статьи: Fragen der mongolischen heldendichtung. Teil III. Vortr.ge des 4. Erensymposiums des Sonderforschungsbereichs 12, Bonn 1983/ Otto Harraassowitz. Wiesbaden. С.191-194.

⁷ Там же. С. 194-195.

⁸ История всемирной литературы. В 9-ти т. – М., 1985. – Т. III. – С.688.

⁹ Там же. С. 688-689.

Самыми древними формами выступают произведения сказочно-мифологического эпоса, включающего две темы: героическое сватовство и борьба с чудовищами или иноплеменниками. Здесь наличествуют «эпические изоглоссы» – единый набор имен героя, эпитетной «тителатуры» (эр, багатур, хан, мерген и др.), существовавшие как у орхонских тюрков, так и монголов XII-XIII вв., упорная «алтайская локализация» событий¹.

Выделено два ареала тюрко-монгольской эпикки: сибирский (якутский и бурятский эпос) и центральноазиатский (тувинский, алтайский, хакасский, шорский, ойратский, халхасский, баргутский, чахарский и др.). Сложение этих ареалов связывается с единством этнических компонентов, участвовавших в этногенезе в первом случае и обстоятельствами политической истории во втором случае².

Сравнительными исследованиями по эпосу якутов и монгольских народов занимались в 1970-е гг. И.В. Пухов на примере олонхо и «Джангара»³, Н.И. Филиппова, разбиравшая собственные имена героев олонхо и улигера⁴, В.П. Еремеев, сопоставивший образы Монгуса и Мангадхая⁵. К последнему сопоставлению исследователи обращались не раз. Так, И.В. Пухов кроме одинакового названия врагов «мангусы» в «Джангаре» и «монгусы» в якутских сказках обнаружил много сходств в стиле: в описании богатырских боев, «технике» описания жилищ, считая стиль эпоса наиболее консервативным. Предварив свою статью ссылкой на своих предшественников С.В. Ястремского, Э.К. Пекарского, А.П. Окладникова, Г.У. Эргиса, которые также проводили параллели с собственными именами героев олонхо и монгольских народов, например, Арсан Дуолай – Аан-Доолай, Симэхсин – Шибэхчин, Н.И. Филиппова выявила сходство структуры собственных имен героев: эпитетов, основной части имен, титулов. Кроме того, обращено внимание на обозначения цвета и масти, употребление общих тюрко-монгольских слов (боотур, бэргэн, баай, хотун, куо), употребление аллитерации и некоторых аффиксов.

Бурятский исследователь Т.М. Михайлов обращался к параллелям в мифологии бурят и тюрков Сибири⁶. В частности, интерес представляют сопоставления между Этуген – Ютюген, Эрлик – Эрилик, Баян Хангай – Бай Байанай, Ажирай – Аджирай бурят и якутов. В этот же период Н.И. Филиппова уточнила один из эпитетов Юрюнг Айыы Тойона – «ороһолоох-отоһолоох» («с остроконечной шапкой»), неудачно переведенный, по ее мнению, Э.К. Пекарским, обращаясь к данным монгольского языка (ср. с «отго» – «перо, султан на головном уборе»)⁷.

¹ Там же.

² Там же. С. 689.

³ Пухов И.В. Якутские «Олонхо» и калмыцкий «Джангар» // Проблемы алтаистики и монголоведения (Тез. докладов и сообщений Всесоюзной конференции. Элиста, 1972. С.134-135.

⁴ Филиппов Н.И. Собственные имена персонажей якутского олонхо и бурятского улигера // Вопросы языка и литературы народов Сибири. Новосибирск, 1974. С.151-155.

⁵ Еремеев В.П. Образы Монгуса и Мангадхая // Эпическое творчество народов Сибири и Дальнего Востока. Якутск, 1977.

⁶ Михайлов Т.М. О некоторых параллелях в мифологии бурят и тюркских народов Сибири // Мифология народов Якутии. Якутск, 1980. С.5-11.

⁷ Филиппова Н.И. Об одном эпитете Юрюнг Айыы Тойона // Мифология народов Якутии. Якутск, 1980. С.71-74.

В целом, исследователи исходили из основополагающего тезиса, согласно которому якутский эпос отражал родовой строй, а монгольский эпос и, особенно, эпосы тюркских народов – стадию феодальных отношений. Исключение делалось только для бурятского эпоса, который также считался фольклором эпохи родового строя. Главным демаркатором считался сюжет, в котором герои боролись с чудовищами, тогда как признаком более высокой стадии рассматривался сюжет, где противником героя выступал хан-насильник и угнетатель. Однако, следует отметить, что не во всех якутских олонхо присутствует такой сюжет. Кроме того, образ абаасы – главного врага героев якутского эпоса далеко не всегда следует рассматривать исключительно как монстров. Наделение чудовищными чертами противников могло происходить не только в родовом обществе. Также многие якутские олонхо рисуют картину далеко не примитивного общества. Так, герой выступает хозяином множества слуг и рабов, владельцем многочисленных стад и даже правителем народа.

Мы исходим из той посылки, что состав якутских олонхо не однороден. В нем можно проследить не одну эпическую традицию. Сложносоставное происхождение якутского народа позволяет говорить о столкновении, взаимодействии разных эпических традиций.

На наш взгляд, много перспектив могут дать исследования историко-социологического характера, когда в центре внимания находятся общественные связи, отраженные в сюжете и мотивах олонхо, а также социум, в рамках которого развивалась эпическая традиция.

Л.В. Федорова

СРАВНИТЕЛЬНЫЙ МАТЕРИАЛ ЭПОСОВ «ГОРОГЛЫ» И «ОЛОНХО» КАК ИСТОЧНИК ИЗУЧЕНИЯ ДРЕВНЕЙ ИСТОРИИ НАРОДОВ ЕВРАЗИИ

Якутское олонхо имеет, как и большинство эпосов урало-алтайских народов, южное центральноазиатское происхождение. Древние пласты олонхо описывают события переходного времени мифологического к героическому, т.е. матриархата к патриархату. В мифологизированном пласте сюжетов олонхо описываются события многотысячелетней давности, когда какая-то ветвь праотцов современных саха проживала в южных краях. Очень раннее отпочкование этой ветви от своей основной метрополии и его переход за относительно короткий исторический период на самые дальние северо-восточные земли, позволило якутскому олонхо сохранить, буквально «заморозить» первоначальное мифологизированное ядро центральноазиатской эпической традиции. Сегодня якутское олонхо является наиболее архаичным из всех тюрко-монгольских эпосов, потому является уникальным источником для изучения древней истории народов Евразии на материалах сопоставительного изучения тюрко-монгольских, центральноазиатских, индоевропейских эпических произведений.

Ряд известных якутских этнографов, как А.И. Гоголев, придерживаются выводов об очень раннем индоиранском пласте в этногенезе саха (якутов). Якутский язык от-

носят к древнеуйгурской группе, но некоторые специалисты, в том числе современный якутский тюрколог Г.Г. Левин, предполагают его более раннее происхождение. Он приводит в своих работах данные, по которым, якутский язык первоначально имел огузское, т.е. иранское происхождение.

Огузское происхождение эпоса Гороглы, Кёр-оглы предполагает наличие очень ранних рудиментарных параллелей с материалами якутских эпосов – олонхо. Из этой парадигмы исходят и три версии настоящего исследования.

Первая версия о происхождении имени героя Гороглы.

По материалам якутского олонхо *тогуз огузы*, т.е. *девять огузов*, являются соседним племенем с верхних горных земель. По сюжетам многих олонхо якуты являются отверженными потомками верхних племен. Героев олонхо, будущих защитников и прародителей племени саха, верхние божества спускают сверху на среднюю землю – улус *Кюн Оркён*, *Кюн Оркёт* [*Күн Өркөн*, *Күн Өркөт*], что означает *улус восхода солнца*, [букв. – *лучей восходящего солнца*].

В случае умыкания богатырями-*абаасы* нижних миров невест среднего мира, героическими походами богатырей среднего мира женщины отбиваются и возвращаются, при этом род и племя богатыря нижнего племени уничтожаются до последнего человека. Исследователи считают это явление рудиментами превентивных мер исключения кровной мести со стороны нижних племен.

При захвате женщин среднего мира богатырями-*абаасы* верхних миров с целью женитьбы, герои эпоса женщин также неизменно освобождают. При этом побежденные противники с верхних земель отпускаются с миром, не подвергаются наказанию, но ими даются клятвы в будущем даже не думать об умыкании женщин среднего мира. Возможно, это рудименты превентивных мер для исключения кровосмешения, инцеста, указывающие в пользу кровнородственных связей племен среднего и верхнего миров. Вероятней всего по материнской линии, так как старшие сестры-жрицы героев среднего мира, прилетающие в виде белых журавлей – стерхов, – обитательницы верхних областей.

Ядро сказаний о Гороглы сложилось в южном (т. е. иранском) Азербайджане, в среде (как считает исследователь этого эпоса Б.А. Каррыев) азербайджанско-туркменской. Впоследствии оно стало эпосом и других народов Средней Азии, Кавказа, Сибири и т.д. Имя героя *Кёр-оглы*, *Гёр-оглы*, *Гороглы*, *Гургули*, *Гуругли*, *Коругуды*, *Куроглы* и т.д. традиционно переводится как «сын слепца» и по преданиям соответствует сюжету ослепления его отца ханом *Хасаном* или султаном *Мюрадом*, у которого тот служил конюшим.

По нашей версии, возможен вариант истолкования имени *Кёр-оглы*, *Гороглы*, *Гуругли* и т.д. как *Хор-уола*, *Хоро-уола*, *сын Хор*, *сын Хоро* с вариантами имени *Хору*, *Хуру*, *Куру* и т.д.

Здесь можно отметить, что в индийском эпосе Махабхарата упоминается древний могучий род Куру. В основу эпоса легли предания о реальных событиях, происходивших в Северной Индии в поздневедийский период: о войне между славными потомками этого рода *кауравами* и *пандавами* в долине *Куру* – *Курукушетре*, завершившейся победой *пандавов*. Родословные правителей позволяют датировать битву XI в. до н.э.

Поздние астрологические вычисления индийских средневековых авторов дают дату 3102 г. до н.э.

По содержанию Махабхараты, в *Хастинапурском* царстве властвует великий премудрый слепой старец *Дхритараиштра*, отец братьев *кауров*. Он родился слепым. Пятеро сыновей его младшего брата *Панду* – *пандавы*, после смерти отца принимают под опеку дяди и воспитываются вместе с его сыновьями – *кауравами*.

Здесь можно отметить имена сыновей *Панду* – *Юдхиштхира*, *Бхимасена*, *Арджуна*, мать которых *Кунти*, близнецы *Накула* и *Сахадэва*, мать которых *Мадри*. В якутских олонхо упоминается господин родственник *Аджына бай* из верхнего мира, сам герой эпоса – прародитель рода *ураанхай саха (сахха)* спущен также с верхнего мира. И позднее, спустя столетия, один из первых хорезмшахов носит имя *Саххасак*. В этой связи можно подчеркнуть параллели между названием племени *куру (кауравы)* – сыновей древнего слепого родоначальника из долины *Куру* северной Индии и именем героя эпоса ирано-туркменского происхождения, являющегося сыном слепца, имя которого имеет варианты *Кёр*, *Гор*, *Кор*, *Кур* и т.д. На якутском языке, который вероятно сохранил древнюю форму огузского диалекта, *кёр* [көр] означает *смотри* или *веселье*, при этом *не видит* будет *кёрбёт* [көрбөт]. Потому *сын слепого* будет звучать *кёрбёт уола* [көрбөт уола]. Некоторая часть текстов Махабхараты восходит в основе своей к более древним повествованиям, бытовавшим, быть может, в среде тех арийских племен, которые заселили север Индии во II тысячелетии до н.э.

Интересно, что якуты – традиционно табунщики, лошадей призывали словом: «*хору, хуру (кору, куру)*!»

Общепризнано в истории, что ведийские арийцы и иранцы имеют общее происхождение. С общих мест поселения они пришли в Индию и Иран эпохи Зороастры. А предыдущим основным местом жительства как единого нераздельного народа, вероятно, могла быть местность на северной стороне Гималаев – область современного Тибета под названием *Хор*.

Современная область *Хор* находится в Тибете северо-восточнее озера Тенгри-нор и западнее области Амдо. Ю.Н. Рерих в своей работе «По тропам Срединной Азии» пишет: «... в современном разговорном языке слово *хор* представляет тибетское этническое название для кочевых племен смешанного происхождения, что жили между племенами *панаг-голоков* и *чангпов* в регионе Великих Озер. В них видна примесь иностранного происхождения, и мы легко распознаем монгольский, тюркский и даже тип *Ното alpinus*, последние, вероятно, соответствуют частичной смеси иранской и скифской крови».

Здесь уместно привести слова директора института по изучению добуддийской религии тибетцев – *бон* или *бон-по* Дж.М. Рейнольдса: «Согласно традиции *бон-по*, учения и практики *бон-осуществления* пришли в Тибет не с юга, из Индии, а из страны *Шаншун*, что к западу от Тибета, куда в свою очередь, в более отдаленные времена они пришли из страны *Тазиг*, или из Иранской Центральной Азии. Древнее царство *Шаншун* было расположено в окрестностях легендарной горы Кайлас, или Гангчен Тизе, в Западном Тибете и до VIII в. это была независимая страна: *Ольмо Лунгринг* на санскрите была известна как *Шамбала*, да и по сей день именуется так многими приверженцами тибетского буддизма: Символически *Ольмо Лунгринг* являет собой гео-

графический, физический и духовный центр нашего мира *Джамбудвипы*, и в центре ее высится священная гора девяти ступеней, известная как *Юндрунг Гутсег*. Эта гора связывает небо и землю, являя собой мировую ось, соединяющую три плана существования: небесные миры, земные и преисподние: *Ольмо Лунгринг* или *Шамбала* – нерушимая священная земля и духовный центр мира – существовала на Земле с самого начала человеческой расы. Она была тем местом, где небесные боги Ясного Света спустились на землю».

Основываясь на расшифровке древней карты и авторских переводов древних тибетских текстов, ученик Ю.Н. Рериха, питерский профессор Б.И. Кузнецов доказывает, что прародиной религии *бон* является древний Иран, а источником – дозароастрийский маздаизм.

В якутском олонхо срединный из трех миров описывается как *длинная долина* под названием *Омолун*, *Омоллон* или *улус Восхода солнца – улус Кюн Ёркён*. В разговорном тибетском языке при произношении *Олмолун* в первом слоге звук *л* выпадает и произносится как *Омолун*. По описанию олонхо страна героя окружена высочайшими ледниками, это страна – крепость из горных хребтов, цветущая, изобильная, счастливейшая из стран.

Напомним, что название исторической области восточного Ирана *Хорасан* с персидского означает *Восход солнца* или *откуда приходит солнце*. В эпической традиции Гороглы город северо-восточной иранской провинции *Хорасан-Резави Нишатур* является родным городом противников героя, куда он направляется за украденным конем-другом *Гыр-ат* и т. д. Исторической столицей древнего региона Средней Азии с центром в низовьях Амударьи — области *Хорезм*, возникшего в VII-VI веке до н. э., является город *Кёнеургенч* (*Коне-Ургенч*, *Куня Ургенч*, *Древний Ургенч*), ныне расположенный на территории Туркменистана и являющийся колыбелью туркменских рапсодов-бахши, сказителей Гороглы.

Сопоставляя эти факты, можно предположить связь между названием древнеиндийского племени, произошедшего от слепца *Куру* (*Кауру*) с древнеиранским слепцом по имени *Гор*, с вариантами *Кор*, *Кур*, *Кёр*, *Гур*, и названием якутских родов *хоро*, по имени одного из легендарных прародителей *Улуу Хоро*, прибывшего с юга из страны *Хоро*, с самоназванием башкир – *баш хорты* и названием родоплеменных объединений бурят – *хори*.

Явно просматривается связь между названием срединной страны из якутского олонхо *Омолун* с названием древней страны тазигов-иранцев (которые, несомненно, таджики-хорасани), *Олмолун-Шанишун* на западе Тибета. В связи с этим несомненна и связь между названиями современной области *Хор* на северо-востоке Тибета и иранской области *Хорасан*, среднеазиатской *Хорезм*. Знаменательно совпадение названия срединной страны из якутского олонхо *Кюн Оркен*, означающего *восход солнца* или *восходящие лучи солнца* с названием древней столицы Хорезма *Кёнеургенч* (*Коне-Ургенч*, *Куня Ургенч*).

Возможно, название центральноазиатского дастана *Оргенекун*, повествующего о выходе древних тюрков из тайной долины, окаймленной неприступными каменными скалами, по названию *Оргенекун*, имеет отношение к сюжету якутского олонхо, где

эпический богатырь *Нургун Боотур* освобождает из каменного горного мешка соплеменников – богатырей улуса *Кюн Оркен*.

В связи с этим подходим ко второй версии – параллели между названием страны *Ченлибель* (*Чандыбиль, Чамбул, Чамбиль, Щамли-биль, Джамбил-бел*) и названием срединной земли олонхо – долины *Омолун, Омоллон* или улуса *Кюн Оркен*.

Вместе со своей дружиной *Гороглы* строит неприступную крепость – город *Ченлибель*, где народ живет независимо от жестоких ханов и султанов. Мотив крепости *Ченлибель* вырастает в таджикской версии в идею счастливого «Золотого кишлака» – сказочной страны *Чамбул*, где царит равенство, братство, изобилие и благоденствие. В узбекской версии *Чамбиль* – престольный город благородного царя *Гороглы*, который благополучно правит страной мудрыми законами справедливости.

Название страны героя состоит из двух составляющих *ченли* и *бель, чанды* и *биль, чам* и *бул, чам* и *биль, щамли* и *биль, джамби* и *бел* и т.д.

Второе составляющее, несомненно, производное от тюркских *иль* и *эль*, традиционно означающих *народ, племя, подданные, подчинившиеся, мирные*. В более глубоком понятии эти слова означают *собственное разграниченное пространство*. На это указывает, например, название острова в Бискайском заливе у побережья французской Бретани *Бель-Иль*. Остров был населён людьми более восьми тысяч лет назад.

Первое составляющее, возможно, от хуннского *ченли* – небо, Тенгри. Термин *тенгри* – как персонифицированный бог неба, принадлежит древнейшему мифологическому фонду народов Центральной Азии. Его более широкие параллели китайское *тянь*, шумерское *дингир*. Как отмечалось наверху, область *Хор* находится в Тибете северо-восточнее озера Тенгри-нора. Вообще топонимов и ойконимов, содержащих словосочетание *тенгри, тингри, дангра* в Тибете, находящемся на высоте 4 и более километров от уровня моря, множество. Чтимым тибетцами воплощением бесконечного сострадания всех Будд - *Авалокитешвары*, древнейшая санскритская форма которого *Авалокитесвара*, т.е. *Внимающий Звукам Мира*, является четырёхрукий сидящий бодхисатва *Ченре-зиг, Ченри-зиг*. Здесь также просматривается слово *Ченре, Ченри*, созвучное и сопоставимое по значению с тюркомонгольским *Тенгри* и хуннским *Ченли*.

Небесные горы, озера, долины, окруженные белоснежными Трансгималаями, Куньлунем, горами Гиндукуш и т.д. высотой 7-9 километров, вполне могли сойти за небесную крепость подданных Неба – *Ченли бель, Тенгри эль*.

Здесь можно отметить, что выдающийся памятник персидско-таджикской литературы, национальный эпос иранских народов *Шахнамэ* первоначально назывался *Худай-наме*. На якутском яз. *номох* означает *предание*. *Худай* на алтайском означает *бог*, на якутском - название рода кузнецов *худай бахсы, кюдэй бахсы, кюеттэй бахсы* от выражения *род с кузнечными мехами* [*күөттэй бах уус*]. Кузнечные меха – *кюет* [*күөт*]. Кузнец в якутской традиции олицетворяется как жрец огня и металла, его действия отождествляются с функцией космического творца – *Аар Айыы*. Огненные искры от кузнечных мехов – *кюет*, отождествлялись с душами – *кут*, прилетающими от небесного Благодарящего, Благотворящего – *Аар Айыы*.

В олонхо племя *кудай бахсы* – родственное племя героев по женской линии, изготавливающее доспехи, оружия героев, кующие в кузнечном горне души богатырей и строящие для свадебной пары героев железные юрты. Таким образом, выражение

худай-наме можно интерпретировать как *предание бога-кузнеца*. Примечательно, что сказители, расподы о Гороглы называются *бахсы*, что указывает на их связь с родом кузнецов-жрецов.

Также интересно древнее название пакистанского Пешавара – *Удаян, Уддиян*. Так, в олонхо старшие сестры богатырей среднего мира, жрицы *удаһан, удаган* проживают в стране верхних племен, родственных *ураанхай саха*. Жрицы, чтобы прилететь на помощь, превращаются в белых птиц – стерхов. В олонхо говорится, что богатыри рождаются в той стране, где зимуют стерхи и журавли. Стерхи, как известно, зимуют в северной Индии, Иране, Пакистане, Афганистане и Китае, в долине Янцзы, берущей начало в Тибетском нагорье.

И наконец, третья версия – **параллели** сюжетных схем и систем персонажей эпоса о *Гороглы* и якутского героического эпоса Олонхо. Хотя эпическая традиция *Гороглы* больше сохранила исторические факты более позднего времени, чем события мифологического времени эпоса Олонхо, в обоих случаях просматриваются рудиментарные параллели. Некоторые из них:

По сюжетным схемам

А. Происхождение героя. Рождение *Гороглы* связано с лошадью. В якутском олонхо *Эр Соготох* (Муж Одинокый) герой рождается кобылой. *Гороглы* рождается усопшей матерью в могиле. В якутском олонхо *Мюльджю Беге*, герой, рождается уродом и его новорожденного на 30 лет закапывают в навоз.

Б. Родоначальники и устроители мира. *Гороглы* и герой Олонхо, например, *Ньургун Боотур*, являются родоначальниками, обустроивают прекрасную страну-крепость в горной местности.

В. Покровительство верховных божеств. Покровители *Гороглы* – *чильтаны* (сорок могущественных святых, управляющих миром), *Ньургун Боотура* – *Аар Айыы* в лице триединого божества *Дьылга Тойон-Чынгыс Хаан-Одун Биис*.

Г. Героические походы героев, спасение женщин, братьев, друзей и т.д. Преодоление препятствий, хитросплетений врагов и т.д.

По системам персонажей

Д. Волшебный конь. Боевой конь Гороглы Гыр-ат является верным другом, обладающим способностью говорить, советовать, летать и т.д. В якутских эпосах *Ньургун Боотур*, *Эр Соготох*, *Кыыс Дэбилийэ* и т.д. боевые кони героев являются говорящими, летающими, советующими верными друзьями.

Е. Старуха ведьма *Кэмтир*, крадущая коня Гыр-ат. В якутском олонхо имеются женские персонажи-антагонисты – девки-дьяволицы *абаасы кыыс*, старухи колдуньи *Джэгэ Бааба*, умеющие притворяться, превращаться, заволаживать, красть души, хитрить и т.д.

Ж. Собственно, сами герои как трикстеры. *Гороглы* описывается как могучий, сильный, неистовый, но великодушный, справедливый, имеющий способности превращаться, оборачиваться в кого-то, обладающий волшебными атрибутами и отменным аппетитом джигит. Герои олонхо обладают теми же качествами. Олонхо самым изощренным языком передает анатомические размеры и мощь богатырей-героев. Описывает их как трикстеров, они могут в гневе быть неистовыми, рык их вызывает землетрясения, взмахи их рук вызывают бури и смерчи. Они обладают способностью

оборотничества, принимают облик противников, могут стать иголками, обладают волшебными мечами, кнутами и т.д.

3. Женские персонажи-протогонисты эпоса *Гороглы*, также как и в Олонхо, описываются с большой нежностью. Они красавицы, прорицательницы. Якутские девы-богатырки, например *Кыыс Дэбиллийэ*, также как богатырша Харман-Дяли, победившая *Гороглы* в соревнованиях по пению и в борьбе, в схватках с противниками бьются наравне с мужскими персонажами, обладают недюжинной силой, ловкостью.

И это в общем, в деталях можно привести множество сопоставлений, но размеры статьи не позволяют, требуется отдельная работа.

В заключение можно добавить о манере исполнения сказителей обеих традиций. Якутский сказитель традиционнo выступает без инструмента, в сидячем положении, для акустического эффекта закрыв одно ухо рукой. Повествовательная часть подается речитативом, прямые речи героев разными интонациями передаются *тойуком* – горловой песней с характерным высоким звуковым сопровождением *кылысах*. Сказители Гороглы аккомпанируют себе главным образом на национальном инструменте – дутаре. Все приведенные версии говорят о древнейшем общем географическом и историческом истоке эпической традиции народов – выходцев из Центральной Азии, и возможности нахождения их ойкумены, описанной как сказочная, счастливейшая, изобильнейшая страна-крепость в эпической традиции современных центральноазиатских и урало-алтайских народов, в высокогорных областях, находящихся вблизи пересечения границ современных Индии, Пакистана и Тибета.

Сопоставление исследовательских материалов современности по Гороглы, Шахнаме, Махабхарате, Авесте, Олонхо и других эпосов, безусловно, проливает свет в исследованиях древнейшей истории как тюрков, так и многих народов Евразии.

Н.В. Павлова

СЮЖЕТНО-ТЕМАТИЧЕСКОЕ СОДЕРЖАНИЕ ОЛОНХО И АЛЫПТЫХ НЫМАХА (СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ЯКУТСКОГО И ХАКАССКОГО ГЕРОИЧЕСКИХ ЭПОСОВ)

Пипология и взаимосвязь якутского олонхо с эпическими произведениями тюрко-монгольских народов требует тщательного специального исследования. В данной статье на основе трудов отечественных фольклористов проанализированы сюжеты якутского олонхо, хакасского алыптых ныхаха и выявлены общность, сходства сюжетно-тематического содержания.

Эпосы поэтизируют героику воинских подвигов богатырей во имя жизненных интересов народа и родины. Это обеспечение свободной жизни семьи и рода, защита имущества чурта, борьба за независимость всех жителей солнечного мира с захватчиками из подземного мира или низин земли.

Действия обоих эпосов происходят в рамках пространства мифологического мира, согласно которому Вселенная состоит из трех миров: Верхнего, Среднего и Нижнего.

В обоих эпосах есть древние сюжеты, мотивы (героическое сватовство; похищение врагом сестры, жены, коня, ребенка; герой превращает коня в какой-либо предмет; конь в острых ситуациях разговаривает с богатырем; чудесное рождение; препятствия в виде огненного моря, способного вскипеть, а затем исчезнуть).

Если в хакасском алыптых ныхахе отчетливо виден процесс развития эпоса (от эпоса родовой поры к эпосу социально-классовой проблематики), то в якутском олонхо такого нет. От других эпосов тюрко-монгольских народов олонхо отличается «застыванием» на стадии эпоса родового общества [5].

«Застывание» олонхо на стадии эпоса родового общества имеет свои исторические корни. Известно, что якуты своими первопредками признают легендарных Омогой Баай Тойона и Эр Соготох Эллэй Боотура, которые, согласно устной исторической памяти народа, прибыли на Среднюю Лену из южных стран. Современные исследователи, признавая наличие южных элементов в этническом сложении якутов, приходят к выводу, что их окончательное формирование в этнос произошло в районе среднего течения Лены, откуда они расселились по огромной территории северо-востока Сибири, т.е. современной Якутии. Олонхо как жанр якутского фольклора, видимо, развилось из общих древних эпических пратрадиций тюрко-монголов, но со своим присущим только ему содержанием и сюжетикой, отражающими этническую историю якутов [5].

На поздних стадиях развития алыптых ныхахов произошла интенсивная переработка и синтез многих древних и средневековых мифологических и эпических сюжетов в произведения со сложной композицией. Следовательно, появляется многоплановость, большое число персонажей, разрабатывается несколько сюжетных линий.

Получает отражение в алыптых ныхахах и период монгольско-джунгарского ига в Хакасии в 13-17 вв. Эпические герои-богатыри нередко имеют имена-тителы монгольско-джунгарского происхождения, например, Алтын-Тайджи, т.е. Золотой Князь. А вражеские богатыри иногда называются этническим именем Хара-Моол, т.е. Черный Монгол [7].

Тематика обеих эпосов тоже имеет некоторые сходства. Например, наименование эпосов именами главных героев («Албынжи», «Ай-Хуучин», «Дьулуруйар Нюргун Боотур», «Модун Эр Соготох»).

В олонхо и алыптых ныхахе нет циклизации: отдельные произведения эпосов не имеют постоянного сюжета. Сюжеты свободно переходят из одного произведения в другое и не являются достоянием лишь одного из них.

Якутский эпосовед Н.В. Емельянов якутские олонхо по своей тематике делит на три группы: о заселении Среднего мира; о родоначальниках племени ураанхай саха; о защитниках племени айыы [3].

Сюжеты олонхо о заселении Среднего мира племенами айыы аймага построены на древних мотивах якутской мифологии: откуда произошли люди, как они появились на земле. Также эти олонхо перекликаются с историческими преданиями о переселении якутов с юга на реку Лену.

Олонхо о родоначальниках племени по своей тематике соответствуют историческим преданиям о родоначальниках отдельных родов якутов, которые являются потомками легендарных первопредков Омогой Баая и Эллэй Боотура. Самое популярное имя в олонхо о родоначальниках – Эр Соготох [4].

Олонхо о защитниках племени объединяет общая сюжетная тема о защите племени Айыы аймага от агрессивных действий враждебных племен абаасы аймага, олицетворяющих и иноплеменников, и злые силы вообще. В этих олонхо Средний мир заселен людьми, уже осознающими себя племенем ураанхай саха (айыы аймага). Однако эти жители подвергаются нападению враждебных сил. Соответственно такой ситуации эпическое творчество народа создало новый высший тип богатыря-защитника племени [3].

Исследователи хакасского фольклора В.Е. Майногашева, М.А. Унгвицкая рассматривают алыпных ныхахи и разделяют их на периоды, к которым они относятся: древнейшие, периоды разложения первобытнообщинного строя, периоды древнехакасского государства. В алыпных ныхахе периоды Древнехакасского государства разделяют на тематические циклы: 1) алыпных ныхахи – воинские поэмы; 2) алыпных ныхахи – семейные хроники; 3) антиханские алыпных ныхахи [8].

Древнейшие алыпных ныхахи разрабатывают древнейшую проблематику. В алыпных ныхахе «Алтын Чага, ездящий на буланом коне» сюжет в своей основе отражает более раннюю эпоху – эпоху разложения материнского рода и нарождающихся патриархальных отношений. В алыпных ныхахе «Хара Хухсун, ездящий на вороном коне» отчетливо выражена семейно-родовая патриархальная ситуация.

Алыпных ныхахи периода разложения первобытнообщинного строя получают дальнейшее развитие, отличаясь выработанностью приемов описания явлений жизни, отражая новые конфликты, порожденные самой действительностью. Сюжеты героического сватовства и борьбы против мифологических существ сочетаются с темой защиты родного чурта от иноплеменных захватчиков, которая выдвигается на первый план [8].

Алыпных ныхахи эпохи Древнехакасского государства имеют величайшее идейно-познавательное значение героических сказаний. Они в особой «идеальной» форме, при помощи художественного вымысла и своеобразного «видения мира» создают картину жизни народных масс, отражают их идеологию на определенном этапе исторического развития и в этом смысле всегда являются своеобразной энциклопедией жизни, воззрений и идеалов.

В обоих эпосах присутствует поэтизированное родство с лошадьми. Например, героиня алыпных ныхаха «Ай-Хуучин» и герой олонхо «Сын Лошади Дыырай Бухатыыр» являются детьми лошадей. Конь наряду с богатырем является одним из центральных персонажей, сказаний. Он входит в число главных родовых атрибутов богатыря. В богатырской сказке тюркских и монгольских народов конь предназначен герою и связан с ним от рождения «симпатической» связью. Связь эта очень часто начинается от рождения: герой и его конь – однолетки, рождены в один день и час [6].

Конь – чудесный помощник, боевой друг человека, неразлучный спутник героя в олонхо и в алыпных ныхахе. Без коня невозможно обойтись герою для совершения подвигов и достижения целей. На коне богатырь преодолевает громадные расстояния, переплывает огненные моря, пересекает непроходимые леса и горы. Он в эпосах «человечен», наделен человеческой речью, предостерегает героя от опасностей, советует и т.д. Наделен даром оборотничества (может превратиться во что угодно).

Образы богатыря и его верхового коня настолько слиты, что не существуют отдельно, а личное имя богатыря включает в себя в качестве эпитета имя и название масти своего коня, которые произносятся вместе [9].

Исследователями хакасского фольклора отмечается любопытная черта одинакового звукового оформления наименований богатыря и его коня. Это звуковое оформление выражается в подборе одинаковых звуков – гласных и согласных – для имени героя и масти коня. Если герой называется Хулатай, то конь его – Хара Хулат (карий), Айдолай имеет коня масти (светло-буланой) – ах ой, если имя богатыря Кек Хан, то конь его Кек-ой (темно-буланный) [8].

Л.П. Потапов отмечает: «...у кочевников, особенно занимающихся табунным скотоводством, различие и названия коней по цвету их шерсти, то есть по мастям, всегда имело большое практическое значение, о чем говорит развитая номенклатура названий для мастей, их оттенков и сочетаний, насчитывающая иногда по несколько десятков терминов. Масть служила важным признаком для опознания животного в табуне, при поисках отбившихся коней и т.д. Практическую опознавательную роль она играла несомненно при войнах и стычках сражающихся всадников. У сюнну (хуннов) были целые соединения конников, подобранные по масти лошадей» [10].

Основа алыпных нымаха и олонхо обогащена сюжетом, непосредственно связанным с культом коня, восходящим к тотемическим представлениям древних предков хакасов и якутов.

В сюжетах о девах-богатырках проявляется процесс перехода от матриархата к патриархату [6]. Изучив образ женщины-богатырки олонхо и эпосов некоторых тюрко-монгольских народов, А.Н. Данилова отмечает: «Функции женщин-богатырок в эпических сказаниях якутов, бурят, алтайцев и хакасов показывают эволюцию образа женщины как родоначальницы небесного происхождения, воительницы, не желающей выходить замуж, и жены. Из них наиболее архаичным является образ женщины-богатырки как родоначальницы небесного происхождения» [2].

Женщина-богатырка алыпных нымаха отказывается от семейной жизни, главная цель у нее – это защищать и возглавлять родной чурт. Женщина-богатырка олонхо защищает свое племя, более того, является хранительницей семейного очага.

Выступление женщин в качестве воинов зафиксировано в истории предков хакасского народа. Одним из свидетельств являются результаты археологических раскопок. С.В. Киселев в «Древней истории Южной Сибири», характеризуя тагарскую эпоху, пишет: «Выделяется также значительное количество погребений воинов. Следует отметить, что вооруженными оказываются не только воины-мужчины, но и положенные с ними женщины» [7].

В олонхо и алыпных нымахе есть много схожих сюжетных линий, элементов. Эту общность в фольклоре, в частности в героическом эпосе, известный якутский эпосовед И.В. Пухов объясняет тем, что «в течение веков контакты между алтайцами, хакасами, тувинцами и шорцами, их исторические судьбы, несмотря на разбросанность по огромной территории Алтая и Саян тесно переплетались» [13]. Хакасский эпосовед В.Е. Майногашева сходства алыпных нымаха с олонхо объясняет также, что «создатели и алыпных нымаха, и олонхо в древности не только жили по соседству и в сходных культурных условиях, но и черпали многие сюжеты, мотивы из общей мифологии сво-

их предков» [8]. Известный российский фольклорист В.М. Гацак отмечает, что «они далеко не одинаковы, но их объединяет и отличает от последующих памятников связь с идеалами родового догосударственного периода» [1]. В.Я. Пропп исследуя русский героический эпос пришел к выводу, что «эпос создается при родовом строе, но не в пору его развития и расцвета, а в пору его разложения. ... Якутский эпос есть создание дофеодальной культуры. Изучение его подтверждает гипотезу, что эпос создается до образования государства». Как заявляет В.Я. Пропп, «ранний догосударственный эпос строится на наличии двух-трех миров» (верхний, нижний, средний) [11]. А как мы знаем такое представление о мирах есть и у якутов, и у хакасов.

Также Б.Н. Путилов в своей работе «Русский и южнославянский героический эпос» отмечает, что «собственно фантастические элементы – чудесное рождение и необыкновенное быстрое возмужание героя, связь его с волшебными силами и обладание волшебными средствами и возможностями – принадлежат героям архаической этики» [12].

В.М. Жирмунский называет эпос тюрко-монгольских народов Сибири «богатырскими сказками», потому что в них сильны мифологические черты и сказочная фантастика. Сравнивая олонхо с другими эпосами, В.М. Жирмунский отмечает, что «олонхо во многих отношениях отличается от эпических сказаний народов Южной Сибири более широким обращением к мифологии, связанным с шаманскими верованиями» [6].

На основе историко-типологической методологии ученые доказали, что архаический эпос представляет собою первую ступень развития героического эпического творчества.

Якутское олонхо и алыптых ныхмах являются архаическими эпосами, которые представляют первую ступень развития героического эпоса. Недаром якутские эпосоведы Н.В. Емельянов, В.В. Илларионов утверждают, что якутские олонхо, бурятские улигеры, хакасские алыптых ныхмахи, алтайские и тувинские сказания обычно объединяются под общим названием «архаический героический эпос» [5].

Литература

1. Гацак В.М. Предисловие // Типология народного эпоса. – М., 1975.
2. Данилова А.Н. Образ женщины-богатырки в якутском олонхо: автореф. дис. ... к. филол. н. – Улан-Удэ, 2008.
3. Емельянов Н.В. Сюжеты ранних типов якутских олонхо. – М., 1983.
4. Емельянов Н.В. Сюжеты олонхо о родоначальниках племени. – М., 1990.
5. Емельянов Н.В., Илларионов В.В. Якутский эпос – олонхо. – Якутск, 1997.
6. Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. – Л., 1974.
7. Киселев С.В. Древняя история Южной Сибири. – М. : Издательство АН СССР, 1951.
8. Майногашева В.Е. О хакасском героическом эпосе и алыптых ныхмахе «Ай-Хуучин» // Хакасский героический эпос «Ай-Хуучин». (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока). – Новосибирск, 1997.
9. Майногашева В.Е., Унгвицкая М.А. Хакасское народное поэтическое творчество. – Абакан, 1972.
10. Потанов Л.П. Конь в верованиях и эпосе народов Саяно-Алтая // Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. – Л., 1977.

11. *Пропт В.Я.* Труды. Русский героический эпос. – М., 1999.
12. *Путилов Б.Н.* Русский и южнославянский героический эпос. Сравнительно-типологическое исследование. – М., 1971.
13. *Пухов И.В.* Героический эпос тюрко-монгольских народов Сибири. Общность, сходство, различия // Типология народного эпоса. – М., 1975.

В.В. Обоюкова

К ВОПРОСУ СОХРАНЕНИЯ И РАЗВИТИЯ ЭПИЧЕСКОГО НАСЛЕДИЯ

В общей системе творчества народов мира якутский героический эпос занимает свое достойное место, что позволяет рассматривать его в контексте мировой культуры. Героический эпос олонхо является вершинным достижением устного поэтического творчества якутского народа. Монументальность, широкий охват жизненных коллизий, этико-культурологическая значимость героического эпоса олонхо стали объектом исследования не только якутских и тюрко-монгольских исследователей, но и ученых всего мира. Несомненно это связано с признанием якутского эпоса олонхо (25 ноября 2005 г.) уникальным культурным наследием, что условно и временно реабилитирует олонхо от таких понятий, как «памятник прошлого», «исторический анахронизм», «музейный реликт» и др., определяя место и назначение олонхо как живого организма во временном пространстве глобализации.

Идея и тема данной статьи не нова, но имеет свою определенную и устойчивую позицию и функцию на протяжении всей человеческой жизнедеятельности, продолжая период этнического ренессанса и Десятилетия олонхо (2006-2015 гг.), возродить национальную эпическую память и национальное достояние, что требует тщательной и постоянной обработки и выработки. Возрождение устной эпической культуры – это наш моральный долг перед предками; они внесли свой вклад в материальную культуру человечества – шаг за шагом в течение столетий осваивали огромные северные пространства, им же принадлежит не менее важная заслуга в области духовной культуры – в тяжелейших природных и бытовых условиях они создали и сохранили уникальный духовный феномен. Этот культурный подвиг народа трудно переоценить, и он не должен быть предан забвению¹.

Прежде всего хотелось бы акцентировать особое внимание к актуальным вопросам сохранения и развития эпического наследия якутского народа:

1. Сохранение и реставрация собранных и зафиксированных рукописных, аудио-, видеоматериалов.
2. Распространение, реализация и пропаганда подготовленных к изданию материалов.

¹ Иванов В.Н. Историко-культурное значение олонхо // Якутский эпос в контексте эпического наследия народов мира: сб. науч. статей/ Институт гуманитарных исследований АН РС (Я). – Якутск : Якутский филиал Издательства СО РАН, 2004. – 156 с.

3. Поддержка создателей, исполнителей и носителей, продолжателей эпических традиций якутского народа и др.

4. Стимулирование молодых исполнителей и пропагандистов эпических традиций.

5. Комплексное исследование эпических традиций и наследий с разных аспектов науки.

В настоящее время в Республике Саха (Якутия) проблемой и вопросами сохранения и развития эпического наследия занимаются многие культурные, образовательные, научные учреждения и их подразделения, что отнюдь не убавляет интерес к возрождению духовной сокровищницы якутского народа. Наоборот, несбалансированность, разновекторность профессиональных интересов может притупить и затянуть процесс познания многих фундаментальных сторон эпического наследия. Своевременный комплексный подход к изучению и исследованию эпоса является актуальной задачей не только для нынешнего, но и для будущего поколения.

Интенсивный сбор эпических текстов осуществлялся с конца 30-х годов XX века учеными-фольклористами (Г.А. Попов, С.И. Боло, А.А. Саввин, Г.У. Эргис, И.В. Пухов, Г.М. Васильев, Н.В. Емельянов, П.Е. Ефремов, П.Н. Дмитриев, В.В. Илларионов и др.) и энтузиастами. Большую посильную помощь всегда оказывали краеведы и учителя школ республики. По последним данным в настоящее время в архивах республики и ЯНЦ СО РАН хранится 120 полных версий олонхо в рукописных вариантах и около 100 отрывков и фрагментов сюжетов олонхо. Все материалы по изучению эпического наследия, собранные и исследованные предыдущей плеядой ученых, на сегодняшний день являются основополагающим ядром и базой для дальнейшего изучения, возрождения и пропаганды эпических наследий олонхо.

В последние десятилетия по всей республике ведется разноплановая, разноуровневая работа по исследованию и пропаганде олонхо: проводятся круглые столы, научно-практические семинары, симпозиумы, конференции. Принятые резолюции и рекомендации по мере возможности вступают в деятельный процесс и получившие апробацию материалы публикуются в виде пособий, научно-популярных изданий.

С 2004 г. Институт гуманитарных исследований ежегодно выпускает тома 21-томной серии «Саха боотурдара», первый том выпуска составила трилогия «Алаатыыр Ала Туйгун» сказителя из Усть-Алданского района Р.П. Алексева. К настоящему времени издано 10 олонхо по этой серии. НИИ Олонхо СВФУ им. М.К. Аммосова с 2012 г. основал серию «Саха Олонхото» в которой начата публикация памятников олонхо, подчеркивающих локальные своеобразия сюжетно-композиционных, художественно-стилевых разнообразий и исполнительский идиолект якутских олонхо. В первом выпуске серии включены олонхо С.В. Петрова-Чыгычаах «Оҕо Дьулаах бухатыыр» (1937 г.), Н.Г. Тагрова «Уол Эр Соҕотох» (1961 г.) на якутском и русском языках и олонхо «Хорула Боотур» В.И. Иванова-Чиллэ с пятичасовым мультимедийным приложением DVD.

Институт национальных школ РС (Я) (директор С.С. Семенова) с конца 90-х г. XX в. осуществляет выпуск разработанных материалов по олонхо в виде аудио-, видео пособий и научно-популярных изданий для всех дошкольных учреждений и школ республики на двух языках.

Научные сотрудники Музея музыки и фольклора народов Якутии (А.П. Решетникова), используя мультимедийные экспозиции на трёх интерактивных экранах, проводят

различные мероприятия, раскрывающие эпическое пространство и мир якутского олонхо. Интерес вызывают видеолекции о сюжетных мотивах олонхо, эвенкийских нимгаканах. Музей проводит смотры первого полнометражного мультипликационного фильма по мотивам олонхо П.А. Ойунского на фоне исполнения эпических песен Г.Г. Колесовым¹.

Вопросами локального и регионального бытования и выявления живых эпических традиций, сбором и систематизацией эпических наследий занимаются созданные в улусах Дома Олонхо и Культурные Центры, Дом Арчы, которые сотрудничают и контактируют с ИГИ ИПМНС СО РАН, Центром Олонхо и НИИ Олонхо СВФУ.

Продолжение преемственности в исполнительском мастерстве эпических произведений внедряет и демонстрирует ряд учебных заведений, которые являются неустанными пропагандистами в сохранении живой эпической традиции : фольклорное отделение Якутского музыкального колледжа (училища) им. М.Н. Жиркова, отделение этнохудожественного творчества Колледжа культуры и искусства, Якутский педагогический колледж №1, Институт языков и культуры народов Северо-Востока РФ, факультет народно-художественного творчества Арктического государственного института искусства и культуры.

Уникален факт, что в современном мире возможен процесс возрождения устной традиции сказительского искусства. На протяжении более 10 лет народный целитель, экстрасенс К.И. Максимова-Сайыбына доказала возможности выявления сказителей-импровизаторов, которые могут изложить отрывки и сюжеты олонхо из ранее запечатленных в памяти (на генетическом уровне) эпических произведений. Эта методика уникальна и представляет интерес в эпосоведении. Хотелось бы, чтобы эта методика получила серьезную поддержку со стороны ведомств, занимающихся финансированием редких проектов, а также комплексным исследованием компетентных, высококвалифицированных специалистов.

25 мая 2012 г. в здании Дипломатической академии прошел симпозиум, посвященный эпосу «Манас», где народный депутат Ар-Намыс Республики Кыргызстан отметил: «...в обществе критикуют власть, оппозицию, но о Манасе ни один кыргыз никогда не сможет сказать ничего плохого. О Манасе нужно писать книги, развивать науку. Необходимо развивать институт Манаса, как существует институт Конфуция в Китае или институт Гете в Германии»². То же самое можно сказать и об олонхо. В свое время академик П.А. Слепцов писал: «Проблема изучения олонхо сложная, нужен целый институт. В языке олонхо много архаических элементов, которые при тщательном изучении могут пролить свет на генезис олонхо»³. Открывшийся НИИ Олонхо СВФУ им. М.К. Аммосова безусловно станет основополагающим ядром и регенерирующей силой в возрождении и развитии исследований по проблемам сохранения, развития и распространения эпического наследия якутского народа.

1 К 20-летию Музея музыки и фольклора народов Якутии / [сост.: М.И. Корнилова, О.Н. Пахомова; отв. ред. А.П. Решетникова]. – Якутск : Компания «Дани Алмас», 2011. – 144 с.

2 <http://www.knews.kg/ru/society/16661>

3 Иванов В.Н. Историко-культурное значение олонхо // Якутский эпос в контексте эпического наследия народов мира : сб. науч. статей / Институт гуманитарных исследований АН РС (Я). – Якутск : Якутский филиал Издательства СО РАН, 2004. – 156 с.

СИНТАКСИЧЕСКИЕ СРЕДСТВА ВЫРАЖЕНИЯ СТИЛЯ ОЛОНХО (НА ПРИМЕРЕ ЭПОСА ОЛОНХО П.П. ЯДРИХИНСКОГО «ДЕВУШКА-БОГАТЫРЬ ДЖЫРЫБЫНА ДЖЫРЫЛЫАТТА»)

В настоящее время в якутском языкознании актуализировалось исследование языка и стиля устного поэтического синтаксиса, в том числе и стиха якутского эпоса – олонхо. Исследование в области фольклора в целом и высокохудожественного языка олонхо в частности поможет выявить традиционные стилевые признаки в стилистике современного якутского языка. В этой работе мы рассмотрели синтаксические средства выражения стиля олонхо. Своеобразие стиля олонхо на синтаксическом уровне достигается с помощью параллелизма синтаксических конструкций, который отмечается многими исследователями олонхо.

Впервые в отечественном литературоведении о параллелизме написал известный русский ученый А.Н. Веселовский в своей статье «Психологический параллелизм и его формы в отражениях поэтического стиля» (Санкт-Петербург, 1898 г.). По его мнению, человек усваивает образы внешнего мира в формах своего самосознания. При этом параллелизм покоится на сопоставлении субъекта и объекта по категории движения, действия как признака волевой жизнедеятельности. В основе таких определений, отразивших наивное, синкретическое представление природы, закрепленных языком и верованием, лежит перенесение признака, свойственного одному члену параллели, в другой [1, с. 126].

Кроме того, А.Н. Веселовский выделяет четыре вида накоплений в составе параллелей: 1) комплекс и характер сходных признаков, подбирившихся к основному признаку движения, жизни; 2) от соответствия этих признаков с нашим пониманием жизни, проявляющей волю в действии; 3) от смежности с другими объектами, вызывавшими такую же игру параллелизма; 4) от ценности и жизненной полноты явления или объекта по отношению к человеку [1, 128]. Приводит пример народнопоэтического двучленного параллелизма: *Солнце не знало, где его покой, / Месяц не знал, где его сила, ...*

Одним из первых о синтаксическом параллелизме в тюркских языках писал В.М. Жирмунский. По его мнению, «*ритмико-синтаксический параллелизм* лежит в основе стиховой формы у многих народов. Повсеместно распространены народные четверостишия, универсальный жанр, построенный на открытом А.Н. Веселовским «психологическом параллелизме» [5, с. 39]. Между тем, В.М. Жирмунский утверждает, что «изначальной структурной формой древнетюркского народного эпического стиха является не двучленная строфа, а то, что я назвал эпической тирадой (или строфемой), т.е. цепочка стихов неопределенной длины, объединенная параллелизмом и в результате этого параллелизма, одинаковыми созвучиями в конце параллельных ритмических отрезков стиха» [5, с. 41]. Во-вторых, он определил саму форму синтаксического параллелизма: «синтаксический параллелизм как принцип композиционной структуры допускает словесное повторение, как эквивалент рифмы, слов, одинаковых по своей синтаксической функции и морфологической структуре. При этом, чем архаичнее поэтический стиль, тем чаще в нем такие повторения» [5, с. 45]. В-третьих, по

мнению В.М. Жирмунского, «архаические по своему типу богатырские сказки алтайцев, шорцев, хакасов, тувинцев и якутов в сопоставлении с средневековым огузским героическим эпосом «Книги Коркута» позволяют нам восстановить ту архаическую стиховую форму, в которой они существовали у тюркских народов, вероятно, задолго до монгольского завоевания в XIII веке» [5, с. 51].

Литературовед Г.М. Васильев утверждает, что «*синтаксический параллелизм* – это повторение тождественно построенных фраз. Члены каждой из них сочетаются в одинаковой последовательности, по схеме. Одинаковая структура каждой из параллельных фраз приводит также к равенству или приблизительному равенству слогов в них» [2, с. 45].

По определению Е.И. Убрятовой, «*параллелизм* в якутском синтаксисе – вид сложных предложений, состоящих из двух или нескольких аналогичных по построению простых или сложных предложений. Являясь членами параллелизма, они выражают одну и ту же мысль. При этом некоторые члены предложения повторяются, а аналогичные члены предложения часто оказываются синонимами или словами, связанными друг с другом какими-то иными семантическими отношениями» [9, 202]. Она выделяет четыре вида параллелизма в якутском языке: 1) параллелизм с повторяющимся сказуемым; 2) параллелизм с повторяющимся подлежащим; 3) параллелизмы, в которых повторяемые члены предложения выделяются посредством инверсии; 4) параллелизм отдельных членов [10, 11].

Свою отличительную от других исследователей версию выдвинул П.Н. Дмитриев. Он рассматривает синтаксический параллелизм как формулу. Например: «Для устно-поэтической традиции якутского народного эпоса характерна художественно-образная повторяемость устойчивых формульных выражений. Стиль олонхо от других жанров отличается многообразием отшлифованных эпических формул. Олонхосуты, владея богатым багажом традиционных формул, создают, каждый по мере своих возможностей, унифицированные эпические “модели”. Эпические формулы способствуют продолжению и развитию традиции, окончательному формированию поэтического стиля и структуры якутского народного эпоса олонхо» [3, 120]. Таким образом, мы узнаем двойственность синтаксического параллелизма, то есть он может являться и эпической формулой.

Н.В. Покатилова пишет: «*Параллелизм* в олонхо в широком понимании является организующим композиционным принципом и потому становится основной структурно-ритмической единицей. В этом плане он активизирует все уровни повествования. Одновременно параллелизм *выступает как стилистический прием*, функциональная значимость которого чрезвычайно подвижна от синтаксической координации действия вплоть до элементарной структурной единицы стиха» [8, с. 87].

А исследователь якутской поэзии М.Н. Дьячковская утверждает, что ритмико-синтаксический параллелизм является одним из основных элементов тюркского народного стиха. И синтаксический параллелизм относит к вторичным стихообразующим элементам, формально симметризирующим текст и способствующим организации ритма [4, с. 12-20].

Наиболее полная классификация сделана Т.И. Петровой. Она синтаксический параллелизм в эпосе олонхо делит на три вида: 1) параллелизм, основанный на смысле

слова; 2) параллелизм, основанный на одинаковой или сходной форме слова; 3) параллелизм, основанный на одинаковом количестве слов [6, с. 4].

Языковед, ведущий ученый-тюрколог в области изучения якутского языка Н.Е. Петров в своих трудах тоже рассматривает синтаксический параллелизм и определяет его следующим образом: «Основой стиховой формы олонхо является ритмико-синтаксический параллелизм – повторение аналогичных конструкций, синонимичных, близких или связанных по содержанию единиц стиха (строки или группы строк), скрепленных и украшенных аллитерацией и созвучием одинаковых грамматических форм конечных в строке слов. Такая форма стиха прежде всего требует обилия синонимических слов в языке, так как параллелизмы строятся на повторе семантически аналогичных лексем» [7, с. 16]. И, в отличие от других исследователей синтаксического параллелизма, определяет не только само понятие, но и то, почему необходим синтаксический параллелизм в якутском языке, то есть рассматривает функции параллелизмов в языке: «Такая система стихосложения обеспечивает активное функционирование и сохранение существующих синонимов, требует увеличения их количества путем новых заимствований и расширения значения слов. Отсюда высокоразвитая синонимическая система, исключительное пристрастие якутского языка к заимствованиям и полисемии слов и удивительное сохранение этих семантических новообразований и неологизмов» [7, с. 18]. И технику их создания: «Техника создания параллелизмов, основанная на повторе, требует полного перечисления признаков воспеваемого предмета, требует подробного описания обстановки действий, событий, взятого эпизода и темы» [7, с. 19].

По нашему мнению, синтаксический параллелизм в якутском языке изучен исследователями достаточно, чтобы провести его классификацию. Прежде чем приступить к нашей классификации, следует определиться с терминами, которыми будем оперировать.

В якутском языкознании многие исследователи утверждают, что синтаксический параллелизм обозначается термином «*кэккэлэтэн этии*», но также существует весьма распространенное мнение, что синонимом этого термина является «*төхтөрүйэн этии*». Это вызывает, по крайней мере, некую путаницу, неопределенность. Чтобы разрешить этот вопрос, следует обратить внимание на примеры из эпоса олонхо Ядрихинского П.П.-Бэдьээлэ «Девушка-богатырь Джырыбына Джырылыатта» [12], которые были найдены нами в количестве 462 примера и, основываясь на авторитетное мнение специалистов, определить значения этих терминов.

По композиционно-синтаксической организации между «*төхтөрүйэн этии*» и «*кэккэлэтэн этии*» больших различий не наблюдается. Различие существует в семантическом плане.

Термином «*төхтөрүйэн этии*» могут называться конструкции, где одно и то же понятие, одну и ту же мысль выражают синонимическим рядом. Термин *төхтөрүйэн этии* можно перевести как «синонимические синтаксические параллелизмы», например: *Соботохто* суох, / *Биирдэ* мэлис гынан хаалла. / перевод: *Мгновенно* скрылся (№201, с. 200-201). Или: *Харахтарын уута* / Таманнарыгар дьанхаламмыт, / *Көмүскэлэрин уута* / Көмөгөйдөрүгэр чопчуламмыт. Перевод: *Слезы* из *глаз* / В *глазницах* скопились, / *Капли* из *очей* / У *горла* сбились / (№288, с. 274-275).

Когда одна и та же мысль выражена вариантными словами, которые не могут быть абсолютными синонимами, а иногда являются даже антонимами, их можно обозначать термином «кэккэлэтэн этии» (который можно перевести как «параллелистические конструкции»), например: *Ынах айыыта ыгыраммыт, / Сылгы дьөһөгөйө ингэрсийбит, / Айыыһыт хотун айхаллаабыт, / Иэйэхсит хотун эбүрдэлээбит, / Кэскиллээх кэрэмэс мастара / Кэйбэйэ үүнэн турар эбит.* / перевод: *Айыы* скота рогатого замычала, / *Десегей* скота конного заржала, / *Хотун Айыысыт* восхваляла, / *Хотун Иэйэхсит* заклинала, / Такое дерево благословенное / Здесь растёт-расцветает, оказывается (№11, с. 22-23).

Пример параллелистической конструкции (кэккэлэтэн этии), образованной антонимами, выглядит следующим образом: *Олорор* дьонноро / *Ойон туруохтарыгар дылы,* / *Турар* дьонноро / *Олоро түһүөхтэригэр дылы,* / Эһиэһинньэхэйдээн иһилиннэ. Перевод: Что *сидевшие* все / С места враз повскакали, / *Стоявшие* все / Тут же разом присели, / Такой громкий был (№59, с. 86-87).

Следующий пример параллелистической конструкции (кэккэлэтэн этии), образованной разделением парных слов: Эриэн ыт / *Элэгэр* бардым, / Күөрт ыт / *Күлүүтүгэр* киридим. Перевод: Теперь псы пестрые / *Насмехаться* начали, / Кобеля пегие / *Зубоскалить* стали (№335, с. 332-333).

То есть, синтаксический параллелизм «төхтөрүйэн этии» и синтаксический параллелизм «кэккэлэтэн этии» являются разными терминами. Следует отметить, что в якутском языке в общем и в языке олонхо в частности полных, абсолютных синонимов очень мало, поэтому в нашей выборке синонимических синтаксических конструкций оказалось всего 13.

Большинство из них – это параллелистические конструкции (449 примеров). Следовательно, в своем исследовании мы опираемся на параллелистические конструкции.

Мы убеждены в том, что классификация должна основываться на результатах анализа примеров. Так, во-первых, наши примеры можно разделить на две большие части, потому что в некоторых из них имеются только по одной, по два повторяющихся значений. А у некоторых целые предложения образуют синтаксический параллелизм, поэтому будет гораздо легче, если мы разделим наши примеры на две большие группы:

I. Простые. Эта группа, в свою очередь, разделяется на три подгруппы:

1. Параллелистические конструкции (кэккэлэтэн этии), состоящие из полного повторения одного слова или словосочетания.
2. Параллелистические конструкции, где нет повторения одного и того же слова, но есть повторение синонимических вариантов.
3. Параллелистические конструкции, образованные путем лексического членения одной лексемы.

II. Сложные, где повторяются несколько слов подряд или несколько словосочетаний, образуя при этом предложение, состоящее полностью из параллелизмов. В свою очередь, эта группа подразделяется на две подгруппы:

1. Предложение, где полностью повторяются сразу два слова.
2. Предложение, где полностью повторяются сразу три слова.

Во-вторых, следует обратить внимание на внутренний строй примеров, так как образованные нами две группы внутри себя тоже разделяются на виды (таблица).

Классификация параллелистических конструкций «кэккэлэтэн этии»

Группа	Параллелизм	Вид параллелизма	Кол-во
Простые	Параллелизм, где повторяется одно и то же слово	ПК, где повторяются определения	24
		ПК, где повторяются обстоятельства образа действия	25
		ПК, где повторяется сказуемое	71
		ПК, где повторяется вспомогательное слово, являющееся частью составного сказуемого	11
	Параллелизм, где нет повторения одного и того же слова, но есть повторение синонимических вариантов	ПК, с повторяющимся подлежащим	12
		ПК, где повторяются определения	51
		ПК, где повторяются обстоятельства образа действия	31
		ПК, где повторяется сказуемое	96
	Параллелизм, образованный путем лексического членения	ПК, где параллелизм образован путем расчленения парных слов	29
		ПК, где параллелизм образован путем сочетания антонимов	28
Сложные	Параллелизм, где повторяются сразу два слова		49
	Параллелизм, где повторяются сразу три слова		19
Всего:			462

I. Простые параллелистические конструкции

1. Параллелистические конструкции «кэккэлэтэн этии», состоящие из полного повторения одного слова или словосочетания (при этом следует учесть тот факт, что повторяющиеся слова могут не сочетаться со связующим словом):

1) предложение, где повторяются определения (№25, с. 40-41):

Кырыйыы *көмүс* кынаттаах, / Кутуу *көмүс* куорсуннаах, / Тардыы *көмүс* дабыдаллаах, / Эрийи *көмүс* эрбийэлээх. Перевод: С крыльями из серебра *кырыйыы*, / С перьями из серебра *кутуу*, / С предплечьями из серебра *тардыы*, / С пушком мелким из серебра *эрийи*.

Нами из текста олонхо найдено 24 примера. При переводе параллелистической конструкции на русский язык был применен принцип перевода реалий, то есть описание видов серебра, имеющих в примере оригинала, которое используется только в якутском языке, при переводе осталось нетронутым. Но зато изменилось его место в предложении. Таким образом, сначала дается определение, после чего идет реалья. Кроме того, содержание синтаксического параллелизма изменено не было, то есть при переводе использован метод синтаксической трансформации;

2) предложение, где повторяются обстоятельства образа действия (№65, с. 90-91):

Алаас аайы аараан, / Тумул аайы добуян, / Сыһыы аайы сырсан, / Хонуу аайы куоталаһан. Перевод: По всем аласам бегали, / По всем лугам прыгали, / На равнинах гонялись, / На полях состязались.

В исследуемом тексте олонхо имеется 25 подобных примеров. Так как повторяющиеся слова «аайы» является частицей, которая отмечает множественность, при переводе на русский язык переводчик в тексте перевода вместо этого слова употребляет множественное число. Поэтому частица «аайы» в тексте перевода отсутствует. Но для того, чтобы заполнить ту брешь, которую занимала данная частица, переводчик образует новое повторение собирательным словом «всем». Таким образом, использована морфологическая трансформация, когда частица переводится категорией множественного числа;

3) предложение, где повторяется сказуемое (№239, с. 232-233):

Дылэй тиит саҕа / Чиэрбэлэр чиккэннэстилэр, / Баайтаһын биэ саҕа / Баҕалар бахчараннастылар, / Сытынньан сыгынах саҕа / Тыймыыттар кыйманнастылар. Перевод: Как деревья молодые / Черви крупные извивались, / Как кобылы нагульные / Жабы жирные подпрыгивали, / Как пни подгнившие / Ящерицы вытягивались.

В данном тексте эпоса олонхо параллелистические конструкции, образованные сочетанием сказуемых, являются самым распространенным видом. Всего найден 71 пример. В данном примере мы наблюдаем повторение послелого «саҕа», (с, вровень) который указывает на размер чего-либо. При переводе на русский язык послелог «саҕа» был изменен на сравнительный союз с данной функцией «как», выражающей сравнение. Таким образом, применен метод морфологической трансформации. А то, что данный союз стоит в начале предложения, а не в середине, объясняется тем, что переводчики для максимальной передачи содержания эпоса олонхо придерживались принципа организации синтаксиса якутского языка, сказуемые, как и в якутском языке, передвинули в конец предложения. Таким образом, при переводе использован метод, при котором сохраняется структура предложения оригинального текста;

4) предложение, где повторяется вспомогательное слово, являющееся частью составного сказуемого (№343, с. 338-339):

Этин сүгэтин курдук / Элэкис гынан хаалла, / Чабылбан уотун курдук / Чабылыс гынан сүтэ. Перевод: Словно стрела громовая / Быстро промелькнула, / Словно удар молнии / Сверкнув, провалилась.

Из текста олонхо найдено 11 параллелистических конструкций, где повторяются вспомогательные слова, являющиеся частью сказуемого. В данном примере повторяется служебный глагол сложного сказуемого «гынан», который выражает действие. При переводе на русский язык образованное аналитическим способом сказуемое перевели, придерживаясь метода морфологической трансформации, и образовали наречия образа действия «быстро» и «сверкнув». При этом сказуемое тоже стоит в конце предложения, как и в якутском языке.

2. Параллелистические конструкции «кэккэлэтэн этии», где нет повторения одного и того же слова, но есть повторение синонимических вариантов.

1) предложение с повторяющимися подлежащими (№435, с. 420-421):

Төлкөлөнөн төрөөбүт / Күннэ тэннээх күөрэгэйдэрэ, / Алтан түөстээх далбардара. Перевод: С назначением рожденная / Жаворонок, солнцу равный, / Пташка медногрудая.

Из олонхо «Девушка-богатырь Джырыбына Джырылыатта» было найдено всего 12 подобных примеров. Здесь повторяется подлежащее, как синонимический вариант. При переводе на русский язык была сделана адекватная замена, поэтому был изменен порядок слов в предложении. Содержание параллелистической конструкции сохранилось;

2) предложение, где повторяются определения (№354, с. 346-347):

Түбэспэтэх түктэри дьүһүннээх, / Табыллыбатах дьаабы дьаһахтаах. Перевод: С рожей уродливой, / С мордой безобразной.

Из текста нами найдена 51 параллелистическая конструкция, где повторяется определение. Это объясняется тем, что язык олонхо избилует детальным описанием. Как видно из примера, здесь выдержан закон сингармонизма и аллитерации. При переводе на русский язык тоже была образована аллитерация. Это объясняется тем, что аффикс «-лаах» со значением обладания чем-либо при переводе трансформируется на предлог с подобной функцией «с», что является приемом морфологической трансформации. А словосочетание «түктэри дьүһүннээх» было переведено именем прилагательным «уродливый», словосочетание «дьаабы дьаһахтаах» заменено на имя прилагательное «безобразный». А усиливающие имена прилагательные «түбэспэтэх» и «табыллыбатах» были опущены, так как в русском языке не допускается использование рядом одного и того же определения, как, например, масло масляное, ужасно ужасный и т.д., примеры подобного рода считаются стилистической ошибкой;

3) предложение, где повторяются обстоятельства образа действия (№91, с. 114-115):

Аламан-чаҕаан / Алаастарын аһаталаан, / Туналҕаннаах улуу / Толоотторун туроталаан, / Килбиэннээх кизн / Сыһылыарын чизрэтэтэлээн. Перевод: Широкие алаасы / Грозные проходя, / Солнечные долины / Великие переходя, / Славные луга / Просторные оставляя.

В тексте олонхо нами найден 31 пример, где повторяются обстоятельства образа действия. В данном примере при переводе параллелистической конструкции переводчиком допущена ошибка, которая заключается в том, что в переводе для сочетания синонимических вариантов наряду с именами прилагательными: «великие» и «просторные» используется «грозные», которое не является соответствием якутскому «чаҕаан», так как это слово переводится как «внушительный». Но тем не менее переводчик попытался передать особенность якутского предложения. Это можно заметить в расположении обстоятельств образа действия в конце предложения;

4) предложение, где повторяется сказуемое (№251, с. 236-237):

Уһуутаабыт улуу дьаалыны / Уу дьулайга чункунатта, / Дьизийбит дьирээ чичиги / Дьэбиннээх сырайга сырбаталаата. Перевод: Колотушкой золоченой / В родничок треснула, / Урода упрямого / В лицо ржавое лупить стала.

Параллелистические конструкции, где повторяется сказуемое, являются наиболее частыми. Из текста нами найдено 96 примеров. В данном примере мы видим использование переводчиком метода перестановки. Имеющееся в тексте оригинала определение «уһуутаабыт улуу дьаалыны» в тексте перевода переходит на начало предложения. Таким образом, отсутствует в синтаксическом параллелизме, что делает перевод синтаксического параллелизма не соответствующим оригиналу, то есть, если в оригинале

имеются два параллельных определения, то в переводе всего один. Но сказуемые изменению не подверглись и, как в якутском языке, встали в конец предложения;

5) предложение, где повторяется вспомогательное слово, являющееся частью сказуемого (№243, с. 234-235):

Охоро уоѳуран *барда*, / Тэбэрэ тэтимирэн *истэ*. Перевод: Удары сильнее стали, / Пинки вернее стали.

Из олонхо найдено всего 3 примера, где повторяется синонимический вариант вспомогательного глагола. В данном примере синтаксический параллелизм состоит из двух параллельных конструкций. При переводе на русский язык вместо вспомогательного глагола был использован глагол «стать». Тем самым, переводчик использовал метод морфологической трансформации. Кроме того, имеющаяся в тексте оригинала часть аналитического сказуемого второй конструкции, выраженная деепричастным оборотом «тэтимирэн», не совпадает с имеющимся в переводе словом «вернее». Но тем не менее, синтаксический параллелизм в переводе сохранен.

3. Синтаксические параллелизмы «кэккэлэтэн этии», образованные путем лексического членения.

1) предложение, где параллелизм образован путем расчленения парных слов (№241, с. 232-233):

Силээхтэ киһи / Силлээбит *силэ* / Сиргэ тийбэт / Силлиэтэ турда, / Хатан киһи Хаахтаабыт *хааба* / Сиргэ түспэт / Хахсаата буолла. Перевод: *Плевок* человека-щеголя / До земли не достает - / Такая буря / Сильная поднялась, / *Сопля* человека каленого / Земли не найдет - / Такая пурга ужасная / Завертела-закружила.

Имеется 29 примеров подобного рода. В основном повторяются парные сочетания, состоящие из двух полнзначных слов, например: *өй-санаа, уйгу-быйан, уос-тиис, инсэ-обот, уруй-айхал, ырыа-тойук, сирэй-харах, өс-саас, өтөрү-батыры, сыһа-халты, күлүү-элэк, кут-сүр, аһаа-сиэ*. Также имеются парные сочетания, в которых второй компонент в современном языке почти отдельно не употребляется, например: *сил-хаах*.

При переводе данной параллелистической конструкции элементы разделенного парного сочетания изменяют свое местоположение, так как в русском языке в начале предложения всегда находится определение, а в якутском языке – подлежащее. Следует отметить, что переводчики, чтобы передать специфику языка олонхо, вопреки закону организации русского синтаксиса сказуемое переместили в конец предложения. При этом, если пример состоит из двух предложений, то в переводе, чтобы облегчить восприятие русскоязычными читателями сложноорганизованного предложения олонхо, образовали четыре предложения, которые связаны между собой тире. Тире в свою очередь выполняет соединительную функцию.

Также нам следует учесть тот факт, что классифицированные нами виды параллелистической конструкции «кэккэлэтэн этии» могут совершенно свободно переходить от одного вида в другой. Это можно объяснить тем, что сказитель формирует все новые и новые синтаксические параллелизмы, при этом он использует уже имеющиеся в его сознании, например: Кыргызһыга кыайбыт кыадыан, / Хантас гынан / Хар курдыабынан / *Хаахтаан кэбистэ*, / Силиктэһиитэ хоппут сиэхсит / Сис туттан / Симэһиннээѳинэн *силлээн кэбистэ*. Перевод: Разбойник в схватке одолевший, / Голову

назад задрав, / Насекомыми черными / Харкнул, / Душегуб в драке победивший, / Руки за спину заложив, / Сукровицей сплюнул (№396, с. 378-379).

Из данного примера видно, что парное сочетание «сил-хаах» образует параллелистическую конструкцию, где повторяется сказуемое. Этому способствует вспомогательный глагол «кэбис»;

2) предложение, где параллелизм образован путем сочетания антонимов (№260, с. 246-247):

Тон сири, / Тобугун харабар дылы / Тобута буурдаталаан, / Ириэнэх сири / Иэччэбэр дылы / Ибили үктэтэлээн. Перевод: Землю мерзлую / До чашек коленных / Насквозь продавливая, / Землю сырую / До сустава бедренного / В месиво превращая.

Нами найдено 28 примеров использования антонимов для образования параллелистической конструкции. Например: *киһээнни / сарсыардаангы; олорор / турар; чугас / ыраах; туруору / сытыары; уна / хангас; кыыс / уол; ир / тон; кэлин / илин; ийэ / аба; үрүт / алын.* В основном, эти антонимы указывают на направление и на признаки чего-либо. При переводе на русский язык синтаксический параллелизм передан полностью, так как все элементы находятся на своих местах. А антонимы, образующие определение, изменили свое местоположение. Это объясняется тем, что переводчик тем самым образует сочетание звуков – аллитерацию.

Сочетание антонимов является весьма распространенным, потому что является эпической формулой и в основном используется в описании хода коня богатыря и сражения богатырей двух миров. Таким образом, синтаксический параллелизм «кэккэлэ-тэн этии» может образоваться путем сочетания не только синонимических вариантов, но и антонимов.

II. Сложные параллелистические конструкции

Сложные параллелистические конструкции (где все предложение состоит из параллелизмов) имеют две разновидности:

1) предложение, где полностью повторяются сразу два слова (№211, с. 210-211):

Обустабын аайы / Одьороннотон барда, / Кырбаатабын аайы / Кыадыараннатан барда, / Дайбаатабын аайы / Дьаадыараннатан барда. Перевод: Девушки удалой / Удар становился точнее, / Кулак тяжелее, / Тумаки больнее, / Шаги тверже, / Размах шире.

Из сложных параллелистических конструкций наиболее распространен вид, где полностью повторяются сразу два слова (всего 49 примеров). Это объясняется тем, что гораздо легче образовать синтаксический параллелизм, где повторяется сразу два слова, чем синтаксический параллелизм, который состоит из полного повторения трех слов. При переводе данного примера вместо трех синтаксических единиц, из которых состоит сложный параллелизм, переводчики образовали сложноподчиненное предложение с пятью придаточными. При этом ввели дополнительные придаточные, которые не имеются в оригинале: (Тумаки больнее, ... Шаги тверже...). Таким образом, своеобразии сложного синтаксического параллелизма передано не было.

Стоит отметить, что синтаксический параллелизм, образованный повторением вспомогательного глагола, широко распространен в языке олонхо, например: *Аллараа дойдуну / Арбийбытынан бардылар, / Түгэх дойдуну / Дүрбүйбүтүнэн бардылар, / Ньүкэн дойдуну / Ньүксүрүйбүтүнэн бардылар.* Перевод: Миры нижние / Колотить на-

чали, / В миры подземные / Стучаться стали, / Места глухие / Дубасить взялись (№406, с. 392-393).

Это можно объяснить тем, что существует некая эпическая формула, которая образуется из одинакового сочетания, путем притягивания к себе синонимических вариантов. При переводе сложных параллелистических конструкций с повторением двух слов сразу возникает затруднение. Дело в том, что в русском языке невозможно повторить полностью одни и те же слова. Поэтому переводчики предпочли синонимы вместо одинаковых слов. Кроме этого, чтобы максимально сблизить с оригиналом, образовали аллитерацию.

Расположение повторяющихся слов в данных примерах является вертикальным. Также существуют параллелистические конструкции, где повторяющиеся слова расположены горизонтально, то есть в одной строке, например: Тонобостоох *бэйэтэ* тонхос гынна, / Сүһүөхтээх *бэйэтэ* сүгүрүс гынна. Перевод: В суставах наклонилась, / В позвонках согнулась (№344, с. 338-339).

При переводе данного примера мы можем увидеть, что предложения в русском языке гораздо короче, чем в оригинале. Это связано прежде всего с тем, что личное местоимение при переводе выражается суффиксом, а сказуемое, образованное аналитическим способом с помощью вспомогательного глагола «гын», передается простым глаголом. Кроме того, имеющийся в оригинале суффикс «-лаах» со значением обладания не был переведен. Это можно объяснить тем, что в русском языке узуальные нормы не позволяют использовать подобную детализацию;

2) предложение, где полностью повторяются сразу три слова (№322, с. 312-313):

Кылана *түһэн баран*, / Кыһыл ынырык **былыт** / Кыйданыар дылы / Кычыгырачы тылынна, / Үгүрэлии *түһэн баран*, / Үрүн ньүөрсүн **былыт** / Үрэллиэр дылы / Мөхсөн кулуһуйда. Перевод: Все силы свои собрав, / С воллем пронзительным, / Что **облака** красные расходились, / Тужиться начала, / Изо всех сил своих / С криком птицы-бекас, / Что **облака** белые разошлись, / Дергаться стала.

Таких примеров нами найдено всего 19. Редкость сложных параллелистических конструкций, образованных полным повторением сразу трех слов, по нашему мнению, объясняется тем, что они выражают высшую степень знания языка сказителем, его мастерство и умение к импровизации.

Особенно обильно параллелистические конструкции такого рода используются в начале эпоса олонхо, в середине и в конце, то есть в тех местах, где сосредоточено внимание слушателя. Такие места фольклорист В.В. Илларионов обозначает термином «типические места».

При переводе данного примера повторяющиеся слова изменили свое местоположение в предложении. Так, словосочетание, образованное деепричастием «*түһэн баран*», находится во второй строке и дается союзом «с». Имя существительное «*былыт*» передается с помощью адекватной замены именем существительным «облако» и находится строкой ниже. А частица «*дылы*» передается вопросительным союзом «что» и находится в начале третьей строки. Кроме того, переводчик образует новое повторение, которое дополняет предложение, и симметризирует перевод с оригиналом. Следует отметить, что переводчики, расположив сказуемые в конце предложения, передают отличительные черты синтаксиса языка олонхо.

Между тем, существуют примеры, где повторяющиеся слова находятся в горизонтальном положении. Например: *Алдъархайга амньыраабатах / Айыы обото буола түстэ, / Охсуһууга бохтолооботох / Орто дойду обото буола түстэ*. Перевод: Беды не ведавшее / В дитя *Айыы* превратилась, / В схватках не бывавшее / Дитя мира среднего стала (№405, с. 390-391).

Здесь, как видно из примера, повторяющиеся слова находятся в одной строке и связаны между собой. При переводе на русский язык имя существительное с аффиксом принадлежности «*обото*» передается с помощью адекватной замены. А сказуемое, образованное аналитическим способом с помощью видообразующего служебного глагола «*түсэ*», переведено простым сказуемым, то есть глаголом «превратиться», «стать». Таким образом, параллелистическая конструкция передается полностью.

Также существуют интересные примеры, где слова повторяются как горизонтально, так и вертикально. Например: *Айыы кихитин унуоба / Арыы-даккы буолбут, / Күн кихитин унуоба / Күөрэ даккы буолбут*. Перевод: Там кости людей *Айыы* / Кучаками свалены, / Кости детей Солнца / Валежниками раскиданы (№265, с. 250-251).

В этом примере повторяющимися словами являются словосочетание с аффиксом принадлежности «*кихитин унуоба*» и сказуемое, выраженное служебным глаголом «*буолбут*». При переводе на русский язык словосочетание с аффиксом принадлежности и сказуемое передаются с помощью адекватной замены «*кости людей*» «*свалены*»; «*кости детей*» «*раскиданы*». Также следует учесть тот факт, что переводчики для максимального соответствия оригинала и перевода образовали аллитерацию.

Таким образом, рассмотрев нашу классификацию, можно прийти к следующим выводам:

1. Разделив по семантическому признаку синтаксические параллелизмы эпоса олонхо «Девушка-богатырь Джырыбына Джырылыатта» (всего 462 примера), выявили, что в исследуемом тексте найдено всего 13 примеров **синонимических синтаксических параллелизмов** (*төхтөрүйэн этии*). Это связано с тем, что в языке олонхо абсолютные синонимы встречаются крайне редко. А остальные 449 примеров являются **параллелистическими конструкциями** (*кэккэлэтэн этии*), которые разделяются на два крупных блока – **простые** (381 пример) и **сложные** (68 примеров).

2. Параллелистические конструкции (*кэккэлэтэн этии*) могут образоваться не только от синонимических вариантов, но и с помощью членения парного словосочетания, а также противопоставлением антонимов.

3. Разновидности параллелистических конструкций («*кэккэлэтэн этии*») могут свободно переходить от одного вида к другому. Это можно объяснить тем, что сказитель формирует все новые и новые синтаксические параллелизмы, основываясь на уже употребленные ранее конструкции.

4. Основным методом перевода параллелистических конструкций является морфологическая и синтаксическая трансформация, когда одни части речи передаются другими, а слова в предложении меняются местами. Главное в переводе параллелистических конструкций в олонхо «Девушка-богатырь Джырыбына Джырылыатта» в том, что здесь сохранена синтаксическая структура текста оригинала.

Литература

1. *Веселовский А.Н.* Психологический параллелизм и его формы в отражениях поэтического стиля // Историческая поэтика. – СПб., 1940.
2. *Васильев Г.М.* Якутское стихосложение. – Якутск, 1965. – 226 с.
3. *Дмитриев П.Н.* Эпические формулы в олонхо // Эпическое творчество народов Сибири и Дальнего Востока. – Якутск, 1978. – 230 с.
4. *Дьячковская М.Н.* Аллитерация и рифма в якутской поэзии. Проблемы эволюции и классификации. – Новосибирск : Изд-во Сибирского отделения, 1998. – 153 с.
5. *Жирмунский В.М.* О некоторых проблемах теории тюркского народного стиха. // Тюркологический сборник. – М. : Наука, 1970. – 288 с.
6. *Петрова Т.И.* Родная речь. – Якутск : Изд-во Бичик, 1994. – 80 с.
7. *Петров Н.Е.* Олонхо – шедевр устного и нематериального наследия человечества. – Якутск : Изд-во ЯГУ, 2009. – 158 с.
8. *Покатилова Н.В.* К вопросу о формах параллелизма в эпическом жанре олонхо: из наблюдений над текстом // Язык – миф – культура народов Сибири. – Якутск, 1996.
9. *Убрятова Е.И.* Синонимы и структура якутского параллелизма // Синонимия в языке и речи. – Новосибирск, 1970. – С. 201-2011.
10. *Убрятова Е.И.* Исследования по синтаксису якутского языка. Часть 2. – Новосибирск : Наука, 1976.
11. *Убрятова Е.И.* Исследования по синтаксису якутского языка. – Новосибирск : Наука, 2006. – 603 с.
12. *Ядрихинский П.П.-Бэдьээлэ.* Девушка-богатырь Джырыбына Джырылыатта. – Якутск : Сайдам, 2011. – 448 с.

Л.В. Роббек, к.филол.н.

К ВОПРОСУ ОБ ОТБОРЕ СЛОВНИКА В ЛЕКСИКОГРАФИЧЕСКОЙ РАЗРАБОТКЕ ЯЗЫКА ОЛОНХО

В тексте олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» К. Оросина всего с учётом всех субстантивных форм каждого слова содержится около 2700 лексических единиц. При этом все эти лексические единицы в общей совокупности дают около 20600 словоупотреблений [12, с. 7]. При разработке словаря языка олонхо наличие такого огромного количества языковых элементов заставляет задуматься над целесообразностью лексикографирования каждого из них.

По поводу отбора словника для словаря языка русского фольклора С.Е. Никитина пишет: «Словарь отражает язык фольклорных текстов, поэтому он должен включать в себя все слова, встреченные в них» [7, с. 290]. Размышляя о словнике словаря языка литературных произведений, Б.А. Ларин также считал, что «научно ценными могут быть только полные словари литературного памятника. ... Они отвечают любым запросам, любому способу использования. ... Но ещё важнее то, что только полный словарь писателя или памятника системен, эпохален и документально достоверен» [5, с. 4].

Между тем, мнение Я.К. Грота расходится с мнениями предыдущих исследователей: «Огромный труд по составлению полных словарей не окупается сравнительно

скромными возможностями их использования в научных целях» [2, с. 66]. Другими лексикографами отмечаются такие достоинства выборочных словарей, как компактность и более рельефное выделение индивидуального значения слова [3, с. 6].

Мы считаем, что словник словаря языка олонхо должен быть полным. Как показал предварительный анализ, в олонхо практически каждое слово имеет и значение, совпадающее с дефиницией его литературного значения, и значение, отличающееся от литературного.

Однако на первоначальном этапе работы словник словаря, очевидно, будет дифференциальным. В его состав войдут ключевые, т.е. наиболее информативные, несущие наибольшую смысловую нагрузку слова. Такое решение исходит из практических соображений: дифференциальность словника предоставит возможность опубликовать проект словаря в более короткие сроки, нежели сам словарь. Необходимость же издания пробного выпуска мотивируется тем, что вынесение поставленной проблемы на широкое обсуждение позволило бы выявить основные недостатки и, возможно, получить лучшие предложения, касающиеся составления самого словаря.

Таким образом, при лексикографировании языка олонхо в первую очередь необходимо решить вопрос о разработке критериев для отбора ключевых слов эпоса. Однако осуществление указанной задачи вначале требует уяснения самого понятия «ключевое слово».

В якутском языкознании определение ключевых слов олонхо дано профессором П.А. Слепцовым. По его мнению, ключевыми здесь являются «традиционные постоянные эпитеты, общие места, формулы, многочисленные лексические и семантические архаизмы («тёмные места»), а также этимология собственных имён» [13, с. 100]. Однако для отбора словника проекта словаря такое определение несколько расплывчато, поскольку в тексте якутского эпоса количество формульных элементов и общих мест, в структуре которых содержится немалое количество постоянных эпитетов, весьма значительно. Следовательно, необходимо определить основные категориальные признаки указанных понятий, чтобы руководствоваться с их помощью в дальнейшем «отсечении» менее презентабельного материала.

Оказывается, под ключевыми словами некоторые исследователи понимают «базовые понятия, категории, образы» [8, с. 12] олонхо. При этом «значения, присущие ключевому слову, предопределяют и отражают этапы развития мысли в тексте. Ключевое слово соединяет в себе всё многообразие смысловых единиц, заключённых в тексте, и становится по смыслу как бы эквивалентом произведению в целом» [6, с. 441]. Эти слова вызывают «целый «пучок» ассоциаций, воспоминаний и аллюзий у людей, в своё время активно употреблявших их в речи» [9, с. 93].

Следовательно, признаками, выражающими наиболее общие свойства ключевых слов якутского эпоса, очевидно, можно считать аллюзивность, ассоциативность, релейность и суггестивность. На наш взгляд, к числу указанных признаков следует отнести также и частотность таких слов. Обоснуем сказанное на примере анализа конкретного материала.

Чтобы выявить ключевые слова, целесообразно опираться в качестве отправной, исходной позиции на сюжетную тему олонхо. В этом случае эпическое произведение рассматривается в качестве одного целостного макротекста.

Согласно положениям Н.В. Емельянова, специально занимавшегося вопросами сюжетологии якутского эпоса, «Нюргун Боотур Стремительный» К.Г. Оросина по своей типологии относится к олонхо о защитниках племени. Его сюжет Н.В. Емельяновым разбит следующим образом:

1. Вступительная часть олонхо, где дано пространное описание эпической страны.
2. Завязка сюжета – похищение сестры Нюргун Боотура богатырём абаасы Ыйыста Хара.
3. Развитие сюжета, в котором происходят основные действия, описываемые в эпосе: богатырская закалка Нюргуна, его битвы с богатырями абаасы – вызволение из плена богатыря Кюн Дьирибинэ, освобождение богатырей айы из плена Уот Усу-таакы, а также бой Нюргуна с неузнанным братом Юрюнг Уоланом и, наконец, его женитьба на богатырше Кыыс Нюргун [4, с. 129-130].

Насколько видно из приведённой схемы, наиболее информативными могут быть слова, описывающие страну, в которой по велению Юрюнг Аар тойона суждено проживать главному герою эпоса. Остальная часть сюжета, к сожалению, не позволяет чётко очертить границы отбора ключевых слов – для этого она выражена крайне неопределённо.

Тем не менее, на наш взгляд, для того, чтобы составить проект словаря языка олонхо, сосредоточения основного внимания на описании эпической страны вполне достаточно, поскольку именно с него начинается конфликтная обстановка: «В олонхо К.Г. Оросина вносится новая тема о земельной территории, предназначенной айы аймага, но подвергающейся угрозе захвата племенами абаасы» [4, с. 133].

Следует отметить, что описание страны (между прочим, зачастую достаточно значительное по объёму – в анализируемом олонхо оно занимает 4 печатные страницы) почти во всех олонхо бывает представлено всего одним эпическим периодом. При этом структура именно этого периода по сравнению с другими, встречающимися в основной части эпоса, почему-то всегда более отлажена и усовершенствована. Слова, составляющие описательный период, представляют собой как бы неразрывный клубок одного логического целого, как с точки зрения композиции, так и с точки зрения грамматики и семантики. Для наглядности приведём небольшой отрезок из указанного периода:

*Тулларыттаҕас хатырыктаах томороон мастаах,
улуу тумуллаах, энэр халдьаайылаах,
..... очуос булгунньахтаах;
кыйыра көтө турар кыһыл кумахтаах,
өрүкүйэ көтө турар үрүг буордаах,
лачыгырыы тохто турар таастаах,
тингэнэ ынах саҕа дэриэспэ таас тибшилээх,
кунан оҕус саҕа лочугураас таас бурҕаалаах, –
..... дойду эбит.
Тоҕус уон үрэх куугунаан киирэн холбоммут
холборон маҕан хочолоох эбит;
аҕыс уон үрэх араллааннаан айгыстан,
айдааран-айманан киирэн,*

*аан ийэ дойду буолан,
аатырбыт-аарыгырбыт эбит;
сэттэ уон үрэх сизлэн-хааман
дьигиһийэн киирэн кэнгээн-уһаан,
сир ийэ буолан, сириэдийбит эбит.*

С крупными деревьями с чешуйчатой корой,
с краями-склонами с величавыми мысами,
с высокими холмами с утёсистыми вершинами;
с красным песком, на лету хрустящим,
с белой пылью, вверх вздымающейся,
с (чёрными) камнями, с треском сыплющимися;
с заносами из галечника, величиной с трёхтравую корову,
с пургою из камня, размером с молодого бычка, –
(такая), оказывается, (существует) страна.
Девяносто речек, с гулом соединившись,
гладкую светлую её долину образовали;
восемьдесят речек, важно и шумно слившись (вместе),
славной, прозвеневшей как медь,
изначальной матерью-родиной стали;
семьдесят речек то шагом, то рысью сбегавшись,
широко расступившись и растянувшись,
матушкой-землёй стали и расцвели, оказывается
[10, с. 62].

В первых трёх строках периода описывается общий пейзаж этой страны – огромные, матёрые деревья с напластованной, разрыхлившейся от времени корой, величавые мысы и холмы, скалистые горы. Далее – в 4-й, 5-й и 6-й строках – говорится об особенностях ландшафтного покрытия местности: песок здесь красный, непрерывно летит со звонким хрустом, белёсая пыль непрестанно клубится, а мелкий гравий сыплется, издавая лёгкий звон. В 7-й и 8-й строках образно изображается гиперболическая сила эпической метели и пурги – они, оказывается, способны гонять камни размером с трёхтравую корову и бычка. В строках, следующих за рассмотренными, расписывается, как девяносто, восемьдесят и семьдесят (числа здесь, разумеется, обладают символическим значением) речек образовали изначальную матушку-землю.

В совокупности с остальной частью, не вошедшей в состав рассмотренного примера, весь период представляет собой один самостоятельный микротекст – гармонично сочетая смысловую и формальную стороны эпического повествования, он создаёт целостный «портрет» страны олонхо. Отсюда можно полагать, что большинство слов, встречающихся в описании страны, обладают практически всеми перечисленными выше качествами ключевых слов эпоса: аллюзивностью, ассоциативностью, релейностью и суггестивностью.

К примеру, 3-я, 4-я, 5-я и 6-я части описательного периода (*разбивка текста олонхо на главы и смысловые фрагменты-абзацы дана Г.У. Эргисом*), следующие за приведёнными выше, выражены как самостоятельные мини-изображения четырёх частей света: в 3-й части описывается южная сторона эпической страны, в 4-й – восточная, в

5-й – северная, а в 6-й – западная. В формальном отношении эти фрагменты представлены в виде художественного описания огромного мыса, выступающего в южной стороне этой местности, дремучего леса, растущего в восточной стороне, скалистых гор, находящихся в северной стороне и моря Арат, бушующего в западной стороне. Согласно методике актуального членения предложения они начинаются с исходных пунктов *собуруу диэки көрдөххө* букв. ‘если посмотреть в южную сторону’, *илин диэки эргитэ көрдөххө* букв. ‘если оглядеть восточную сторону’, *хотугу өттүн диэки эргитэ көрөн турдахха* букв. ‘если осматривать северную сторону’ и *арбаа диэки өттүн одуулаан турдахпына* букв. ‘если осматривать, стоя, западную сторону’. Между тем, внутреннее содержание этих параллелистических мини-текстов отражает величавость эпической страны, её глубокую жизнеобеспечивающую значимость для племени айыы, а в более широких масштабах – для всего человечества. Исходя из этого, слова *собуруу* ‘юг’, *илин* ‘восток’, *хоту* ‘север’ и *арбаа* ‘запад’ в составе данного периода приобретают переносное, символическое значение – они не столько обозначают конкретные пространственные координаты, а акцентируют, выдвигают на первый план основную мысль высказываемого сообщения. Таким образом, значение этих слов «опирается не только на текст, но и на “затекстовую” информацию» [1, с. 3].

При этом частота употребления данных слов следующая: слово *арбаа* ‘запад’ встречается в тексте анализируемого олонхо 8 раз [с. 64; 86; 170; 170; 172; 188; 190; 200], *илин* ‘восток’ 8 раз [с. 64; 76; 160; 210; 244; 296; 298; 354], *собуруу* ‘юг’ 17 раз [с. 62; 68; 72; 82; 84; 98; 104; 114; 114; 128; 148; 150; 160; 296; 300; 324; 356] и *хоту* ‘север’ 10 раз [с. 110; 116; 118; 146; 220; 224; 238; 260; 332; 354].

Из приведённой статистики частотность употребления указанных слов определяется как высокая. Но почему же при определении ключевых слов эпоса должна учитываться данная категория?

Как отмечают некоторые исследователи, количество употреблений того или иного слова в эпическом тексте «оказывается явлением содержательного ряда, эстетически значимым и потому важным для раскрытия и постижения художественной мысли эпоса» [14, с. 172]. В отношении же языка олонхо повторяемость, или высокая частотность отдельных слов в тексте эпоса «становится показателем не количества, а качества» [11, с. 76].

Исходя из сказанного, мы считаем, что указанные слова являются ключевыми и, соответственно, вполне могут быть включены в словник проекта словаря.

Однако анализ показал, что при отборе словника необходимо также учитывать степень общей информативности заглавной вокабулы, которая формируется синтагматическими связями слова в тексте эпоса. В частности, любое ключевое слово, вовлечённое в процесс лексикографирования, становится заглавной вокабулой, под которой в зону «чёрного ромба» автоматически включаются устойчивые словесные сочетания (УСС), в составе которых встречается это слово. Например, значение ключевого слова *ат* ‘конь’ (общее количество употреблений – 55) в 53 случаях употребления определяется изначальной семантикой самой лексемы *ат* ‘конь’, и лишь в двух случаях данное слово образует УСС: 1) *үтүө ат биир кымньыылаах, үтүө киһи биир тыллаах* букв. ‘доброму коню достаточно одного удара плёткой, у доброго человека слово едино’ [с. 140]; 2) *ат курдук мииньизм, орус курдук көлүйүөм* букв. ‘сяду (на тебя) верхом,

словно на коня, запрягу (тебя), словно быка’, толкование которых позволяет выявить новые коннотативные значения, отличающиеся от значения слова *ат* ‘конь’.

Поэтому при формировании словника проекта словаря более предпочтительными являются те слова, которые в достаточной степени «обременены» информативными и интересными с семасиологической точки зрения УСС. Например, к категории указанных может быть отнесено слово *сарын* букв. ‘плечо’, употребляющееся в тексте в общей сложности всего 10 раз, но предоставляющее целых 5 УСС, выдающих разные коннотативные значения: 1) *саннын байаатыгар диэри үүммүт куударалаах хара аһа кулун кутуругун курдук өрү эрилэн табыста* букв. ‘(его) чёрные, кудрявые волосы, ниспадающие до лопаток, взвились кверху, словно хвост жеребёнка’ [с. 130; 176; 246], *санна сайаҕас, өттүгэ үүттээх буолуо* букв. ‘плечи (у него) открыты, вертлюги с углублениями’ [с. 312; 354], *икки чараас саннын хараҕа* букв. ‘место на спине (человека) между лопатками’ [с. 146; 150; 250], *айахпынан ааһан, санныбынан таҥаһым баранан* букв. ‘не имея пищи для рта и одежду для плеч’ [с. 168], *айаҕар аһаннат, санныгар таҥыннарбат буолаайаҕын* букв. ‘смотри, корми (её) рот, одевай (её) плечи’ [с. 218].

Такой подход, на наш взгляд, обеспечивает, во-первых, определённую системность при отборе словника, во-вторых, достаточно высокую практическую значимость проекта разрабатываемого словаря.

Литература

1. *Габышева Л.Л.* Пространственно-временная лексика и цветовая метафора в текстах олонхо // *Язык – миф – культура народов Сибири* : сб. науч. тр. – Якутск : Изд-во ЯГУ, 1994. – С. 3-23.
2. *Гельгардт Р.Р.* Жанровая специфика «Словаря-справочника «Слова» // *Вопросы языкознания*. – 1980. – № 6. – С. 65-75.
3. *Головина Р.В.* Антропонимы в русской народной лирической песне : Автореф. дис. ... канд. филол. наук. – Орёл, 2001. – 25 с.
4. *Емельянов Н.В.* Сюжеты олонхо о защитниках племени. – Новосибирск : Наука, 2000. – 192 с.
5. *Ларин Б.А.* Основные принципы «Словаря автобиографической трилогии М. Горького» // *Словоупотребление и стиль М. Горького*. – Л. : Изд-во Ленингр. ун-та, 1962. – С. 3-11.
6. *Лотман Ю.М.* Внутри мыслящих миров: Человек – Текст – Семиосфера – История // *Тартуский ун-т*. – М., 1996. – 478 с.
7. *Никитина С.Е.* Словарь языка фольклора: принципы построения и структура // *История, культура, этнография и фольклор славянских народов. X международный съезд славистов*. – М. : Наука, 1988. – С. 288-300.
8. *Никифоров В.М.* Стадии эпических коллизий в олонхо: Формы фольклорной и книжной трансформации. – Новосибирск : Наука, 2002. – 208 с.
9. *Никифоров В.М.* От архаического олонхо к раннефеодальному эпосу: история фиксации и специфика интерпретаций. – Новосибирск : Наука, 2010. – 139 с.
10. *Нюргун Боотур Стремительный* / Текст К.Г. Оросина; ред. текста, пер. и комментарии Г.У. Эргиса. – Якутск : Кн. изд-во, 1947. – 409 с.
11. *Роббек Л.В.* Язык якутского героического эпоса олонхо: опыт лексикографической разработки. – Саарбрюкен: Lap Lambert Academic Publishing, 2011. – 172 с.

12. Слепцов П.А. Язык олонхо: лексика, семантика // Якутский язык: лексикология, лексикография : сб. науч. ст. – Якутск : ЯНЦ СО АН СССР, 1989. – С. 5-22.

13. Слепцов П.А. Лингвофольклористика: проблемы и задачи (на материале якутского фольклора) // Фольклорное наследие народов Сибири и Дальнего Востока. – Якутск : ЯНЦ СО РАН, 1991. – С. 95-102.

14. Шталь И.В. Принципы художественного распределения эпитета в гомеровском эпосе (К типологии художественного мышления) // Фольклор. Поэтическая система. – М. : Наука, 1977. – С. 172-193.

Р.Н. Анисимов

**ФРАЗЕОЛОГИЧЕСКИЕ ЕДИНИЦЫ СО ЗНАЧЕНИЕМ
КАЧЕСТВЕННОЙ ХАРАКТЕРИСТИКИ ПЕРСОНАЖЕЙ
В ОЛОНХО «ХАБЫТТА БЭРГЭН» К.Н. НИКИФОРОВА
(В АСПЕКТЕ СРАВНИТЕЛЬНОГО ИЗУЧЕНИЯ)**

Язык олонхо, как уникальное творение словесного искусства якутского народа, содержит в себе архаичную лексику с богатым красочным оттенком, изобилует множественными художественными средствами и приемами. Лексико-фразеологические особенности языка олонхо, в том числе особенность употребления фразеологических единиц (ФЕ) в поэтическом жанре еще не становились объектом специального изучения.

Исследование ФЕ в эпосе дает представление о лексико-стилистических ресурсах, грамматическом строе языка древнего периода. Процесс формирования ФЕ начинается на праязыковом уровне, тем самым он является «законсервированным» пластом лексики. Сравнительное изучение фразеологизмов эпоса с генетически родственными языками дает как характерные, так и отличительные особенности, тем самым показывает пути исторического развития языка. Исключительно важной в исследовании ФЕ языка эпоса является эстетическая значимость его художественных достоинств, которые в процессе развития языка шлифуются до высочайшего уровня лаконичности, способствуют повышению уровня компетентного знания языка.

При исследовании ФЕ языка олонхо нами обозначены следующие задачи:

- 1) выявить семантические группы и виды ФЕ в якутском эпосе, способы использования их в качестве выразительных средств;
- 2) выявить характер варьирования и грамматическую структуру;
- 3) осуществить попытку раскрытия природы ФЕ в олонхо;
- 4) отдельно рассмотреть ФЕ, присущие жанру эпоса;
- 5) описать особенности их употребления в поэтическом жанре;
- 6) сделать классификацию ФЕ в олонхо.

Задачей данной статьи является обозначение групп ФЕ со значением качественной характеристики персонажей олонхо «Хабытта Бэргэн» К.Н. Никифорова [1]. Языковой материал эпоса зависит всегда от индивидуального мастерства сказителя и его диалектной принадлежности. Поэтому привлекаемые нами ФЕ из текста олонхо становятся

ся частным проявлением языка эпоса. Также приведены отдельные фразеологические параллели из турецкого, алтайского, хакасского, тувинского и монгольского языков с целью обозначения сходств и различий данной группы ФЕ с целью расширения границ исследования.

В тюрко-монгольских языках встречается множество фразеологизмов, которые имеют общую семантику, одинаковый лексический состав и синтаксическую структуру. Это является отпечатком исторической и языковой общности тюркских народов в древнейшую эпоху, а также их контактов в эпоху средневековья и новой истории. «Материальное единство тюркских языков, общая их фонетическая и грамматическая структура, имеющая дифференциальные особенности только в деталях, объясняется единством происхождения этих языков» [2, с. 16].

Исследователь тюркской фразеологии Г.А. Байрамов отметил, что «десятки... фразеологических единиц... имеют полную идентичность в нескольких тюркских языках и по лексическому составу, и по характеру синтаксической связи между компонентами, и по общему значению» [3, с. 73].

В этой статье представлены ФЕ со значением качественной характеристики персонажей эпоса. Под качественной характеристикой подразумевается оценочное описание характерных, отличительных качеств, черт, особенностей персонажа. Сюда могут быть отнесены описание внутренних свойств (душевных качеств, темперамента), способностей, социального положения, возраста, поведения и прочих качеств человека. Фразеологические единицы, характеризующие персонажей, обладают богатой возможностью для более точной, яркой и образной передачи идеи, поведения, описания героев эпоса.

С точки зрения семантики, фразеологические единицы со значением качественной характеристики языка эпоса «Хабытта Бэргэн» К.Н. Никифорова объединяются в следующие группы:

1. *ФЕ, характеризующие физические способности персонажей.*

Обладающим большей силой, мощью, герой представлен ФЕ *моонньо суон* – досл. шея его толстая. Находим фразеологизм в алтайском языке с таким же значением – *мойны жоон* – сильный [6] (физически и духовно) (о человеке, народе) досл. шея его толстая. Также ФЕ *кус быһый, ат бөбө* – очень сильный и быстрый человек досл. человек с лошадиной силой, утиной быстротой (быстрый, как летящая утка). На турецком языке – *at gibi güçlü* – досл. сильный, как лошадь [4], как мы видим, лошадь в тюркских языках выступает эталоном физической мощи.

ФЕ с компонентом названия военного оружия якутов *быыра ох* – стрела с вилообразным наконечником характеризует богатыря как быстрого и резвого человека: *быыра ох курдук быһыйга былааннаах* – досл. быстрый, как стрела быыра [7]. Ловкость и проворность как особая способность главного героя отражаются в следующих фразеологических предложениях: *түөрт атахтаабы түөртэ ойуннат, икки атахтаабы иннигэр түһэрбэт* – досл. не даст четырежды перепрыгнуть через четвероногого, не даст спуску двуногому; *үрдүк халлаанынан үрүг чыычаабы көтүппэт, аллараа өттүнэн сур күүдээби аһарбат* – досл. не даст улететь птице в небо, улизнуть серой мышью под землю.

ФЕ *абыс уон абыс албаस्ताах, тобус уон тобус куотар кубульбаттаах* – обладающий волшебной силой, оборотничеством, способный к коварным превращениям,

досл. с восьмьюдесятью восьмью уловками, с девяносто девятью ускользящими перевоплощениями – характеризует представителей Нижнего мира.

2. *ФЕ, характеризующие сенсорные способности.*

Наряду с фразеологизмами, обозначающими физические способности персонажей, зафиксированы ФЕ, обозначающие сенсорные способности человека: *уоттаах харахтаах* – с дурным глазом, взглядом напускающий порчу. досл. с огненными глазами. В турецком и хакасском языках имеются с таким же значением ФЕ – тур. *ak gözli* – им досл. с белыми глазами, хак. *чабал харах* – досл. с дурным глазом [5]; также *уһуктаах тыллаах* – человек с острым языком, говорящий убийственные слова – досл. с остроконечным языком; в хакасском языке – *тилге чимиг* – досл. на язык острый. В этом якутском фразеологизме с компонентом *тыл* – язык закрепились мифологические представления о магической силе языка, слова.

3. *ФЕ, характеризующее умственные способности.*

В данном тексте олонхо ФЕ, обозначающие умственные способности человека, представлены с негативной семантикой. Эти словосочетания обнаруживаются в диалогах между положительным и отрицательным героями: *далай акаары* – очень глупый человек, круглый дурак, досл. глупый объемом с озера, *хон мэйиш* – глупый, дурной – досл. с пустым мозгом, *кураанах төбө* – бестолковый – досл. с пустой головой, *улар мэйиш* – бестолковый, непонятливый, безмозглый дурак – досл. глухариный мозг. В турецком варианте ФЕ глупый, бестолковый человек тоже ассоциируется с головой птицы: *каз капалы* – безмозглый, тупой – досл. гусиные мозги, *horoz akullu* – безмозглый, с куриными мозгами – досл. с куриным умом.

4. *ФЕ, характеризующие материальное положение лица.*

В языке олонхо люди срединного, солнечного мира характеризуются как люди с высоким материальным положением, живут богато, припеваючи. Об этом свидетельствуют следующие фразеологизмы: *буур тайах этинэн бохсуо бырахсан* – досл. кидаться друг с другом мясом лося-самца, *халын хаһанан хабылык оонньоон* – играть в *хабылык* брюшным жиром лошади (*хабылык* – якутская игра, состоящая в подбрасывании и подхватывании палочек), *арыынан аһаан, сыанан сынгалаһан* – досл. кушать только масло, навязчиво угощать жиром, *тарга дагдайан, бөлөнөххө бөскөйөн* – всплывать в холодной простокваше, быть тучным от жирного молока. В хакасском языке с аналогичной семантикой и значением имеется фразеологизм *nir xoly chagda, nir xoly üste* – досл. одна рука в сале, одна рука в жире.

Слова, обозначающие продукты питания якутской кухни, выступают в качестве компонентов якутских фразеологизмов, показывающих богатый, сытый образ жизни народа: *буур тайах этэ* – мясо лося-самца, *хаһа* – брюшной жир лошади, *арыысыа* – масло-жир, *тар* – замерзшая простокваша, *бөлөнөх* – кислое молоко. Ценность продуктов, названных данными существительными, для якутов отражается в их символизации, получившей закрепление во фразеологизмах языка олонхо.

5. *ФЕ, характеризующие социальное положение по происхождению.*

В языке якутского эпического памятника наличествует устойчивое словосочетание *Одун Хаантан онгоһулан, Чынгыс хаантан ыйаахтанан* – досл. имеющее предназначение от Одун-хана, а происхождение от Чынгыс-хана, что обозначает «люди срединного мира происходят из знатного божественного высокого рода». В религиозно-ми-

фологической картине мира якутов, в пантеоне богов *Одун Хаан* считается высшим властителем рока, а *Чынгыс Хаан* – повелителем человеческих судеб.

6. *ФЕ, характеризующие возраст персонажа.*

В языке олонхо часто встречаются фразеологизмы, обозначающие, прежде всего, молодой возраст богатыря, достижение его мужской зрелости, возмужания: *як. буутун этэ мунгутаатабына* – когда созреет плоть ляжек, *сиһин этэ ситтэбинэ* – когда окрепнет спина, *холун этэ хойдуннабына* – досл. когда сгустятся мышцы рук. Возмужание главного героя передается через фразеологизмы с соматическими компонентами: *буут* – ляжка, *сис* – спина, *хол* – руки. В тюркских языках Южной Сибири находим параллели к этим ФЕ: в алтайском языке – *аркасыны тыныбаган* – о молодом не окрепшем человеке, досл. спина-стан его еще не окрепли, арка – спина; в хакасском языке *пилі хатхалах, холы тыгылах* – не возмужал еще, не набрался сил, поясница его еще не затвердела, руки его еще не окрепли, *пил* – поясница, *хол* – руки, тувинском языке – *буду ээңгиге чет* – стать совершеннолетним, достичь зрелости – досл. нога его стремени достигнет, *бут* – ноги [8].

Фразеологизмы, характеризующие пожилой возраст, момент быстрого старения персонажей в языке олонхо отображают психоэмоциональное состояние – горе, несчастье родителей богатыря в связи с кражей их новорожденной дочери черной шаманкой Кыыс Ытылба: *сүүмэх баттахтарыгар үрүң тунах түстэ* – досл. в прядь их волос опустился белый *тунах* (*тунах* – молочная пища), *илин астара манхайа боронсуйда* – досл. передние волосы стали серо-белыми, *такымнарыгар тиийэ такыйдылар* – досл. согнулись до подколенных суставов, *тобуктарыгар тиийэ токуйдулар* – согнулись до колен. В хакасском языке пожилой возраст передается через компонент, обозначающий цвет: *ах саар нас* – досл. седая голова; в турецком *kil* – *волосы*, *kulağın kılı bile ağartmış* – очень старый – досл. у него поседели даже волосы в ушах, что тоже находит аналогию в якутском языке.

Фразеологизмы, характеризующие детский возраст, в языке якутского эпоса оценивают главного героя со стороны отрицательного персонажа, как малоопытного, не видавшего виды человека: *уоскар уоһахтаах, хараххар хааннаах* – молоко на губах не обсохло – досл. с молозивом в губах, кровью в глазах. Аналогии находим в тувинском языке: *аксында суду кеппээн* – досл. во рту его молоко его еще не высохло; в алтайском языке *чимириги кургабаган* – досл. сопли его не высохли; в хакасском языке *аас сүдү араалах* – досл. во рту молоко еще не очистилось. Семантика красного цвета присутствует в монгольском фразеологизме с тем же значением *улаан нялзрай* – досл. еще голый, красного цвета.

7. *ФЕ, характеризующие семейно-родственные отношения.*

Фразеологическими единицами, основанными на семейно-родственных отношениях, в языке олонхо являются: *көрдөр харахпыт дьүккэтэ* – досл. если смотреть зеница моих очей, *көтүрдэр тииспит миһлэтэ* – досл. если рвать – дёсны моих зубов, *тэп-тэр сүрэхпит чопчута* – досл. если бьется – то сердце мое используется родителями богатыря в отношении украденной дочери Кылаан Куо, в значении «наша милая, единственный наш ребенок». В турецком и хакасском языках средоточием любви к своему ребёнку является печень человека: тур. *ciğer* и хак. *naar*: тур. *ciğerimin köşesi*

– дитя мое любимое, *ciġer parçası* – любимое дитя, досл. половина моей печени и хак. *паарынан сыххан* – родной (о ребенке), досл. из печени ее вышел.

8. ФЕ, характеризующиеся на основе социальных отношений.

Богатырь солнечного племени *борон ураанхай* Хабытта Бэргэн характеризуется как опора, защитник всего человечества, срединного мира: *халын хахха, суон дурда курдук* – досл. крепкий щит, толстая засада; обиженный народ надеется, что у них тоже появится человек, который станет на их сторону, не даст в обиду и будет равным воином в бою и сражении против злых духов племени *абаасы*, он представлен в ФЕ *хоннох үллэстэр, тарбах тардыһар (киһилэниэхпит)* – досл. у нас появится человек, который сможет обхватить за предплечья, перетянуть за палец. ФЕ *ырааххын чугаһатааччы* – досл. тот, который приблизит дальше, *чугаскын аҕалааччы* – досл. тот, который приводит ближе, *тиэтэл сырыылаах илдьиккэ сылдыар сорук боллур* – досл. быстроногий юноша-посыльный основан на отношении хозяин-подчиненный, следует отметить, что функция юноши заключается в том, что он является не как бесправный раб, а как помощник, гонец от племени.

9. ФЕ, характеризующие положительные качества персонажей.

В языке олонхо люди срединного мира выделяются положительными качествами; так, например, человек племени *борон ураанхай* – *саха киэнэ саарына, киһи киэнэ киргиллээбэ* – лучший из лучших – досл. лучший из якутов, мудрый из людей (досл. с проседью); богатырь – *уол оҕо уһуктааҕа* – лучший среди юных, удалых, а сестра богатыря – *кыыс киэнэ кылааннааҕа* – красавица, лучшая из девиц, досл. девушка, как драгоценный мех. Такие качества человека как простодушие, простота, прямота в олонхо относятся к положительной категории: *мас хайдыбытын курдук көнө* – досл. простой, как трещина в дереве.

10. ФЕ, характеризующие отрицательные качества.

Противники главного героя олонхо Хабытта Бэргэн – богатыри племени *абаасы*, духи горного ущелья западного света, черные удаганки характеризуются ФЕ с негативной, отрицательной коннотацией: *ааһар суол албыннара, кэлэр суол кэхтилэрэ* – пройдоха, плут, мошенник – досл. лжец проходящей дороги, гнида приходящей дороги, *тыһы тыймыыт тыллаах* – язвительный, бойкий на язык – досл. с языком ящерицы, *түөкэй бэлэс* – хитрый, лукавый, злой на язык – досл. лукавая глотка, *буор сирэй* – бесстыжий, негодяй – досл. земляная морда, *көрдөрбүтүнэн туран мэлдьэхтээх* – нахальный мошенник, отпирающийся на месте преступления – досл. отпирающиеся перед самим же видевшим (провинность), *түүн сырыылаах түптэ кутурук* – непоседливый, неуловимый, вертлявый – досл. с ночными похождениями вертлявый хвост, *түүннү түлүрбэхтэр, хаан эмэгэттэр* – досл. ночные мохноногие сычи, окровавленный эмэгэт.

Таким образом, фразеологические единицы, характеризующие персонажей олонхо «Хабытта Бэргэн» К.Н. Никифорова, представлены следующими семантическими группами: физические способности, умственные способности, сенсорные способности, материальное положение персонажей, социальное положение по происхождению, возраст персонажа, ФЕ, характеризующиеся на основе семейно-родственных отношений, на основе социальных отношений, характеризующие положительные и отрицательные качества персонажей.

Литература

1. Хабыр киирсиилээх Хабытта Бэргэн : олонхо: [рукопись] / К. Никифоров. – Үөһээ Бүлүү : ИКЦ, 1982. – 510 с.
2. Баскаков Н.А. Тюркские языки (Общие сведения и типологическая характеристика). «Языки народов СССР». – М., 1966. – Т. II. – 16 с.
3. Байрамов Г.А. Основы фразеологии азербайджанского языка. – Баку, 1970. – 73 с.
4. Турецко-русский словарь / под общей ред. Баскакова Н.А. – М., 1978.
5. Хакасско-русский словарь / под общей ред. Субраковой О.В. – Новосибирск : Наука, 2006.
6. Алтайско-русский фразеологический словарь / сост. Чумакаев А.В. – Горно-Алтайск, 2005.
7. Якутско-русский фразеологический словарь / Нелунов А.Г. – Новосибирск, 2000. – Т. 1. (А-К); 2002. Т. 2. (Л-Э).
8. Тувинско-русский фразеологический словарь / сост. Хертек Я.Ш. – Кызыл, 1976.

А.Н. Данилова, к.ф.н.

К ВОПРОСУ ИЗУЧЕНИЯ СЕМАНТИКИ СОБСТВЕННЫХ ИМЕН ПЕРСОНАЖЕЙ В ЭПОСЕ ЯКУТСКОГО И ХАКАССКОГО НАРОДОВ

В последние годы проблема исследования ономастической лексики героических эпосов вызывает интерес у представителей разных областей науки. Формульные употребления имен персонажей широко распространены в эпосах тюрко-монгольских народов. В эпическом произведении ономастическая лексика, в частности антропонимика, – важный, неотъемлемый элемент стиля, так как выбор или создание имени всегда не случайны, а обусловлены творческим замыслом народа, сказителя.

Ядром именной формулы является собственное имя персонажа. Собственное имя является устойчивым элементом именной формулы на протяжении всего повествования. По внешней структуре собственное имя эпического персонажа подразделяется на одно-, двух- и трехкомпонентные. При этом большинство имен составляют двухкомпонентные имена (в хакасском эпосе «Ай Хуучин» [1] из 32 имен 24 – двухкомпонентные, в якутском олонхо «Кулун Куллустуур» большая часть имен персонажей однокомпонентны: из 47 имен – 40). В хакасском эпосе «Ай Хуучин» имена, которые связаны с культом неба, светил или звезд, относятся к древнейшему пласту. В состав двухкомпонентных имен включены астрологические обозначения – «кюн»-солнце и «ай»-луна, при этом слово «кюн» больше употребляется в именах мужских персонажей (Кюн Хан, Кюн Тёнгис), а слово «ай» – в женских (Ай Хуучин, Ай-Чарых-Хыс-Хан). Эти слова как бы разъединяют персонажей по половому признаку, исходя из соотнесения небесных объектов (солнце/луна, мужчина/женщина). Слово «ай» встречается один раз в составе имени божества алтайского эпоса (Ай Быркан). В якутском эпосе такое четкое разделение не встречается. Слово «кюн» в соединении

с другими именами употребляется для выражения почтения, используется как самый высший титул.

В хакасском эпосе также неоднократно встречается слово «алтын». Это слово по своей структуре близко якутскому слову «алтан», переводимое как «медь». Это слово в качестве компонента имени употребляется в одном женском и в двух мужских именах: Алтын Арыг – дочь Хан Миргена от первой жены; Алтын Теек – сын Хан Миргена от первой жены; Алтын Иргек – сын Хан Миргена от третьей жены. Как видно из приведенных примеров, слово «алтын» присутствует в именах детей главного героя эпоса, родового вождя. Исходя из этого, можно предположить, что слово «алтын», в некотором роде, показывает внешний облик (особая красота, подобны золотым фигуркам), а также отличительный признак (родовитые дети) от других персонажей данного эпоса. Таким образом, слово «алтын» у хакасов отождествляется с понятием красоты и родовитости. В якутском языке есть идентичное слово «алтан». Э.К. Пекарский перевел это слово как «медь», разделяя на два вида: «дьэс алтан – красная медь» и «юрюнг алтан – желтая медь» [3, с. 256]. В сочетании с именами существительными данное слово используется в значении имени прилагательного «золотой». Например, «алтан унуобум – золотые мои кости», «алтан түөстээх далбарайым – златогрудый птенчик», «көмүс алтан уйа – золотое гнездо».

В этом эпосе в составе имен персонажей обильно использованы термины небесных объектов «кюн» (солнце) и «ай» (луна). Слово «кюн» больше употребляется в именах мужских персонажей, а слово «ай» – в женских. Например, женские имена: Кюн Арыг – имя второй жены Хан Миргена; Ай Хуучин – имя главной героини; Ай-Чарых (Чарых Пурухан) – имя дочери Хан Миргена от второй жены; Ай-Чарых-Хыс-Хан – имя сестры Хан Миргена; мужские имена: Кюн Хан – имя отца второй жены Хан Миргена; Кюн Тёнгис Хан – имя брата второй жены Хан Миргена; Ай Тёнгис – имя воина первой жены Хан Миргена.

Семантика построения имен в бинарном противопоставлении солнце/луна является архаическим признаком. Издревле считается, что луна относится к женскому началу, а солнце – к мужскому. В якутском эпосе такое четкое разделение не представляется. Все персонажи *айы* в составе имени могут иметь слово «кун» /солнце/. Это объясняется тем, что племя *айы* относится к солнечному миру и все, кто там проживает, называют себя «детьми солнца». Но слово «*ый*» /луна/ в якутском эпосе употребляется только в именах женщин, как и в предыдущем эпосе, например, дочь Луны **Ый**балдьын удаганка [2].

В большинстве якутских олонхо краткое собственное имя встречается у всех персонажей. Собственные имена выдаются как особые приметы, выступают как их устойчивая, постоянная и неизменная характеристика. Каждое имя обозначает определенные, присущие одному персонажу качества. Анализируемый нами антропоматериал показывает, что собственные имена подразделяются по структуре на простые и сложные. В исследуемых текстах олонхо большая часть имен персонажей однокомпонентна. Только одна третья часть составляет двусоставные имена. Однокомпонентные собственные имена в олонхо образованы двумя способами: дефиниционным и корреляционным (суффиксальным). Личные имена, образованные путем дефиниции, в зависимости от мотивов выбора имени группируются на два типа. Первый тип имен

омонимичен названиям частей тела: *хоҥоруу* (*хоҥуруу*) – переносица, *охумал* (*окумал*) – плечо, *тоҥолох* – локоть, *мүлгүн* – плечо, *күөнчэ* (*күөн*) – грудь, *бытык* – борода, *маҕалай* – брюхо, живот, *кутурук* – хвост. Второй тип онимов связан с апеллятивами с положительной семантикой. Так, слово «*бахсыл*» омонимичен древнему титулу. Корреляционный способ образования характерен для имен, образованных от глагольных основ с помощью следующих суффиксов: -а, -бай, -гэй, -дээн, -ик, -лаа, -лаан, -лдьин, -һса, -тай, -ун, -чой, -чэ.

В олонхо составные имена немногочисленны и представляют собой словосочетания: Дьырыбына Дьырылыатта, Нэлбэр Ийэ, Кулун Куллустуур, Сорук Боллур, Үрүң Уолан, Үрүң Айыы, Күөгэл-Нусхал, Ардьамаан Дьардьамаан, Дьэгэ-Бааба [4, 5]. Компоненты составного имени грамматически и логически взаимосвязаны между собой и создают визуальный образ имяносителя. Так, постоянный эпитет «Үрүң» (белый) характеризует божество («*айыы*») и юношу («*уолан*») племени *айыы*, а имя тунгусского богатыря «Ардьамаан-Дьардьамаан» создает образ существа-скелета. Имя женщины *абаасы* Дьэгэ-Бааба аналогичен имени Бабы-Яги из русских сказок. Имя героини «Күөгэл-Нусхал» передается парным словосочетанием, описывающим плавность ее движений. Сложное имя богатырки «Дьырыбына Дьырылыатта», исходя из значений словосочетаний, создает образ миловидной девушки, у которой прекрасный мелодичный голосок, как у жаворонка.

Таким образом, анализ собственных имен персонажей якутского и хакасского эпосов показал, что в семантике имен можно найти аналогичные по содержанию слова-эпитеты. Эпические антропонимы на протяжении повествования остаются в основном неизменными и потому являются одной из наиболее устойчивых характеристик. Имя эпического персонажа представляет собой особый канон передачи его образа. Формульные именованья являются основным качеством и стилистическим средством воссоздания образа, места действия, воссоздания былых времен из истории каждого народа.

Литература

1. Ай Хуучин: Хакасский героический эпос // Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. – Новосибирск : Наука, 1997. – 479 с.
2. Кыыс Дэбилэйэ: Якутский героический эпос // Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. – Новосибирск : Наука, 1993. – 330 с.
3. Пекарский Э.К. Словарь якутского языка. – [б.м.]: АН СССР. – 1959. – Т. I. – С. 256.
4. Тимофеев-Теплоухов И.Г. Кулун Куллустуур. Якутское олонхо. – М. : Наука, 1985. – 608 с.
5. Ядрихинский П.П. Дьырыбына Дьырылыатта Девушка-богатырка: Якутское олонхо / Зап., послесл. и комм. П.Н. Дмитриева. – Якутск : Якут. кн. изд-во, 1981. – 200 с.

СТИЛИСТИКА ЭПИЧЕСКОГО ПЕНИЯ П.П. ЯДРИХИНСКОГО

Якуты – носители древнейшей Евразийской цивилизации, в особенности древнетюркских традиций, что наиболее ощутимо можно выявить в якутском героическом эпосе олонхо, объявленном ЮНЭСКО Шедевром устного и нематериального культурного наследия человечества. Яркий представитель эпических традиций народа саха П.П. Ядрихинский-Бэдьээлэ (1901-1979) из Намского улуса сказывал олонхо и пел напевы героев эпоса в центральной (приленской) стилистике пения, которую Э.Е. Алексеев назвал «тардан ыллыыр» ('поет, украшая каждый слог'). Записи олонхо П.П. Ядрихинского находятся в НВК «Саха» и Гарвардском университете (г. Кэмбридж, США). Имеются несколько нотных расшифровок его олонхо – это музыкальные фрагменты олонхо «Кюн Джеселлют богатырь» [1]. Фрагмент олонхо записал Э.Е. Алексеев в 1977 г. в г. Якутске. Нотация принадлежит Н.Н. Николаевой, а расшифровка текста – В.П. Еремееву. Из этого олонхо на ноты переложены «Песня Сорук Боллура», «Песня парня-вестника Нижнего мира Суор Чоскутанкы», «Плач девы Среднего мира Айыы Налырдан». Также расшифрованы 3 музыкальных фрагмента олонхо «Дева богатырка Джырыбына Джырылыатта». Запись фрагмента олонхо произведена в то же время, что и предыдущий музыкальный фрагмент, и расшифрована также Н.Н. Николаевой и В.П. Еремеевым. Из этого олонхо расшифрованы «Песня богатыря Тойон Джеллюса», «Песня шаманки Нижнего мира Уот Хобочой», «Песня коня».

Все герои положительной сферы у П.П. Ядрихинского поют высоким стилем якутского пения *дьиэрэтии ырыа*, открывающимся *тойуковым* зачином «Дьэ буо!». Данный зачин служит своеобразной голосовой настройкой исполнителя и одновременно призывает слушателей к вниманию. Иногда вместо зачинных слов «Дьэ буо!» и «Дьэ!» у него употребляются и другие возгласы, например, «Кёр субу!» ('посмотри вот это'). В «Песне богатыря Тойон Джеллюса» из олонхо «Дева-богатырь Джырыбына Джырылыатта» в исполнении П.П. Ядрихинского начальный сегмент данного зачина характеризуется восходящей интонацией, в которой интервальное соотношение между тонами представляет собой б.2 в мелодии финального сегмента первого распева слова *кёр*, характеризуемого нисходящим ходом к нижнему опорному тону *h-a* малой октавы. Дальнейшее развитие музыкального материала зачина «Кёр субу!» влияет на фонетическую структуру вербального ряда, в котором при вокализованном распеве происходит видоизменение гласной в слове *субу*: узкая краткая гласная заднего ряда у слога *-бу* преобразуется в дифтонг *уо* согласно закону гармонии гласных в якутском языке. Существуют зачины, служащие маркером того или иного персонажа олонхо. В частности, такими маркерами обладают звукоподражания плачу у женских персонажей. Так, «Плач девы Среднего мира Айыы Налырдан» из олонхо П.П. Ядрихинского «Кюн Джеселлют богатырь» (приленский стиль пения) открывается зачинными словами «*Ыыйбыан! Ууй-ууйбуон!*», представленными вокализованными распевами, характерными для вступительных разделов песен стиля *дьиэрэтии ырыа*. Этот зачин образно характеризует персонаж и одновременно является импульсом к дальнейшему развертыванию напева. В олонхо П.П. Ядрихинского также обязательным компонен-

том является присутствие нарративных звукоподражаний при показе образов животных. В олонхо «Дева-богатырь Джырыбына Джырылыатта» песня коня открывается символическим звукоподражанием *аньахтарбын*. Это восклицание представляет собой вариант символической имитации ржания коня.

Ладозвукорядная структура напевов олонхо в исполнении П.П. Ядрихинского имеет разнообразные свойства. Так, развитие ладозвукорядного процесса высотно-транспонирующего типа наблюдается в песнях Сорук Боллура из олонхо «Кюн Джеселлют богатырь», изложенных типом пения *дэгэрэн ырыа*, звукоряд с *fis-h-cis¹-dis¹-e¹* через *fis-as-h-cis¹-dis¹* и их микроальтерационные изменения преобразуются в *g-c-d-e* к концу песни при неизменности основной интервальной структуры звукоряда песни, охватывающей амбитус кварты и примыкающий к нему большесекундовый ряд. Стабильные звукоряды являются основой ладозвукорядной системы в таких напевах стиля *дьиэрэтии ырыа*, как «Плач девы Среднего мира Айыы Налырдан» из олонхо П.П. Ядрихинского «Кюн Джеселлют богатырь», «Песня богатыря Тойон Джеллюса» из олонхо «Дева-богатырь Джырыбына Джырылыатта» того же исполнителя, структура которых основана на бесполутоновом трихорде в амбитусе б.3.

Мелодика напевов в исполнении П.П. Ядрихинского характеризуется секундово-терцовыми оборотами в стиле *дьиэрэтии ырыа*. Квартовая интонация встречается в начальном сегменте шестой строки «Песни богатыря Тойон Джеллюса» из олонхо «Дева-богатырь Джырыбына Джырылыатта» в манере *дьиэрэтии ырыа*. Стиль пения *кутуруу* в «Песне шаманки Нижнего мира Уот Хобочой» из олонхо «Дева-богатырь Джырыбына Джырылыатта», особенно начальная и конечная интонации мелопериода, имеют вид *Треppenmelodik*, характеризующийся глиссандирующими возгласными интонациями. Здесь восходящий большесекундовый интонационный ход с остинатным тоном *d* сменяется нисходящим глиссандирующим большесекстовым интервалом. Такой тип представлен и в напевах Суор Чоскутанки из олонхо «Кюн Джеселлют богатырь».

Основой напевов стиля *дьиэрэтии ырыа* являются гортанные призвуки – *кылысахы*. Они у П.П. Ядрихинского бывают разнообразных видов и типов. Так, *кылысах* нисходящего типа, который берется и воспринимается как форшлаг и практически не звучит вместе с основным тоном обнаруживается в «Песне Тойон Джеллюса» из олонхо П.П. Ядрихинского «Дева-богатырь Джырыбына Джырылыатта». «Песня богатыря Тойон Джеллюса» из олонхо «Дева-богатырь Джырыбына Джырылыатта» (нотный пример № 53) также богато орнаментирована. В интонации *кёр субу* слог *су-* в слове *субу* вокализованный распев представлен долгой длительностью на ровной пульсации восьмыми. Первый звук имеет *кылысах* в виде форшлага, а при повторении после форшлага появляется флажолетный призвук к основному тону на расстоянии квинты. Данный вид *кылысахы* сохраняется при дальнейшем повторении основного тона: *уо-* в слове *уотум* ('огня'), *и-*, *-ччи-*, *-тэ* с добавлением сонанта *нг* в слове *иччитэ* ('духа') во второй строке; *чуо-* в слове *чуобур* ('чубарый'), *то-* и *-йон* в слове *тойон* ('господин') в третьей строке; *то-* в слове *толбон* ('блестящий') в четвертой строке; *кы-* в слове *кыһыл* ('красный'), *ты-*, *-һы-* в слове *тыһымат* ('не трещи') в пятой строке; *-ри-* в слове *Тэмизрийэ* (одно из названий духа-огня) в шестой строке; *то-* и *-йон* в слове *тойон*, *-кэ-* и *-йизм* в слове *эхэкэйизм* ('дедулечка') в седьмой строке. Кроме того,

такой же флажолетный призвук с предваряющим форшлагом обнаруживается в слове *кюэх* ('голубой') в четвертой строке.

Таким образом, у данного исполнителя закономерно появление *кылысаха*-флажолета, предваряемого форшлагом, в первом или последнем слогах слова с гласной *о*. Он фигурирует достаточно часто, представляя собой в напеве практически постоянно встречающееся тембровое сопровождение, и поэтому может быть исполнен в первом и последнем слогах практически в любом слове, независимо от его звуковой структуры. Выбор момента исполнения такого призвука зависит от самого олонхосута.

Одним из основных выразительных средств в напевах стиля *дыизрэтии ырыа*обладают распевы, которые бывают краткими (чаще из двух восьмых), вокализованными (протяженными) и каденционными (завершающими строку). Особенности кратких распевов центральной стилистики заключаются в их метроритмическом и звуковысотном разнообразии. Так, в «Песне богатыря Тойон Джеллюса» из олонхо П.П. Ядрихинского «Дева-богатырь Джырыбына Джырылыатта» традиционный тип распевов двумя восьмыми на одном звуковысотном уровне, перемежающихся *кылысахом*, встречается 8 раз из 17. Остальные представлены распевами, отличающимися ритмическим разнообразием с нисходящими большесекундовыми и большетерцовыми интонациями без мелизматических украшений. В песне коня из того же олонхо преобладают распевы триолями в виде восьмых в самых разнообразных звуковысотных комбинациях с преобладанием большетерцовых и большесекундовых мелодических ходов. В «Плаче девы Среднего мира Айыы Налырдан» из олонхо «Кюн Джеселлют богатырь» доминируют традиционные краткие распевы в виде двух восьмых, – двух восьмых, перемежающихся *кылысахом*, и четвертью, также предваряющейся *кылысахом*. Мелодический рисунок распевов характеризуют большетерцовые и большесекундовые, по преимуществу нисходящие интонации.

Большая степень протяженности вокализованных распевов и более частое применение их в пении свойственны исполнителям центральной (приленской) стилистики исполнения, к которому принадлежит П.П. Ядрихинский. Для него характерно использование вокализованных распевов не только во вступительных и каденционных разделах песен стиля *дыизрэтии ырыа*, но и внутри мелостроки. Так, в «Песне Тойон Джеллюса» из олонхо П.П. Ядрихинского «Дева-богатырь Джырыбына Джырылыатта» все три слога первой строки распеты. Из них предпоследний слог распет десятизвучным распевом, а последний – одиннадцатизвучным. Предпоследний слог второй строки распет шестизвучным распевом, предпоследний слог третьей – четырехзвучным распевом, последний слог четвертой строки – шестизвучным, начальный слог седьмой строки – четырехзвучным и последний слог этой же строки распет десятизвучным распевом. Мелодически все распевы отличаются разнообразием. В распевах каденционного типа у П.П. Ядрихинского наблюдается мелодическое развитие. Например, в «Песне Тойон Джеллюса» из олонхо П.П.Ядрихинского «Дева-богатырь Джырыбына Джырылыатта» только предпоследний слог первой строки распет ровными восьмыми на одном звуковысотном уровне. Остальные каденционные распевы характеризуются более разнообразным мелодическим рисунком, который не повторяется.

Интересным моментов является то, что под влиянием мелодически развитого пения в песенных фрагментах, исполненных П.П. Ядрихинским, при пении происходит изме-

нение структуры стиха. Так, в «Плаче девы Среднего Мира Айыы Налырдан» из олонхо «Кюн Джеселлют богатырь» совершаются различного рода огласовки: в третьей строке пятисложник преобразуется в напеве в шестисложник, то есть с 5(2+3) на 6(2+4) за счет огласовки слова *уөскээбит* ('зародиться'); в четвертой строке десятисложник формируется благодаря двукратной огласовке узким кратким гласным *и* и добавлению слога *-бии-* к слову *сирбиттэн* ('из земли'); поэтому структура стиха в напеве видоизменяется с 7(4+3) на 10(4+3+3); в пятой строке девятисложник в напеве вместо семисложника появляется за счет огласовок широким кратким гласным *о* и узким кратким гласным *ы*; в шестой строке встречаются огласовки широкими краткими гласными *о* в слове *хотун* ('госпожа'), *ё* в слове *кюбэй* ('достопочтенная') дифтонгизируя краткие гласные, благодаря чему слова при пении приобретают вид *хоту(о)н* и *кюё)бэй*. Кроме того, подвергается огласовке при распеве узкая краткая гласная *и*. Кроме того, в данной песне также встречаются огласовки в распеве при сохранении стиховой структуры без изменений. Таким образом, для данного песенного фрагмента характерно частое использование различного рода огласовок, что, видимо, связано с жанром плача. Но можно предположить также, что здесь имеет место исполнительская манера П.П. Ядрихинского. В его же исполнении в «Песне богатыря Тойон Джеллюса» из олонхо «Дева-богатырь Джырыбына Джырылыатта» в первой строке происходит огласовка слова *субу* ('вот это') дифтонгом *уо*, за счет чего строка преобразуется с 3(1+2) на 4(1+3).

В метроритмическом отношении в проанализированных напевах олонхо П.П. Ядрихинского преобладает хореическая ритмика. Разнообразием отличается ритмика распевов. Например, в «Песне богатыря Тойон Джеллюса» из олонхо «Дева богатырь Джырыбына Джырылыатта» обнаруживаются следующие ритмические соотношения: два раза распевами двумя восьмыми и по одному разу – триолями восьмыми, триолями шестнадцатыми, а также ритмами ! ! , ! ! и ! ! , которые, вполне возможно, являются вариантами распева двумя восьмыми. В «Песне богатырского коня» преобладает ямбическая ритмика, подготовленная зачином в синкопированном ритме]] в размере 4/4 практически на одном звуковысотном уровне.

Таким образом, в эпическом пении П.П. Ядрихинского представлены наиболее яркие черты центральной (приленской) манеры пения с его мастерским владением всем разнообразием канонизированного мелоса олонхо. В его исполнении олонхо представлено наиболее полно. Это своеобразная традиция якутского народного песенного творчества.

Литература

1. Алексеев Э., Николаева Н. Образцы якутского песенного фольклора. – Якутск, 1981. – 100 с.



СТРУКТУРА ОРНАМЕНТАЛЬНЫХ УЗОРОВ В ЭПИЧЕСКИХ СТИХАХ ОЛОНХО

(ВЫСТУПЛЕНИЕ НА КРУГЛОМ СТОЛЕ

«ПЕРЕВОД ШЕДЕВРОВ ЮНЕСКО НА ЯЗЫКИ НАРОДОВ МИРА»)

Признание ЮНЕСКО в 2005 г. эпоса олонхо одним из шедевров устного нематериального культурного наследия человечества обязывает исследователей и переводчиков ещё раз тщательно продумать *принципы художественного перевода олонхо*, в частности, максимально бережное отношение к специфическим особенностям его поэтики, идущей от древних тюркских корней.

Общеизвестно, что исследователи языка олонхо всех поколений, такие как П.А. Слепцов, Г.М. Васильев, Г.У. Эргис, Н.Н. Тобуроков, М.Н. Дьячковская, Н.Е. Петров и др. едины во мнении, что это – поэтическое произведение, в котором представлена вся инструментовка тюркского стихосложения; что первичными его стихобразующими элементами являются *аллитерационно-ассонантные созвучия*, вторичным – *семантико-синтаксический параллелизм*.

При этом имеется в виду не простое наличие этих элементов, а их *определённая поэтическая организация*, образующая ритмико-семантические структуры в виде «орнаментальных» стихов олонхо. «Важным отличием письменного эпического текста является усиление в нём *орнаментальной, эстетической функции*», – отмечает С.С. Макаров [1, с. 85-88].

В нашей статье представлен анализ структуры таких «орнаментов» на примерах наиболее употребительных формул из двуязычного издания с нумерацией строк (в статье это указано в скобках) олонхо П.П. Ядрихинского-Бэдьээлэ «Девушка-богатырь Дьырыбына Дьырылыатта», выполненном в 2008/2009 уч. г. силами студентов и преподавателей на кафедре стилистики якутского языка и перевода СВФУ и изданном в 2011 г. вновь созданным НИИ «Олонхо» [3].

Обязательные атрибуты «орнаментов» в олонхо в первом приближении – это а) *соотносительное количество* строк в синтагмах и синтагм в типических местах; синтаксических параллелизмах, тирадах; б) вертикальные и горизонтальные *созвучия* строк, конечные рифмы, т.е. всё то, что в совокупности создаёт величие и очарование олонхо и доставляет слушателям эстетическое наслаждение [2].

Первый структурный тип – *формула из одной строки*, которая может повторяться в произвольном количестве от 2 до 10 и более раз. Например, номера строк (*стк.*) в тексте – 32-42, 65-79; 242-252, 385-392 и т.д.

Второй тип – *ритмико-семантический параллелизм*, большей частью это повтор *двух строк*, как правило, с одинаковым количеством слов в созвучной, одинаковой форме. Например, традиционное начало олонхо, которое повторяется 2-3 раза – 2 стк. 3 раза: 1-2, 3-4, 5-6; талантливый сказитель может довести повтор до 6 раз. Это самый распространённый структурный элемент олонхо, буквально рассыпанный в великом множестве по всему тексту. Многие из них превратились в поговорки и пословицы, часто употребляются в повседневной речи.

Ритмико-семантический параллелизм может состоять из 3-4, даже 5-6 стк. и повторяться несколько раз в зависимости от наличия синонимов (Е.И. Убрятова). Например, *3 стк. 4 раза*: 21-23, 24-26, 27-29, 30-32; *4 стк. 2 раза*: 56-59, 60-63; *по 5 стк. 3 раза*: 148-152, 153-157, 158-162; есть описание домашнего скота хозяев *6 раз по 2 стк.*: 826-838 и т.д.

Третий тип формул олонхо – **параллелизм тематической тирады**, т.е. более или менее законченного смыслового отрывка текста.

На страницах 18 и 20 имеется пятикратный повтор тирады из 5 стк. в описании мирового дерева **Аал Кудук Мас** – его листьев, хвои, шишек, истекающего из него жёлтого и белого блага (стк. 147-178).

Далее на с. 22 находятся две тирады в 10 и 9 стк., в которых описываются пернатые (стк. 195-205) и четвероногие (стк. 206-213), благоденствующие на лоне этого животного дерева.

Пример *трёхкратного повтора тирады* из 6 стк. встречается в описании жилища саха: *зимник-кыстык* 771-776; *осеннее временное жильё-отор* 777-782; *летник-сайылык* 783-788; в описании *коновязи-сэргэ* во дворе: для почтенных гостей 799-806, для человека средней руки 807-812, для простолюдина 813-819 и т.п.

Четырёхкратный повтор обычно связан со сторонами света, временами года и суток: весна-лето-осень-зима; утро-день-вечер-ночь. Например, описание *леса* со стороны восточной 618-632 стк.; с южной 637-646; с западной 657-670; с северной 679-689; описание *окон жилища* со стороны восточной: 935-947, с южной: 948-958; с западной: 959-973; с северной: 974-982.

Количество строк в тираде зависит, в основном, от лексического запаса автора, однако, сказитель считал себя обязанным придерживаться традиционных схем представления картины без каких-либо купюр.

Четвёртый тип формулы олонхо – **композиционный параллелизм** – выделен эпосоведом И.В. Пуховым [1]. Это имеющие соотносительное содержание и идентичную языковую структуру крупные отрезки, расположенные *через несколько страниц*.

В тексте олонхо «Девушка-богатырь Дьырыбына Дьырылыатта» в описании мирового дерева **Аал Кудук Мас** имеются соотносительные по смыслу и построенные на антонимах отрывки, которые можно считать композиционным параллелизмом.

Первый отрывок на с. 22-26: со стк. 220 «*Бээрэ, добоор, / Маннык улуу мас / Үөһээ үрүт салаата / Ханна тийэн далаһалаан...*» кончая стк. 290 «*Таннары намылһан үүммүт эбит*»; второй на с. 32-34: со стк. 396 «*Бээрэ, добоор, / Маннык баараҕай мас / Аллараа таһаата / Хайдах быһыылаах...*» кончая стк. 420 «*Өйдүү түһэн өрүһүммүт эбит*». Отрывки посвящены рассказам а) о покровителе обожаемого народом саха конного скота **Кулан Дьөһөгөй Айыы** – с. 26-32 (стк. 293-396); б) о хозяине рогатого скота **Дьөсхөл Тойон** – с. 34-40 (стк. 457-553).

Таковы вкратце возможности языка саха, языка эпоса-олонхо – **великого памятника древней культуры бесписьменного народа** не только по своему героическому содержанию и богатейшему, красочному языку, но и по **уникальной поэтической организации стиха** (кстати, из **8220 строк** названного текста примеры подобраны только из первых 1000 строк). В то же время этот аспект олонхо в научной литературе

упоминается в общем плане, конкретно ещё не расписан в деталях и потому почти не находит отражения в переводах на другие языки.

Наконец, хотелось бы обратить внимание ещё на два момента:

1) содержание вступительной части олонхо – весьма богатый описательный материал для реализации всех поэтических возможностей языка саха, для наиболее полного представления его *красоты и богатства*, а также основных особенностей и механизмов «составления» олонхо, т.е. для понимания секретов магии эпического стиха;

2) говоря об орнаментальности языка олонхо, нельзя забывать, что речь идёт о творчестве неграмотного сказителя, без письменной фиксации создающего аналог отрывков объёмом до сотни строк, иначе говоря, о древних олонхосутах *с высоко развитым врождённым чувством ритма*, благодаря которому они могли изустно творить такие шедевры.

Литература

1. Макаров С.С. Устные и письменные традиции (К типологии эпического текста) // Фольклор и литература народов Сибири: традиции и инновации : матер. Всерос. науч.-практ. конф. (г. Якутск, 24-25.11.2008). – С. 86-88.
2. Петрова Т.И. Типология перевода якутского эпоса олонхо на русский язык. – Якутск, 2010. – 132 с.
3. П.П. Ядрихинский-Бэдьээлэ. Девушка-богатырь Дьырыбына Дьырылыатта. На якут. и русск. языках. СВФУ НИИО ИЯиКНСВ РФ. – Якутск : Сайдам, 2011. – 448 с.

Е.С. Куприянова

СЕМАНТИКА ЭПИТЕТОВ ТИМИР И КОМУС В ОЛОНХО «СТРОИТИВЫЙ КУЛУН КУЛУСТУУР»

По решению ЮНЕСКО якутский эпос объявлен шедевром устного нематериального наследия человечества. Олонхо вобрал в себя сложную тропеическую систему, отражающую национальное своеобразие и специфику культуры народа саха. Система тропов в якутском эпосе – многовековое наследие, носящее в себе многослойную информацию об образе жизни, мировоззрении, психологии древних якутов. Экспрессивность тропов достигается разными средствами. Часто в качестве определяемых объектов используются птицы и животные.

В мировоззрении и сакральных сторонах жизнедеятельности всех народов роль животных удивительно многогранна. Это и тотемизм, и промысловый, и природно-хозяйственный культы, магия и связанные с нею обряды, приписывающие разным представителям фауны «сверхъестественные» свойства и особую связь с человеком. Зооморфные образы входят в представления о пространстве и времени, пронизывают обрядовую, изобразительную и вербальную системы; отражаются в номенклатуре физических, эмоциональных, интеллектуальных и прочих свойств людей, в этнонимии [1]. Одно это перечисление свидетельствует о важности выявления и исследования якут-

ских народных представлений о животном мире, которые мало изучены отечественной и зарубежной наукой. Образующие особый фрагмент традиционного мировоззрения якутов, эти представления позволяют существенно продвинуться в изучении поэтики олонхо, осмыслить так называемый «зоологический код» якутской культуры.

Часто в эпических формулах используются орноморфные и зооморфные символы, являющиеся классификаторами пространственных направлений, времен года, гендерных различий, а также способом объяснения природы человека и социальных отношений. <...> Они сохраняют наглядный образ и вместе с тем несут значительный объем информации, выполняя смыслообразующую функцию [2, с. 82].

Между тем в якутской фольклористике эта тема мало изучена. Народные представления о мире фауны образуют особый фрагмент традиционного мировоззрения якутов и позволяют осмыслить так называемый зоологический код культуры саха.

Цель нашей работы – исследование семантики эпитетов *тимир* ‘железный’ и *көмүс* ‘серебряный’ в описании птиц в эпосе «Строптивый Кулун Куллустуур».

В олонхо детализация описания и повествования как художественный прием превращена в основу творческого метода сказителей. Приведем описание фантастической птицы, в которую превратился разъяренный Кулун Куллустуур, преследующий Кюн Толомон Нюргустай [3; 127, 396]:

*Бу кыылы одуулаан
Дьүһүннээн көрдөххө –
Алаас сыһыы быһаҕаһын саҕа
Тимир тирбии кынаттаах эбит,
Саабылалаах батыйалары
Таннары саайталаабыт курдук
Тимир хотобойдордоох эбит,
Түгэх туос саҕа
Тимир сатара кутуруктаах эбит,
Уон харалаабыт хотууру
Хардарыта туппут курдук
Тимир лэгийэ тынҕырахтаах,
Луом тимири туруору туппут курдук
Ньургун тимир дьойуо тумустаах,
Чаан олгууй курдук бастаах,
[Икки] алтан солууру
Умсары уурбут курдук
Алтан тиэрбэс харахтаах,
Ус хос тимир чыллырыыт түүлээх.
<...>.*

Если внимательно рассмотреть эту птицу-[орла]
Оказывается, у нее железные ребристые крылья
Величиною с половину елани-долины;
Железные перья,
Словно большие пальмы,
Повернутые острием книзу;

Железный растопыренный хвост
Величиною с нижний круг берестяной урасы;
Железные загнутые когти,
Как десять закаленных кос-горбуш,
[Сложенных] концами в разные стороны;
Мощный железный клюв,
Как лом, поставленный стоймя;
Голова, как огромный котел;
Блестящие круглые глаза,
Как два опрокинутых медных котла;
Тройные чешуйчатые перья из железа.

Герой превратился в грозную птицу, чтобы одолеть Кюн Толомон Нюргустай. «Искусством оборотничества владеют все персонажи олонхо, которые ведут борьбу со своими противниками. Этот мифологический мотив придает особую яркость и остроту описанию поединков», – пишет известный исследователь олонхо Н.В. Емельянов [4, с. 145]. Слово «кыыл» иногда используется как эвфемизм. В табуированной речи так называют орла. По мнению А.Е. Захаровой, «в этих сильных, быстрых, зорких, хищных птиц превращаются только богатыри, богатырки и удаганки айыы. Отрицательные персонажи в них не превращаются» [5, с. 162]. Известно, что орел почитался якутами как тотемная птица. Однако в описании фантастической птицы сказитель как бы нарочито акцентирует внимание на уродливых чертах: «голова, как огромный котел», «глаза, как два опрокинутых медных котла» и т.д.

Сказительский талант проявился в умелом сочетании таких тропов, как сравнение, гипербола, эпитеты. Детализация заключается в последовательной характеристике и перечне частей тела исполинской птицы с целью показать, в какое страшное чудовище обратился герой, как трудно будет героине бороться с ним дальше (появление птицы описывается перед боем Кулун Куллустуура с Кюн Толомон Нюргустай). Для этого многократно повторяется эпитет «железный». У птицы все железное: и клюв, и когти, и хвост, и крылья, и даже перья. Умело используется гипербола:

1. Железные ребристые крылья
Величиной с половину елани-долины;
2. Железный растопыренный хвост
Величиною с нижний круг берестяной урасы.

Характерно, что гипербола создается сравнением или эпитетом или сравнением и эпитетом вместе. Нередко получается своеобразный изобразительный комплекс: эпитет – сравнение – гипербола [3, с. 574].

В олонхо многократный повтор однословного эпитета усиливает общее значение выражения. Сказитель использует для этой цели синонимы: объект *кыыл* ‘зверь’, ‘дикая птица’ определяется эпитетами *тимир* ‘железный’ и *алтан* ‘медный’. Повтор синонимичных конструкций способствует глубокому раскрытию образа фантастической птицы, указывая на ее демоническую природу. Смыслоразличительными средствами в описании необычного существа выступают эпитеты *тимир* ‘железный’ и *алтан* ‘медный’, семантически противопоставленный *кэмус* ‘серебру’ / ‘золоту’, который является положительной характеристикой пространства айыы [6, с. 83]. Железо вбирает

в себя всю отрицательную семантику Нижнего мира (в Нижнем мире все железное: и дом, и коровы, и деревья и т.д.). В мире небожителей айыы все наоборот. Волшебную птицу-вестницу, прилетающую на желтом облаке из Верхнего мира, олонхосут описывает, используя многократный повтор эпитета көмүс ‘серебряный’ [3; 18, 295]:

Кутуу көмүс куолайдаах,
Тардыы көмүс дабыдаллаах,
Эрийии көмүс эттээх,
Хатыы көмүс харахтаах,
Тутуу көмүс тумустаах,
Кытаран көстөр
Кыһыл көмүс чыычаах
Таннары дьырыкынаан түһэр,
<...>.

И с неба, трепыхаясь, стала спускаться
Птичка золотая
С красным отблеском.
Из литого золота гортань у нее,
Из кованого золота кости предплечья,
Из витого золота тело,
Из каленого золота глаза,
Из листового золота клюв.

Жилища небожителей айыы описываются как золотые серебряные здания, лучистые, светящиеся, а иногда и плавно шатающиеся («хамныы турар») [3; 47,]:

Төгүрүмгэтэ түөрт уон
Көстөөбүнэн төгүрүйбүт
Кыһыл көмүс олбуор
Кылбаһыйан олорор эбит.
<...>

Түөрт уон хос кыһыл көмүс дьиэ
Кылбаһыйан олорор эбит;
<...>.

Оказывается, стоит там, сверкая, золотая ограда,
Протянувшаяся на сорок верст;
<...>
Оказывается, стоит там
Блистая, золотой дом с сорока комнатами.

Таким образом, глубинный уровень описания птиц связан не только с мифологической символикой объектов, но и с семантикой эпитетов *тимир* и *көмүс* в якутской культуре. В этом проявляется семиотический механизм хранения и передачи информации в условиях бесписьменного общества.

Литература

1. *Винокурова И.Ю.* Животные в традиционном мировоззрении веписов (опыт реконструкции) : автореф. дис.... д.и.н. [электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.kunstkamera.ru/files/doc/vinokurova autoreferat.doc>

2. *Габышева Л.Л.* Фольклорный текст: семиотические механизмы устной памяти. – Новосибирск : Наука, 2009. – 143 с.
3. Строптивый Кулун Куллустуур : Якутское олонхо. – М. : Наука, 1985. – 608 с.
4. *Емельянов Н.В.* Сюжеты ранних типов якутских олонхо. – М. : Изд-во «Наука», 1983. – 248 с.
5. *Захарова А.Е.* Архаическая ритуально-обрядовая символика народа саха (по материалам олонхо). – Новосибирск : Наука, 2004. – 312 с.
6. *Семенова Л.Н.* Эпический мир олонхо: Пространственная организация и сюжетика. – СПб. : Петербургское Востоковедение, 2006. – 232 с.

А.В. Мигалкин

О ЯКУТСКО-РУССКОМ СЛОВАРЕ П.Ф. ПОРЯДИНА

Прокопий Филиппович Порядин родом из Морукского наслега Мегинского улуса.

Прокопий Филиппович стал автором первого и не только, а первого **словообразовательного** якутско-русского словаря, состоящего по нашим подсчетам (около семи тысяч семьсот из (7691) заглавных слов¹, некоторые из которых образуют еще новые слова (до сих пор было принято считать, что в словаре Порядина 7051 заглавное слово²).

Апреля 22 дня 1877 г. 39-летний П.Ф. Порядин представил миру свой, один из первых словообразовательных тюркских словарей, шагнул из Стольного града Санкт-Петербург к нам во веки вечные, пока будет слышна саха речь.

“Господину Председательствующему в Этнографическом Отделе Императорского Русского Географического Общества Леониду Николаевичу.

Сего имею честь почтительнейше представить Вам в подлиннике составленный мною краткий научно-практический якутско-русский словарь в собственность вверенного Вам отдела; с которого по отпечатании я пожелал бы получить отдельным оттиском 1200 экземпляров; потребный на это расход, как-то на бумагу, оттиск и брошюровку, по получении подробного счета имею представить деньги из Якутска по первому требованию.

При печатании словаря корректуру будет держать студент медико-хирургической Академии Егор Николаевич Слепцов³ и якут Иннокентий Трофимов.

¹ Архив РГО. Разд. 64. Оп. 1. Д. 35.

² Пекарский Э.К. Словарь якутского языка. 3 изд. – СПб., 2008. С. ХLI.

³ Слепцов Егор Николаевич, уроженец Сатинского наслега Хангаласского улуса. Выпускник Якутской прогимназии, Иркутской гимназии. Работал писарем в Западно-Хангаласском улусе. В 1876 г. поступил в Санкт-Петербургскую военно-медицинскую академию. «1876 г. 15 августа в Царском селе государь Император Александр II изволил принять представителей инородческого населения Восточной Сибири: бурятов (...) и якутов Петра Бобносова и Егора Слепцова. Означенные инородцы прибыли в Петербург на международный конгресс ориенталистов (20 августа – 1 сентября 1876 г.)». Якутия 1632-1917. Хроника. Факты. События. (Сост. А.А. Калашников). – Якутск, 2002. – с. 235.

Если словарь мой не будет печататься отделом, то давая мне о том знать, передать чиновнику Алексею Матвеевичу Пасельцару, проживающему на Выборгской стороне, по Финляндскому проспекту, дом №8, для отсылки ко мне.

Затем ныне вступая в члены-сотрудники Этнографического Отделения Общества и желая заниматься самостоятельно в Якутской области этнографическими, антропологическими и статистическими исследованиями края и его народов, согласно издаваемыми Обществом программами равным образом прошу сделать Якутскому, как гражданскому, так и духовному начальствам о возможном со стороны их содействии в трудах моих, и исполнение законных моих требований, каковые если с моей стороны будут встречаться.

Отставной старший фельдшер
Прокопий Филиппович Порядин

Выезжая ныне из С.Петербурга буду иметь жительство в областном городе Якутске.

Апрель 22 дня 1877 г. С.Петербург¹”

Судя по аккуратному, каллиграфическому почерку и стилю письма, Прокопий Филиппович был обстоятельным и рассудительным, толковым человеком. Одно то, что принципом издания своего словаря сделал “слово-гнездо” выдает в нем неординарную личность.

Обращая внимание на последний абзац письма Порядина и на последний абзац из Предисловия к своему словарю: “Г.г. читателей имею честь почтительнейше просить свои критические заметки, коим, если сей мой ничтожный труд удостоится, припечатывать в официальные газеты или препровождать ко мне в областной город Якутск автору сего словаря, ибо я вскорости по издании сего краткого словаря приступлю к составлению такого полного Якутско-русского и Русско-якутского, с прибавлением вместо хрестоматии с русским переводом из Якутских писем, сказок и прочих²” – приходишь к мысли о возможном продолжении Порядиным научной, исследовательской работы.

Ведь по венам его текли дедовская и отцовская кровь, которая требовала правду и справедливость на этой срединной земле*.

Наверное, два года отлично обучаясь в отцовской школе³, затем заканчивая фельдшерскую школу в г. Казань (по другим данным в г. Иркутске)⁴, Филипп Прокопьевич понял, что правду и справедливость лучше не искать в единичных судебных делах и в судебных инстанциях, а прежде всего в просвещении своего народа. Сила придет через знание, а знание родному народу придет через овладение могучим русским языком – вот главная мысль, которую он написал в своем предисловии к словарю. По сути Порядин есть первый человек в Якутии, который во весь голос поставил вопрос русского языка в Якутии, его изучения и овладения им.

* * *

¹ Архив РГО. Разд. 64. Оп. 1.

² Архив РГО. Там же. По нумерации Порядина, с. 11.

*Дед Порядина П.Ф. – Степан Порядин был известным защитником прав и интересов народа. Отец – Филипп Порядин был знатоком якутского языка, фольклора и олонхосутом.

³ Сосин И.М. Там же. С. 11.

⁴ Пекарский Э.К. Там же. С. XL-XLI. Г.В. Попов. Первые интеллигенты. Мегино-Кангаласский улус. – Якутск, 2001. – С. 79, 80.

В марте месяце 1877 г. Прокопий Филиппович заканчивает “Предисловие”¹ к своему словарю. В семи страницах он кратко и емко обосновал нужность и необходимость якутско-русского словаря.

Понимая роль якутского языка как межрегионального и межнационального, он дает анализ сложившейся языковой ситуации в регионе.

Вот что он пишет:

“Якуты, населяющие Якутскую область как по численности своей, так и по способностям своим составляют между всеми прочими инородцами этой страны первенствующий народ, и язык якутов между всеми племенами преобладающий и общий, так что якутским языком говорит и тунгус, и ламут, и юкагир, и чуванец, “чукча” даже сам русский; в особенности говорит языком всегда свободнее и охотнее чем на родном своем языке.

Дети русских в особенности Якутской области даже в городах и селах сперва выучиваются говорить по якутски, а потом уже кое-как при возрасте лепетать по русски; многие из живущих в улусах между якутами русские и совсем не знают своего родного языка”.

Тут он делает ссылку: “Более подробно о всеобщем преобладании Якутского языка между всеми прочими племенами и в особенности русскими Якутской области и соседних местностей пишут: Ник. Щукин в поездке своей в Якутский край 1844 года. Протоиерей Дмитрий Хитров (ныне Преосвящ. Якутский и Виллюйский) в предисловии Якутской грамматики 1858 года и прочие писатели Якутского края”.

Далее Прокопий Филиппович переходит к географии распространения якутского языка: “Якутский язык, кроме преобладания его в якутской области, распространился даже и на Приморскую область и до некоторых частей Иркутской и Енисейской губерний, так-что его можно встретить по всем почти левым притокам реки Амура до устья ее, оттоле по западному берегу Восточного Океана до Камчатского полуострова; далее по юго-западному населению Оленьей Чукотской земли до реки Колымы, и по всему населенному берегу Северного Ледовитого Океана от Колымы включительно до устья реки Енисея и вверх по этой реке до Туруханска между тунгусами и происходящими от них особых родов, так называемых: долганцами, анабарцами и оленеками. Якуты Киренского округа Иркутской губернии распространили свой язык между русскими крестьянами своего округа по Лене, Илге и почти до реки Ангары и тунгусами бродячими между этих рек”.

Обрисовывая языковую ситуацию в Якутской области, отмечая однобокость, как никто глубоко понимая проблему русского языка, овладения двуязычием в рамках единого российского государства, Прокопий Филиппович впервые поднял вопрос изучения русского языка для широкого вхождения в мир знаний и в геополитическое пространство российской империи.

В Якутской области: “(...) грамотность и распространение русского языка как между всеми инородными племенами, так и между самими русскими Якутского края и соседних местностей по сие время еще весьма плохо развиваются, как за недостатком народных и прочих учебных заведений, так равно и по малонаселенности образованной русской нации”.

¹ Архив РГО, там же. По нумерации Порядина. С. 5-11.

5 июня 1852 г. Святитель Иннокентий подал “Записку о разных предметах, касающихся Церкви и притчов по Якутской области” на имя генерал-губернатора Восточной Сибири графа Н.Н. Муравьева-Амурского, где он пишет: “Двухвековой опыт показал, что якуты, несмотря на то, что в самих их улусных управлениях дела проводятся на русском языке, и довольно многие читают сами русские молитвы и прочее, при настоящем положении обстоятельств никогда не переменят своего природного языка на русский, как это сделали камчадалы и юагиры; напротив того, захавшие к ним русские волей-неволей принимают их язык”¹.

Прокопий Филиппович об этом пишет: “Такая крайность (о сложившейся языковой ситуации), в шестидесятых годах настоящего столетия принудила Высокопреосвященнейшего Архиепископа Камчатского, Курильского, Алеутского и Якутского (ныне Митрополита Московского) Иннокентия для наибольшего **распространения и усугубления** между разными племенами сказанных местностей преобладания якутского языка Православной веры сделать распоряжение о переводе Священных и Богослужбных книг на этот язык и составлении Якутской грамматики, для **правильного при переводах употребления языка**” (в другом предложении “для правильного употребления языка”).

... Комиссия², учрежденная в Якутске по переводу Священных и других духовного содержания книг в крайне нуждалась и по сие время, по справедливости должна нуждаться в Якутско-русском словаре”.

“(…) предложения, делаемые сказанной Комиссией своим членам на составление Якутско-русского или русско-Якутского словарей остаются по сие время неисполненными”.

Труд Бётлингга “О языке якутов” составил эпоху в изучении тюркских языков в мировой науке.

Работа Бётлингга стала главным пособием по изучению якутского языка. На ее основе были изданы современная грамматика якутского языка.

Безусловно, Порядин не мог обойти и труд Отто Николаевича Бётлингга: “В 1850 г. (словарь увидел свет в 1849 г.) ученый академик Г. Бётлингк составил на немецком языке учено-литературную книгу о якутском языке, сравнительно с тюркско-монгольскими языками.

(…) ученый с филологическим достоинством труд Г. Бётлингга имел важный интерес только в науке ученого мира, притом сочинение его на немецком языке, который почти вовсе недоступен для целого Якутского края и по крайней краткости своей в особенности словаря, также и по форме многих букв и порядку расположения (буквы расположены в алфавитном порядке, принятом в работах по санскриту) не может удовлетворить местным ныне принятым требованиям якутской грамотности”.

“(…) эти источники нисколько не могли служить руководствами к развитию русского языка между разными племенами сказанных местностей и самими “якутелями” русскими”.

1 Зосима, епископ Якутский и Ленский (Давыдов И.В.). Служение Русской Православной церкви в Якутском крае // На службе Богу и якутскому народу. – Якутск, 2006. – С. 26.

2 В 1853 г. Святитель Иннокентий учредил Комитет для перевода церковной литературы под председательством священника-миссионера Дмитрия Хитрова.

Далее Порядин отмечает: “Русское и якутское юношество сказанных местностей, учащиеся в низших учебных заведениях и у частных малограмотных домашних учителей, хотя весьма легко и скоро выучиваются читать и писать по-русски, но говорить по русски или вовсе ничего не умеют или же говорят весьма плохо (...) не имел в обществе своем знающих русского языка, для практических в разговоре упражнений, почему оказывается им в крайне нужным якутско-русский словарь”.

Также Порядин отмечает нужность знания якутского языка. “Все приезжающие из России, или мест, где неизвестен якутский язык, на разные духовные и гражданские должности, также и иногородние купцы и их приказчики из дальних губерний встречают весьма чувствительные затруднения без якутско-русского или русско-якутского словарей”.

“Желая удовлетворить сказанным потребностям я составил сей представляемый кратко-практический Якутско-русский словарь, в простом общедоступном положении, который без сомнения не вполне удовлетворит научным требованиям ученого совета и читающей ученой публики, так как труд этот есть первая новая попытка автора, не имеющего по всему предмету никаких вспомогательных руководств; словарь же Г. Бетлинга, как и по сказанным причинам, так и по незнанию мною немецкого языка ни сколько не мог вспомоществовать”.

Кроме семистраничного Предисловия, словарь имеет восьмистраничную отдельную работу по якутской грамматике, которая называется “Необходимейшие изъяснения к употреблению якутско-русского словаря¹,” состоящее из разделов: “а) Об очертании и произношении букв и других знаков”.

Кажется, что те буквы, которые составил для якутского языка Порядин П.Ф., включая дифтонги и произношение их, которые он описал, вполне соответствуют современному якутскому языку. Думается, специалисты по данному вопросу найдут много интересного и полезного из этой восьми страничной работы. Можно лишь констатировать факт создания первым носителем якутского языка Порядиным краткой якутской грамматики.

“б) О частях речи” – где он излагает принцип создания своего словаря: “Склоняемые части речи показаны в трех падежах: именительном, на вопрос *кто?*, *что?*; винительном, на вопрос *кого?*, *что?*; и сравнительном, употребляемом при сравнении *с кем?* или *с чем?*”

Глаголы поставлены в наклонениях изъявительном, настоящего времени в единственном числе первого лица и не в окончательном в неопределенном виде и в причастии настоящего времени, например: *тапт-ыыбын* – я люблю, *тапт-ыахха* – должно любить, *тапт-ааччы* – любящий.

Частицы наклоняемые, для отличия от склоняемых или спрягаемых частей обозначены сокращенными названиями, а именно: *нар.* – наречие, *предл.* – предлог, *союз* – союзы, *междом.* – междометие”.

В Примечании Порядин пишет: “Вовсе незнающие Якутского языка при руководстве этим словарем должны пользоваться более подробностями грамматическими из

¹ Архив РГО. Разд. 64. Оп. 1. Д. 35, л. 6-9.

краткой грамматики, составленной Протоиереем Д. Хитровым в 1858 году, от части и из грамматики Академика Г. Бетлингга 1850 г.¹

Сам словарь имеет быть с 10 по 188 лист², всего 357 страниц (по нашей нумерации). Наибольшее количество слов приходится на буквы: А – 428, Б – 536, К – 669, С – 996, Т – 1098, У – 322, Х – 653, Ч – 531, Ы – 408, Э – 386, Ю(у) – 254, Я (йа) – 295.

Как носитель якутского языка, Порядин в основном в качестве ключевых слов взял общеупотребительные и стилистически нейтральные слова. В некоторых случаях он дает толкование слов.

Словарь также дает возможность “увидеть и услышать” (произношение) живую разговорную речь саха середины XIX в., где еще “живут полнокровной жизнью” незнакомые нам слова (архаизмы) и слова, которые ныне имеют другие смысловые нагрузки.

Интересны явления мены звуков (фонетические изменения), произошедшие за 135 лет с окончания и представления Порядиным своего словаря: как “б” на “н” (көбүл = көнүл); “а” на “ы” (анах = ынах); “и” на “ы” (кирдьик = кырдьык); “б” на “м”, “у” на “ы” (быраан = мураан = мыраан) и т.д.

Так как Прокопий Филиппович был выходцем из семьи знатока якутского языка, олонхосута и родом из Мегинского улуса, а служил в Вилюйском округе, он имел все возможности для изучения говоров (диалектов) центральных и вилюйских саха.

Возможно, из-за того, что Порядин намеревался перейти к составлению полного якутско-русского и русско-якутского словарей, о чем было написано выше, в его словаре отсутствуют имена собственные и названия топонимов местностей, наслегов и т.д. В словаре встречаются иногда и повторы заглавных слов.

В листе 188 Прокопий Филиппович как-то очень задорно, по-детски вывел слово “Конец -”.

Далее на 15 страницах (по нашей нумерации) пишет “Краткие извлечения из Якутско-русского словаря разным собственным названиям”³.

Это: “- времена года; - времена дня, ночи и сравнительное их течение; - разных возрастов домашних животных; птиц, известных якутам из местных и перелетных; - зверей, грызунов и земноводных; - рыб, гадов и насекомых”.

Порядин, как один из первых дипломированных медиков (возможно, первый⁴) из народа саха, подробно останавливается вокруг частей человеческого тела: “- частей человеческого тела и головы; - других наружных частей тела; - внутренностей; - костей человека”. Заканчивает свои краткие извлечения названиями: “- деревьев и кустарников; - ягоды; - грибы; - травы; - счет или числа”.

* * *

Были времена, когда наше племя якутское некоторыми исследователями называлось не иначе как диким, и те долго своим считали искания доказательства нашей дикости.

И миф этот еще долго гулял по “умам” не только исследователей, правителей, но и у всякого, у кого “ума палата”.

¹ Архив РГО, там же, л. 9.

² Архив РГО, там же, лл. 10-188.

³ Архив РГО. Разд. 64. Оп. 1. Д. 35. Лл. 189-197.

⁴ Попов Г.В. Первые интеллигенты. Мегино-Кангаласский улус. – Якутск, 2001. – С. 79, 80.

Порядин П.Ф., наверное, чувствовал и знал такой порядок вещей. Знал и чувствовал, наверное, и то, что главная сила всякого народа в языке, в его способности раскрывать не только внутренний мир, но и охватывать “своим крылом” мир внешний. Кровь от крови саха, с молоком матери впитавший соки якутского языка Прокопий Филиппович показал миру ясность и цельность, красоту якутского языка. Нравственная сила его выплеснулась в желании через родной, любимый якутский язык перекинуть мост на обильные поля русского языка.

Не имея специального филологического образования (о чем он прямо пишет), Порядин дал возможность специалистам заглянуть вглубь и оценить древность якутского языка. А это целый мир – своеобразный путь со своими законами, тайнами, секретами.

Будь изданной работа Порядина в те годы, дана была бы возможность развитию литературного якутского языка. Но, к сожалению, история не имеет сослагательного наклонения.

Самопознание и самосознание иногда приходит через сравнение. По сути, Порядин сравнил якутский и русский языки. Сравнил и вывел простую формулу о равноценности познания обоих языков.

А наш Порядин в 1877 г., исполнив свой первый долг, выехал в областной город Якутск, с целью: “...Желая заниматься самостоятельно этнографическими, антропологическими и статистическими исследованиями края и его народов” и “вскорости приступлю к составлению такого полного якутско-русского, русско-якутского, с прибавлением вместо хрестоматии с русским переводом из якутских писем, сказок и прочих!

Кроме всего, у него в г. Иркутске 1876 году родился сын Николай¹ (по другим данным в 1879 г.)².

Наверное, то, что он и в дальнейшем работал по исполнению своих намерений показывает его приезд в Санкт-Петербург...

Прокопий Филиппович нашел свое пристанище в 1884 г. в Санкт-Петербурге³.

“Блаженны алчущие и жаждущие правды; ибо они насытятся” (Мф. 5:6), ибо Порядин П.Ф. нашел правду и вошел в историю как автор первого якутского словообразовательного словаря.

По объему информации, поданному словарному материалу труд Порядина П.Ф. является замечательным памятником якутской письменности XIX в.

Почти та же ситуация в середине XIX в. была и с русским языком. Владимир Иванович Даль, выступая в Обществе любителей российской словесности 21 апреля 1862 г., говорил: “(...) пришла пора подорожить народным языком и выработать из него язык образованный. Народный язык был доселе в небрежении; только в самое последнее время стали на него оглядываться, и то как-будто из одной снисходительной любознательности.

(...) Да разве можно писать мужицкою речью Далева словаря, от которой издали несет дегтем и сивухой или квасом, кислой овчиной и банными вениками”⁴.

Но правда восторжествовала, и весь мир сейчас пользуется словарем В.И. Даля.

¹ Книга Памяти. Книга-мемориал о реабилитированных жертвах политических репрессий 1920-1960-х годов. Том 1. – Якутск, 2002, с. 176.

² Сосин И.М. Хассыган төнүргэһэ. – Дьокүүскай, 2012. – С. 7.

³ Оконешников Е.И. Э.К. Пекарский как лексикограф. – Новосибирск, 1982. – С. 27.

⁴ Даль В.И. Напутное слово // Толковый словарь русского языка. – М., 2012. – С. 5.

НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ ПОСТПОЗИЦИИ ЭПИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ В ГОРНОМ УЛУСЕ

В истории собирания и изучения эпического фольклора в Якутии, в частности, в Горном улусе, применительно к творчеству Н.М. Тарасова, важны многие аспекты. Нам важны следующие: характер обстоятельств, которые привели к исполнению олонхо Н.М. Тарасовым; история постпозиции в улусе – месте постоянного пребывания олонхосута, а также – некоторые заметки по особенностям влияния русского языка на якутский в этом произведении. Методологические приемы, которые открывают значение бытования, сохранения и адаптации традиции одного народа в его непосредственной связи с другим – посещение мест бытования олонхо, встречи с его современниками, почитателями его таланта.

В течение продолжения проекта (2007-2009 гг.), мы побывали несколько раз в Горном улусе, месте его рождения – Ерт, последнем месте его жизни – Асыма, других селах и поселке Бердигестях. При посещении мест проживания в Горном улусе Н.М. Тарасовым, обращает на себя внимание следующие факты. Так, здесь была широкая эпическая традиция, о чем подробно пишут А.Е. Захарова и Т.П. Ксенофонтова. Также об этом мы писали в прошлом отчете 2008 г. Здесь, в этих местах, родились многие известные писатели: Софрон и Семен Даниловы, Савва Тарасов.

Николай Михайлович Тарасов был открыт для широкого слушателя Татьяной Васильевной Ивановой, библиотекарем села Асыма, Отличником культуры Республики Саха (Якутия). Она многое сделала для того, чтобы Николай Михайлович стал исполнять олонхо на людях, активно воспроизводить, записывать те сюжеты, которые его переполняли. Он, поселившись в селе Асыма, часто посещал библиотеку, любил поговорить о прочитанном, так Татьяна Васильевна поняла его суть как олонхосута и помогла начать исполнять олонхо. Многое делает Т.В. Иванова и для популяризации творчества своего крестника после его смерти. Так, 2008 г. был юбилейным у Николая Михайловича – 80 лет со дня рождения. Но в силу разных причин (холод, сезонный грипп, отсутствие финансирования) научно-практическая конференция по творчеству Н.М.Тарасова среди школьников состоялась только в феврале 2009 г. На этом мероприятии побывали Е.А. Леонтьева, А.Н. Данилова. Мероприятие носило районный характер. Тем не менее, много добрых слов-воспоминаний, исследовательских докладов прозвучало на этой конференции. Елена Анатольевна, как известно, постоянно записывала на аудио- и видеоносители исполнение олонхо Н.М. Тарасовым.

Многие годы Николай Михайлович молчал, не пел, но, по воспоминаниям некоторых, кто его знал, что он уединялся в лесу, кричал. В обыденной жизни он был, как многие, но его также отличает любовь к рыбной ловле, особенно, к общей, так называемой «мунха», когда на первую рыбную подледную ловлю выходит очень большое количество народа, например, несколько соседних деревень. Озера застывали, карасей ловили коллективно. Н.М. Тарасов всегда начинал ловлю с торжественного благословения-алгыса. Приподнятое настроение этого общего действия, большое скопление народа, место, где всегда можно найти не только благодарных слушателей, но и хоро-

ших собеседников. Все его современники, соседи по селу Асыма вспоминают, как он любил эти мероприятия.

Соседка его, Захарова Надежда Семеновна, отмечает не только его творчество, но и его человеческие качества. Она вспоминает, что он был добрым соседом, хорошим собеседником, Так, как-то за несколько часов до очередного Нового года он пришел к ним поздравить их с наступающим годом. «Как, – удивилась Надежда Семеновна, – еще несколько часов до Нового года!». «Ничего», ответил Н.М. Тарасов, – я, ведь, все рано не досижу до 12 часов, усну. А так, заранее отметим Новый год!».

Этот пример говорит и о добрых качествах Николая Михайловича, и о его личном одиночестве, и о многом другом. Николай Михайлович был женат, жена его была несколько замкнутым человеком. У Николая Михайловича остались сын и дочь, но они не обнаружили таланта олонхосута, по крайней мере, на сегодняшний день. Но мы встретились с его внучкой, Груней Захаровой, записали от нее некоторые отрывки из олонхо деда. Девочка производит впечатление серьезного и вдумчивого человека.

При рассмотрении текстовой части олонхо Н.М. Тарасова обращает на себя внимание его богатый внутренний мир, его колоссальное знание родного языка. Наглядно это видно по переводу Е.А. Захаровой.

Вот пример из олонхо «Неспотыкающийся Нюсэр Бёгё»:

*70 С холодным и мерзлым морем,
с великой рекой,
с восходящим, почитаемым солнцем
соседствовал он, оказывается.
На тридцать суток, оказывается,
отмечен он был в полнолуние.
С четырьмя названиями святыми
нареченная мать-земля
предназначена была стать,
оказывается.*

(Нюо!)

Видно, что Н.М. Тарасов обладает емким и в то же время пространственным восприятием мира, он описывает появление героя, его знанием аллитерации, различных повторов, ретардации, все, что делает эпическое произведение величавым, торжественным.

Вместе с тем, отметим влияние русизмов в его тексте.

Надо сказать, что в данном случае использование слов иного языка незначительно. И это на современном уровне бытования, когда практически не осталось традиционных исполнителей олонхо.

Ряд заимствований из другого, соседнего языка – это, безусловно, географические, топонимистические, характеристики.

Так, в якутском эпосе указываются географические привязки:

*«[племя] абаасы изгнала,
от Среднего мира
напасть отвела,
[теперь] на земле, Западный Сибир называемой,*

на необжитой [земле]
просторный дом воздвигнуть
[Якутский героический эпос «Кыыс Дэбэлийэ»].

Исходя из универсальности сакральных чисел, постоянно применяются числа, которые в соседних фольклорных произведениях имеют многозначную, но сходную характеристику: иной мир, границу, благопожелание. Например:

Почтительно приветствуя жениха,
Трижды поклонилась она
Трем парам темных теней
Отважного сына
Ахтар Айыы,
Богини – радеющей роду саха,
Родящей радость,
Дарящей добро...

(Нюргун Боотур Стремительный, 1975, с. 254).

Вопросы взаимовлияния на уровне сюжетов, образов иные. Редким, но характерным примером использования сюжета олонхо в русском фольклоре явилась сказка «Вергун» (Шастина, 1975, с. 82-95). Здесь мы видим перевод олонхо «Нюргун Боотур Стремительный». Сказку рассказывал Ф.Е. Томшин по переводу писателя А. Ольхона, опубликованному в книге «Анатолий Ольхон. Волшебные сказки. Иркутск, 1963» (Шастина Е.И., 1975, с. 168). «Жили-были в старину люди. Жили они плохо. Часто нападали на их места Железный великан, Черный верзила и Дракон. Они разоряли села, топтали поля, луга. Порубили весь лес, скот, хлеб потаскали. Нечем стало людям жить». Образы сказки узнаваемы для якутского слушателя: «жена Луна», «батюшка Свет», «Дракон», «птица Нивест».

Применительно к заимствованию сюжетов в якутской сказочной традиции из русской, можно вспомнить ряд из них. Так, в Приленье нам часто рассказывают как сказку, усвоенную от якутов, следующую, в которой герой-простак помогает своему хозяину найти ему невесту. В нем Никитке помогают друзья, которые, как в приведенном выше примере, обладают сверхъестественными силами, а также и волшебные предметы: «шапка-невидимка», «сапоги-скороходы». Но в ней примечательна «трава», при помощи которой герой выполняет задание принцессы. Он показывает девушке траву, сняв унты, в которых в качестве подстилки использована золотая борода дедушки (Личный архив, 2). Сказка известна, вполне узнаваема.

Также нашло свое отражение влияние русского языка на якутские фольклорные жанры. Вот некоторые примеры влияния русского языка на якутские эпические жанры:

Килэдийэр киинигэр
Кириһиэнэй миэрэдиэн
Килбэччи суоҕуна –
Матери-земли
Православной веры
Совсем еще не было

(Якутский героический эпос «Кыыс Дэбэлийэ». С. 76, 77, 294).

В примере:
Чоноччу тартарда,
Сирэйитгэн-харабыттан
Сизэрэ уота сирдиргии убайда –
Гневно выпрямился,
Из глаз его
Серые искры из глаз посыпались
(Якутский героический эпос «Кыыс дэбэлийэ». С. 130, 131, 294).

Также показывается невозможность использования другого слова в данной ситуации, как и в следующей:

Суос-соҕотохто
Уулаҕас уртуус буолан
Унньулус гынан хаалла –
В жидкую ртуть превратясь,
В одно мгновение
Ускользнула
(Якутский героический эпос «Кыыс дэбэлийэ», с. 244, 245, 296).

В следующем случае слово «дань» было усвоено в первые годы появления русских в Якутии.

Да[а]мын биэрбэтэх
Аҕыс кырыылыых алтан куйахтаах [...]
Аан Даадар Бухатыыр диэн... –
Никому не подвластный [...]
Аан Даадар Бухатыыр-мальчик
(Якутский героический эпос «Кыыс Дэбэлийэ», с. 270, 271, 296).

Многое зависит от личности исполнителя, у некоторых сказителей довольно часто встречаются русизмы, так само название олонхо говорит о русском влиянии – «Тон саар бухатыыр».

Чыыстайданан көр эрэ –
Солобуойдуу иһиирдэ – свистнуть по-соловьиному;
Чиркэйэн турар сиһин уоһун кытта –

(Тон саар бухатыыр, серия «Саха Боотурдара». Якутск, 2003, Т. 3, с. 158, 159).

Данные примеры говорят об общеупотребительном характере применения некоторых приемов, так лексема «царь», «сарь», «сар» в русском и якутских языках.

У Н.М. Тарасова всего несколько примеров лексического заимствования из русского языка в якутском олонхо, например:

Бааралаһа илигинэ,
Оноолоох сонноох,
Орооһо илигинэ,
Кытаайыскай танас диэн
Кылбаччы суоһуна,
20 До приплытия
так называемых лодок,
До появления

рядом ходящих,
одетых в черное.
До появления
парами ходящих,
одетых в белое.
До появления ходящих,
в шубах со вставками.
Когда не было
так называемой ткани-китайки,
850 Чайдаабата диэннин
Омнуолуу санаамарый!
Дьэ, улуу дьоннору
Ынырбыт ыраатта,
Ыһых буолара чугаһаата!
Онон ыксыырым сүрдээх
Чэй, эрэ таһааран кулууй даа!» – диэтэбэ.
(Нoo!)

Дьэ бу кырдык даҕаны,
Хаһан даҕаны
Айыы киһитигэр
850 не обижайся, что не остался
чаевничать с тобой!
Время не терпит,
на свадебный ысыах,
гости собрались высокие!
Так что спешу безмерно,
Ну-ка, выведи-ка её» – сказал.
(Нoo!)

Как видим, в первом случае «ткань-китайка» не могло звучать иначе, во втором случае – слово усвоено давно, а «чаевничать» действительно любили.

Творчество Николая Михайловича Тарасова не ограничивается только приведенным олонхо «Неспотыкающийся Нюсэр Бёгё», и не только теми небольшими заметками, которые представлены в данной статье. Исполнение отрывков олонхо его внучкой говорит о том, что, возможно, традиция исполнять олонхо в этой семье продолжится. Н.М. Тарасова отличали любовь к природе, чтению, умение передать свой творческий мир посредством олонхо слушателям.

Литература

1. Якутский героический эпос «Кыыс Дэбэлийэ»/ Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. – Новосибирск, 1993. – С. 259.
2. Нюргун Боотур Стремительный. Якутский героический эпос олонхо / Воссоздал на основе народных сказаний П. Ойунский. Пер. В. Державин. – Якутск, 1975. – С. 254.
3. Анатолий Ольхон. Волшебные сказки / Изд. подгот. Е.И. Шастина – Иркутск, 1963. – С. 168.

4. Личный архив О.И. Чариной.
5. Тон саар бухатыыр. Серия «Саха Боотурдара». – Якутск, 2003. – Т. 3. – С. 158, 159.

Е.Н. Протодьяконова

ЛОКАЛЬНАЯ ЭПИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ КОБЯЙСКОГО УЛУСА

Олонхо обладает огромными потенциальными возможностями в деле возрождения духовной культуры. Первый исследователь и собиратель устного творчества народа саха И.А. Худяков назвал олонхо главным родом поэзии, главным средством просвещения. Олонхосуты в свое время внесли огромный вклад в духовную культуру своего народа. Сейчас это трудно переоценить. И на основе этих добрых традиций, многовековой культуры народ обретает смысл жизни.

Испокон веков, передаваясь без записи от поколения к поколению в устной форме, олонхо бытовало в народе во множестве вариантов. По исследованиям В.В. Илларионова, существовали локальные устные сказительские школы, например, таттинская, амгинская, усть-алданская, вилюйская, верхоянская и др.

В монографии В.В.Илларионова «Искусство якутских олонхосутов» отмечается, что олонхо создавалось по традиции усердием многих поколений олонхосутов. В сказительской традиции была выработана особая манера исполнения олонхо, когда олонхосут как мастер словесного и певческого искусства обладал свободной поэтической импровизацией, уникальным голосом. Именно исполнительское мастерство олонхосута представляет собой уникальное творение отличительного творчества человека. Основу исполнительского мастерства составляли особые проявления поэтического произведения искусства, которое создается во время процесса индивидуального сольного и коллективного исполнения.

В последнее время исследователи олонхо уделяют особое внимание изучению локальной эпической традиции улусов республики. Этому способствовало издание ранее неизвестных сюжетов олонхо в многотомной серии «Саха боотурдара», оно вызвало интерес у жителей улусов республики к своим землякам, знаменитым олонхосутам прошлого.

Значительный вклад в изучении локальной эпической традиции сделан д.филол.н., профессором В.В. Илларионовым, это важное дело впоследствии продолжается его последователями.

Мой участок работы заключается в подготовке к изданию тома, посвященного сказительской традиции Кобяйского улуса – олонхо И.А. Николаева-Куоҕас Уйбаан «Мүлдүр Бөҕө». В ходе сбора необходимых материалов выяснилось, что в Кобяйском улусе олонхо в свое время было очень популярно. В связи с этим предметом рассмотрения данной статьи стала эпическая традиция олонхосутов Кобяйского улуса, не подвергавшаяся до сих пор специальному исследованию.

Кобяйский улус – один из перспективных улусов северной части республики, родина известных общественных деятелей, народного писателя Якутии Н. Лугинова, на-

родной целительницы Эдьий Дора, а также родина талантливых носителей фольклора, знаменитых олонхосутов, среди которых: Павловы Николай Григорьевич-Чэмэкэ, Егор Григорьевич-Бэс из Куокуйского наслега, Жирков Дорофей Иванович-Киччэһэ из Мукучинского наслега, Семенов Федот Семенович-Кыrsa Сөдүөт, Полятинский Николай Егорович-Ырыакай, Харитонов Николай Дмитриевич-Кырдыагысов, Николаев Иван Афанасьевич-Куогас Уйбаан из Лючинского наслега, Кычкин Игнатий Петрович-Кэрэмэс, Гоголев Егор Алексеевич-Дьобуй Дьөгүөр, Афанасий Яковлев-Чохолуйар, Николай Степанов-Ньукууһа и многих других известных знатоков старины. Они были талантливыми и яркими личностями, пользовались заслуженной любовью и уважением у народа. В наше время народ сохранил в своей памяти имена этих выдающихся олонхосутов.

Первыми исследователями олонхо Кобяйского улуса были С.И. Боло и А.А. Саввин, с именами которых связана история собирания якутского фольклора, о чем свидетельствует большое научное наследие в виде собранных материалов. Их фиксации отличаются высоким качеством; все записи паспортизованы: указано, где и когда они записаны; зафиксированы краткие сведения о сказителе. В этих материалах зафиксированы ныне безвозвратно утраченные народом памятники нематериальной культуры: исторические предания, сказки, загадки, скороговорки, песни, тексты олонхо, обрядовый фольклор и т.д. Поскольку сейчас найти такие сведения в народе уже не представляется возможным, значение этих уникальных материалов еще более возрастает. Материалы С.И. Боло и А.А. Саввина, становившиеся теоретической основой работ многих исследователей, необходимо ввести в научный оборот.

В 1930-40 гг., изучая фольклор в северной группе улусов, исследователи познакомились с условиями проживания, записали исторические предания и олонхо, тексты которых представляют собой лучшие образцы якутского устного творчества и имеют огромную научную ценность. В то время еще сохранялся исконный быт, бытовали все жанры традиционного устного творчества, было много олонхосутов, сказочников, певцов, также шаманов, знахарей и т.д.

Материал, собранный в Кобяйском улусе, разнообразен и обширен. Многие из них представляют собой лучшие образцы якутского устного творчества. В архиве ЯНЦ хранится рукопись фольклориста А. Саввина «Список лучших сказителей, импровизаторов-певцов по районам бывшего Вилюйского округа», среди них из Кобяйского улуса значатся Николай и Егор Павловы. А. Саввин лично записал эпический репертуар Николая Павлова.

Позднее в научном отчете А. Саввин пишет: «По былинному репертуару были собраны сведения в Кобяйском, Вилюйском, Верхневиллюйском и Сунтарском районах. Из этих материалов видно, что былинный эпос у якутов вилюйских районов богат и разнообразен. В особенности в Кобяйском и Вилюйском районах». Это свидетельствует о существовании в названных улусах богатейшей эпической традиции.

Из материалов экспедиций 30-40 гг. Института языка и истории (ныне ИГиИПМНС СО РАН) видно, что в то время Кобяйский улус славился своими олонхосутами: эпическая традиция была богата своим репертуаром, в каждом наслеге проживали олонхосуты. Сегодня нами по письменным и архивным источникам выявлено более 30 олонхосутов, что свидетельствует о подлинном расцвете этой устной традиции в прошлом.

Достоверность факта генетического наследования таланта сказителя подтверждается тем, что у всех вышеназванных: Николая Григорьевича Павлова-Чэмэкэ и Егора Григорьевича Павлова-Бэс, Федота Семеновича Семенова-Кырса Сөдүөт, Николая Егоровича Полятинского-Ырыакай, Ивана Афанасьевича Николаева-Куоҕас Уйбаан, Егора Алексеевича Гоголева-Дьобуй Дьөгүөр, Афанасия Яковлева-Чохолуйар, Николая Степанова-Ньукууһа и т.д. – у всех в роду были олонхосуты. По воспоминаниям старожилов они были прекрасными сказителями, знатоками многих легенд. У многих потомственных олонхосутов в раннем детстве проявлялся наследственный дар к сказительству. Например, Н.Е. Павлов из Кобяйского улуса был олонхосутом девятого поколения по материнской линии. В семье знаменитого олонхосута Гоголева Егора Алексеевича-Дьобуй Дьөгүөр все братья были талантливыми олонхосутами.

По воспоминаниям старожилов, в долгие зимние вечера, в полумраке юрты было о чем размышлять, не спеша шлифовать язык народной поэзии, «оттачивать» многообразные образы олонхо, упражняться в красноречии. Необычайно обилен арсенал изобразительных средств олонхо кобьяйских олонхосутов. Их мастерство состояло в реализации эпического знания в момент исполнения.

Так, бытование олонхо в Кобяйском улусе условно можно разделить на 2 периода: 1-й период – вторая половина XIX века и начало XX века.

Этот период следует рассматривать отдельно, основываясь на источниковых материалах С. Боло, А. Саввина. Олонхосуты обладали уникальной генетической памятью, хранящей большой объем стихотворных строк, в совокупности целого репертуара, включающего не один десяток сюжетов олонхо. Например, в отчете А. Саввина зафиксирована информация об исключительно талантливом олонхосуте из Куокуйского наслега Николая Григорьевича Павлове-Чэмэкэ, знавшем 22 текста олонхо, что требует отдельного серьезного исследования. Из этого обширного репертуара можно заключить, что куокуйский олонхосут в совершенстве знал и владел эпической культурой народа саха. Они с братом Егором Григорьевичем были потомственными олонхосутами, чудесными рассказчиками, в совершенстве владеющими приемами художественного слова.

Дорофей Иванович Жирков-Киччэһэ был одним из лучших олонхосутов из Мукучинского наслега.

Олонхосут Ф.С. Семенов-Кырса Сөдүөт обладал громким, величественным голосом. Соревнуясь со знаменитыми певцами, а также благодаря оригинальному репертуару олонхо, песням, преданиям он стал великолепным певцом-импровизатором, олонхосутом. Недаром говорили: «Олонхоһут үтүөтэ Кырса Сөдүөт». Современные исследования по эпосу показали, что сюжет олонхо Кырса Сөдүөт «Биэ уола Бэйбэлдьин Тулаайах» о коне-прародителе человеческого рода, волшебном помощнике богатыря, является наиболее древним сюжетом героического эпоса. Следовательно, у кобьяйских олонхосутов сохранились «южные» сюжеты ранних типов олонхо.

2-й период (1921-1956 гг.). В 20-30-х годах олонхо превратилось почти во всенародное движение. В те годы олонхо часто исполнялось в различных собраниях. Именно в те годы жили одаренные олонхосуты: Иван Николаевич Винокуров-Самгаров, Николай Егорович Полятинский-Ырыакай, Николай Дмитриевич Харитонов-Кырдыагыһап, Николай Алексеевич Ноговицын-Дьэһэх, Игнатий Петрович Кычкин-Кэрэмэс, Алек-

сей Новгородов-Баалкылаах и др. По воспоминаниям стариков, их появление у зрителей всегда вызывало оживление, они пользовались любовью и уважением. Судя по архивным материалам, олонхосуты знали друг о друге, имели культурные связи с другими улусами.

В этот период, как показывают архивные материалы, работала фольклорная экспедиция. Известный поэт П.Я. Туласынов принимал деятельное участие в сборе фольклорных материалов, в том числе олонхо Кобяйского улуса. Его полевые записи сохранились в архиве ЯНЦ СО РАН, имеются дневники и тетради с этими записями. Он записал в 1941 г. из уст известного олонхосута Ивана Афанасьевича Николаева-Куоѳас Уйбаан олонхо «Бүдүрүйбэт сүһүөхтээх Мүлдү Бөѳө». На основе архивных материалов можно предположить, что Иван Афанасьевич как настоящий олонхосут и преемник традиций предыдущих поколений сказителей прочно опирается на эпическую традицию.

Олонхо «Биз уола Бэйбэлдьин Тулаайах» со слов олонхосута Семенова Ф.С.-Кырс Сөдүөт объемом 110 с. в 1941 г. записал П.Н. Эверстов. Также краткое содержание олонхо «Дарда Буурай Тойон, Даара Дархан Хотун» со слов олонхосута Николаева И.А.-Куоѳас Уйбаан объемом 10 стр. записала В.Д. Кривошапкина, олонхо «Хара Туйгун икки, Ала туйгун икки» со слов олонхосута Азарова В.П. в 1941 г. записал Никитин Е.З. Все упомянутые олонхо еще не изданы, хранятся в архиве ЯНЦ СО РАН.

Кроме вышеназванных текстов олонхо, хранящихся в архиве, богатейшее эпическое наследие вместе с известными и безымянными олонхосутами было безвозвратно утеряно.

К сожалению, уже с середины 40-х годов XX в. постепенно стал угасать общественный интерес к исполнительскому искусству олонхосутов, исчезла эпическая и языковая среда, питающая появление талантливых олонхосутов. В советское время редко стали слушать олонхо в семейном кругу. Он стал исполняться в фрагментах и отрывках со сцены в виде художественной самодеятельности.

Начиная с 90-х годов XX в. в связи с принятием суверенитета в республике началось пробуждение этнического самосознания народа саха, повлекшее за собой подлинное возрождение духовной народной культуры и фольклора. Сегодня мы радуемся тому, что с получением статуса шедевра, хотя и с большим опозданием, возрос повсеместно интерес к олонхо. В настоящее время идет процесс чрезвычайно высокого интереса молодежи к эпическому наследию своего народа. Выросла целая плеяда талантливых исполнителей, они демонстрируют сказительское искусство за пределы республики.

Чтобы продолжить сказительскую традицию северных улусов мастера-педагоги пытаются донести до детей устную традиционную эпическую технику исполнения и передать эти секреты молодому поколению.

Потомки знаменитых олонхосутов Кобяйского улуса стараются продолжать исполнительскую традицию и пропагандировать репертуар своих земляков. Из-за утраты эпической среды и самих носителей устная сказительская традиция в силу своей сложности и техники пения требует длительного периода восстановления традиций.

Таким образом, имеющийся огромный фонд записей традиционных олонхо, хранящихся в архивах, бытующая устная живая среда в виде школ для передачи устной сказительской традиции в улусах, наличие двух уникальных носителей и других ис-

полнителей олонхо старшего и среднего возраста, имеющийся живой интерес среди талантливой молодежи и школьников в очагах бытования живой фольклорной традиции, проводимая общественными организациями целенаправленная работа по популяризации и сохранению олонхо дают надежду на возрождение и сохранение устной сказительской традиции в Якутии.

В заключение можно сказать, что якутский героический эпос олонхо в Кобяйском улусе раньше имел глубокие корни, существовала богатейшая эпическая традиция.

Предстоит дальнейшее глубокое изучение эпической традиции Кобяйского улуса.

Литература

1. *Илларионов В.В.* Искусство якутских олонхосутов. – Якутск, 1982.
2. *Илларионов В.В.* Сказительство в системе фольклорной традиции народа саха: дис. в виде науч. докл. ... – Якутск, 1997. – 53 с.
3. *Емельянов Н.В.* Сюжеты олонхо о защитниках племени / Н.В. Емельянов. – Новосибирск : Наука. Сибирская издательская фирма РАН, 2000. – 192 с.
4. Эргис, Г.У. Очерки по якутскому фольклору / Г.У. Эргис. – М. : Наука, 1974. – 402 с.
5. Архив ЯНЦ СО РАН.
6. Ф. 4. Оп. 3. Д.855. Л.3-6. Архив Туласынова П.Я.; Оп. 12. Ед. хр. 52. Хотугу сахалар олонхону толорууларын уратылара.
7. Ф. 5. Оп. 3. Ед. хр. 21. Рукописи фольклорной экспедиции. 1970 г.; Д. 836. Окладников А.П. Отзыв о работе С.И. Боло; Ед. хр. 461. Отчет А.А. Саввина о фольклорной экспедиции в северные районы Якутии. 1939-41 гг.; Ед. хр. 856. Д. 19. Репертуар олонхосутов ЯАССР; 6 л.; Ед. хр. 215. Список лучших сказочников, импровизаторов по районам бывшего Вилюйского округа. 1938; Ед. хр. 855. Д. 5. Анкеты олонхосутов Орджоникидзевского, Горного, Кобяйского, Намского и др. районов. 1940 г.; Оп. 4. Ед. хр. 110. Материалы диалектологической экспедиции В.Г. Иванова в Кобяйский и Горный районы. 1941 г.; Ед. хр. 111. Записи фольклора: предания, сказки; Оп. 7. Д. 59; Д. 95. 1-4 л.

А.А. Кузьмина, к.филол.н.

БЫТОВАНИЕ ОЛОНХО ВИЛЮЙСКОГО РЕГИОНА

В отечественной фольклористике подчеркивается важность изучения региональных эпических традиций и планомерно ведется исследование этой проблемы путем выявления специфики содержательной, стилиевой, исполнительской сферы (А.Ф. Гильфердинг, А.М. Астахова, В.И. Чичеров, Ю.И. Смирнов, Б.Н. Путилов, В.П. Аникин, В.Г. Смолицкий, С.И. Дмитриева, Т.Г. Иванова, Ю.А. Новиков, Л.Н. Скрыбыкина, Б.П. Кирдан, Р.З. Кыдырбаева, А.И. Чудояков, Д.А. Бурчина, Г.И. Варламова).

Отмечается недостаточная изученность локальных традиций олонхо, выразившаяся, в частности, в отсутствии значительных работ по данной теме. Исключения составляют статьи В.В. Илларионова [1990], в которых он распределяет сказительские

«школы» по признаку районной принадлежности олонхосутов, а также музыковедческие работы А.С. Ларионовой [1998] и В.С. Никифоровой [1994].

Мы придерживаемся мнения, что эпическая традиция состоит из нескольких «школ», очагов, объединенных территориально-историческим, культурно-языковым единством, схожими особенностями исполнения, сюжетики, образной системы, языка, художественно-изобразительных средств, эпических формул, типических мест олонхо и т.д. В якутской фольклористике она представлена в трех группах: центральной, вилюйской и северо-восточной.

Олонхо как жанр фольклора сформировалось в Центральной Якутии, и по мере расселения якутов по другим регионам появились локальные особенности, среди которых особенно выделялись вилюйские, верхоянские, момские сказания. Из центральных районов славились своим мастерством олонхосуты Н.Т. Абрамов-Кынат, И.Н. Винокуров-Табахыров, Т.В. Захаров-Чээбий, Д.М. Говоров, И.И. Бурнашев-Тонг Суорун, репертуар которых был записан фольклористами. В северо-восточной зоне отличались В.В. Атласов, И.В. Черов, Г.И. Черов, В.С. Шкулев, Д.М. Слепцов, Д.А. Томская-Чайка, исполнявшие героические сказания на северный лад. Долганское олонхо стоит в несколько обособленном положении, так как долганы сформировались как отдельная народность и живут изолированно от якутов.

Рассматриваемая западная зона находится в бассейне реки Вилюй и состоит из четырех районов: Вилюйского, Верхневилуйского, Нюрбинского и Сунтарского. Вилюйский регион в целом похож на центральные районы республики; основным занятием населения является скотоводство. Экономически этот регион развивался несколько обособленно, не было регулярной связи с центром. С середины XX в. началось развитие алмазодобывающей и газовой промышленности; в результате строительства Вилюйской ГЭС под водохранилищем полностью оказался Садынский район (население расселили по разным районам республики).

У историков нет единого мнения по поводу происхождения вилюйских якутов. Так, Г.В. Ксенофонтов, исследовавший происхождение якутов в начале XX в., считал, что «колонизация якутами бассейна Лены, начавшись с ее верхнего течения, должна была перекинуться через Нюю на Вилюй и захватить весь Вилюйский округ. Якуты-оленоводы, раньше поселившиеся на Вилюе, при заполнении Вилюя якутами-скотоводами, постепенно распространяясь на восток, могли нащупать территорию Якутского округа и колонизовать Амгино-Ленское плоскогорье» [Ксенофонтов, 1992, с. 7]. Однако большинство современных ученых считают, что местом первоначального расселения якутов была средняя Лена и что последующее их продвижение на Вилюй и далее в основном произошло после прихода русских, то есть вилюйские якуты пришли из Центральной Якутии [Борисов, 1997, с. 116; Парникова, 1971]. Историки считают, что постоянное якутское население в бассейне реки Вилюй сформировалось во второй половине XVII в. Это были выходцы из центральных якутских улусов, которые сохранили здесь свою этногрупповую принадлежность. По фольклорным материалам, предками нюрбинских и сунтарских якутов являются кангаласцы, бордонцы и жарханцы; а вилюйские и верхневилуйские якуты считают себя потомками борогонского, жемконского, едюгейского, хоринского родов [Ксенофонтов, 2004].

Традиционный уклад вилюйских якутов характеризуется устойчивостью воззрений, обрядов и фольклора. Устное народное творчество (осуохай, народные песни,

тойук и т.д.) издавна имело широкое бытование. Следует сказать, что другим жанрам якутского фольклора, например, песнопению-тойук, хороводному танцу осуохай свойствен вилюйский вариант исполнения. Это связано с тем, что предки вилюйских якутов, особенно нюрбинцев и сунтарцев, были выходцами из Кангаласского улуса, в древности являвшегося административным и военным центром Якутии, где «веками собирались народные таланты, великие певцы, тойуксуты, запевалы осуохая, олонхосуты и знаменитые белые шаманы – деятели тенгрианской религии» [Сунтарский улус., 2006, с. 358-359]. Фольклористы и этнографы также отмечают, что, в связи с отдаленностью от центра, меньшим влиянием христианства, затем пагубной политики советской власти, якобы хотевшей уничтожить «пережитки прошлого», фольклор Вилюйской зоны оказался в большей сохранности.

Вилюйские якуты верили в магическую силу слова, благодаря которой олонхосут мог оказывать влияние на людей, духов. По преданию, сказитель из Сунтарского района Ырья Титов, случайно попав в водоворот порога Малая Хана реки Вилюй, спасся от гибели, очаровав своим искусством духа-хозяина этого грозного порога: находясь в течение девяти суток в воде, он беспрестанно исполнял олонхо.

В рассматриваемом Вилюйском регионе выделялись Нюрбинский и Вилюйский районы. Сказительство в **Нюрбинском районе** бытовало широко. Большую ценность представляет анкета 90 олонхосутов Нюрбинского района, составленная в 1972 г. и уточненная в 1986 г. Н.Т. Степановым. Рассмотрев её, мы обнаружили, что многие олонхосуты родились во второй половине XIX и начале XX вв., умерли во второй половине XX в. Так, в Омолдонском и Бестяхском наслегах (в нынешнем Чаппандинском наслеге) занимались эпосотворчеством более 20 олонхосутов. Как отмечает В.В. Илларионов в своей монографии «Искусство якутских олонхосутов» [1982], в Нюрбинском районе в начале 1970-х гг. жил 61 олонхосут. Из них 44 сказителя исполняли от одного до трех олонхо, а 17 – от четырех до 10. В репертуаре нюрбинских олонхосутов часто встречаются олонхо о богатырках «Кыыс Туйгун», «Кыыс Нюргустай», а также олонхо о богатырях «Эр Соготох», «Кюн Эрили», «Ала Туйгун», «Ого Дьулаахы», «Ого Тулаайах», «Юрюнг Уолан», «Бэриэт Бэргэн», «Ого Дуулага», «Хараадьян Бэргэн», «Уол Туйгун», «Кулун Куллустуур». Однако, как считает П.Е. Ефремов, сравнение одноименных олонхо у различных сказителей показывает неустойчивость сюжетов [Ефремов, 1961]. Следует отметить, что под влиянием олонхо П.А. Ойунского «Нюргун Боотур Стремительный» нюрбинские олонхосуты исполняли свое олонхо под таким же названием. Олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» встречается в репертуаре шести сказителей.

В Накаском наслеге проживал Иван Павлович Догоюков-Догоюк Уола (1845-1927), самый во всем Вилюйском регионе известный олонхосут, певец-импровизатор XIX в. Он начал заниматься сказительством с малых лет, неизвестно, у кого учился. Известно только, что он исполнял олонхо в родном наслеге, районе, в Сунтарском и Олекминском районах, также он был известным певцом, запевалой танца осуохай, рассказчиком преданий, знал много олонхо. А.Н. Самойлович в своей статье «Якутская старинная устная литература» среди якутских сказителей выделил И.П. Догоюкова. По его словам, это был «известный певец-импровизатор, завсегдатай ысыахов» [Самойлович, 1936, с. 27]. Он обладал очень громким голосом, любил соревноваться с другими

певцами. Так, он победил Степана Рожина (с. Аммосовка), Ырыа Дарбыан (Чукарский наслег), трижды пытался состязаться с известным сунтарским певцом Мэкчиргэ уола Бэсэлэйдээх Мэхээлэ, но не заставал его дома [Иванов, с. 4].

Ион Матвеевич Харитонов-Саахырдаах Дьуона (1883–1974) из Мегежекского наслега был также одним из известных олонхосутов. Он начал заниматься сказительством с малых лет, его дед Василий Олонхосут являлся талантливым сказителем, так что, возможно, он учился у деда. И.М. Харитонов состязался с Трофимом Семеновым-Ханай, Сергеем Зверевым, исполнял олонхо в родном улусе, Виллойске, Бодойбо, также был певцом, запевадой танца осуохай, рассказчиком сказок, знатоком старины. Его эпический репертуар: «Кулдус Бэгё», «Кюн Эрили бухатыыр». В 1947 г. при встрече с Героем Советского Союза Н. Чусовским он всю ночь исполнял свое олонхо. По воспоминаниям А.А. Дмитриева, в 1960-х гг. председатель сельсовета А.Г. Дмитриев организовывал выступления И.М. Харитонova в сельском клубе Мегежекского наслега. В 1947 г. учителя В.Г. Платонов и И.Н. Жондоров записали его олонхо «Кюн Эрилик бухатыыр», в 1960 г. П.Е. Ефремов и Н.В. Антонов записали олонхо «Кулдус Бэгё».

Виллойский район издревле известен своими олонхосутами, певцами. Как мы отметили, в этом районе самыми известными олонхосутами были С.Н. Каратаев-Дыгыгар, С. Еремеев-Дэдэгэс, Н.И. Седалищев-Мёчөкё, Т.П. Гоголев, Киччээбий, К.К. Кузьминов и его мать Варвара-Наагый кыыса Балбаара. Во второй половине XX в. сказительскую традицию Виллойского района продолжили В.О. Каратаев, А.С. Васильев.

Семен Николаевич Каратаев–Дыгыгар (1861-1943), родом из Мастахского наслега, был известным олонхосутом, исполнителем песнопения тойук, запевадой танца осуохай. Его мать Екатерина–Кэчиинэ была народной певицей, олонхосутом, запевадой танца осуохай. Его отец, который ушел из семьи, когда родился С.Н. Каратаев, являлся племянником известного олонхосута Киччээбий. По воспоминаниям местных жителей и самих олонхосутов, С.Н. Каратаев состязался с С.А. Зверевым и встречался с А.Е. Кулаковским [Тонг Саар бухатыыр, с. 234-238]. В 1938 г. фольклорист А.А. Саввин записал его олонхо «Тонг Саар бухатыыр», в 1940 г. П.Я. Туласынов записал олонхо «Сююлэлдьин Боотур». Эпический репертуар С.Н. Каратаева: «Кулун Куллустай Бэргэн», «Тонг Саар бухатыыр», [Илларионов, 1973, с. 86], «Сююлэлдьин Боотур», «Эрэйдээх-буруйдаах Эр Соготох», «Айталы Куо», «Бэйбэлдьин Тулаайах», «Бюдюрюйбэт Мюлдьо Бэгё», «Юёт уола Юёлэн Хардааччы», «Юрюнг аттаах Уолан (Дуолан)» [Тонг Саар бухатыыр, 2004, с. 11].

Следующий известный сказитель, запевадала танца осуохай – Каратаев Василий Осипович (1926–1990). Он родился в Борогонском наслеге, где сложился один из сильных очагов фольклорной традиции Виллойского региона. Исследователи отмечают, что среди борогонских олонхосутов особо отличались Т.П. Гоголев и Н.С. Николаев. В соседнем Модутском наслеге жили талантливые олонхосуты Н.А. Колтовской, Г.М. Кюндеров, а в Тогуском наслеге – П.В. Максимов-Нэгэй [Якутский героический эпос, 1996, с. 19]. В.О. Каратаев главным образом учился у олонхосута Т.П. Гоголева. Он вместе со своим сверстником А.С. Васильевым слушал его олонхо «Могучий Эр Соготох» и впоследствии стал исполнять это олонхо. Другим своим учителем В.О. Каратаев считал Семена Ивановича Сангыяха, с которым он два года охотился в глухой тайге Верхневиллойского района. От него он воспринял олонхо «Ого Тулаайах».

В.О. Каратаев принимал активное участие в художественной самодеятельности, улусных и республиканских фольклорных фестивалях народов Якутии, конкурсах олонхосутов, организуемых Министерством культуры, и вечерах олонхо по программе республиканского телевидения [там же, с. 20]. Его сняли в документальном фильме «Гомеры XX века» [Лосотов, 1975, с. 75]. Как пишут фольклористы В.В. Илларионов и Н.В. Емельянов, «исполнение из олонхо в художественной самодеятельности, интерес общественности и культурно-просветительных и научных организаций к Василию Осиповичу Каратаеву как эпическому певцу сыграли определенную роль в период утраты традиционной эпической среды». В полной мере талант В.О. Каратаева раскрылся в годы записи его репертуара сотрудниками Института языка, литературы и истории, особенно при исполнении олонхо «Могучий Эр Соготох» [Якутский героический эпос..., 1996, с. 21].

По рекомендации научного сотрудника Якутского ИЯЛИ ЯФ СО АН СССР П.Е. Ефремова, фольклористы института установили постоянную связь с В.О. Каратаевым. В 1975 г. участники фольклорной экспедиции В.П. Еремеев и В.В. Илларионов впервые произвели магнитофонную запись полного исполнения олонхо «Могучий Эр Соготох». В 1982 г. с целью включения этого олонхо в состав серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» В.В. Илларионовым было повторно записано олонхо «Могучий Эр Соготох» на магнитофоне в условиях, максимально приближенных к традиционной обстановке прослушивания олонхо в период его активного устного бытования, с участием слушателей-любителей и знатоков олонхо. Третья запись сделана в 1986 г. участниками Комплексной фольклорной экспедиции ИЯЛИ ЯФ СО АН СССР.

В 1975 г. В.П. Еремеев от Василия Каратаева также записал олонхо «Эрбэхтэй Бэргэн бухатыр». В 1985 г. фольклористом П.Н. Дмитриевым было записано олонхо «Ого Тулаайах бухатыр», а в 1989 г. – олонхо «Эрбэхтэй Бэргэн». В 1990 г. В.В. Илларионов сдал в архив два текста олонхо В.О. Каратаева, написанных самим автором: «Уолуйа Боотур» и «Дьирибинэ Боотур». Талантливый олонхосут умер в 1990 г. в самом расцвете сказительской деятельности.

В **Сунтарском районе** исполнители фольклора в основном предпочитали другие виды народного творчества (народная песня, тойук, осуохай). Тем не менее, следует отметить, что здесь проживали олонхосуты, известные во всем Вилюйском регионе: С.С. Афанасьев-Ырыа Сизэнчэ, С.А. Зверев-Кыыл Уола, М.З. Мартынов, Я.В. Васильев-Тага уола Ырдьянг, К.М. Пытыканов-Сиздэрэй.

Сергей Афанасьевич Зверев-Кыыл Уола (1891-1973) родился в Тюбэй-Жарханском наслеге, вырос в Нюрбе, побывал в Оленекском, Олекминском районах, в Бодойбо, на Алдане, в Киренске, Витиме, Есее, на Чаре, в Амурской области. Эпическое творчество перенял от Ырдьянг Якова (Сунтарский район), И.П. Догуюкова, И.М. Харитонова (Нюрбинский), Ф.Н. Тимофеева-Бизчэрэ (Верхневиллюйский), С.Н. Каратаева-Дыгыгар (Вилюйский), Бэсэлэйдээх Мэхээлэ (Хочинский), Бабанча (Олекминский район). Признанный запевала танца осуохай, певец, он занимался в молодости сказительством, Ырдьянг Яков оценил его как среднего олонхосута. Известны случаи совместного выступления знаменитых олонхосутов С.А. Зверева и И.М. Харитонова-Саахырдаах Дьуона на Бодайбинских приисках. Г.Т. Куприянов-Сыччыыр из Кугдарского насле-

га, Н.Ф. Осипов-Чоомуут из I Кангаласского наслега Нюрбинского района признают С.А. Зверева своим учителем. У С.А. Зверева имеется олонхо «Кулун Куллустай», а у Г.Т. Куприянова – «Кулун Куллустуур». Несмотря на некоторое различие в имени богатырей, мы предполагаем, что эти олонхо имеют один корень. Сергей Афанасьевич – кавалер двух орденов Красного Знамени, трех медалей, награжден Почетной грамотой ЯАССР, является заслуженным деятелем искусств РСФСР, заслуженным работником искусств ЯАССР [Саввинов, 1971; Илларионов 1973, с. 126-127].

В 1947 г., когда он работал артистом Нюрбинского колхозного театра, было поставлено его драматизированное олонхо «Кулан кугас аттаах Кулун Куллустай». До недавнего времени считалось, что ни одно олонхо С.А. Зверева не было записано. Однако студент И.Ю. Васильев в своей статье привел сюжет олонхо С.А. Зверева «Кыыс Кыыдаан», которое написал его дед И. Васильев [Васильев, 2000].

В **Верхневиллюйском районе** проживало немного сказителей. Это можно объяснить тем, что этот район – самый малонаселенный в Виллюйском регионе. Нужно отметить, что самыми известными олонхосутами Верхневиллюйского района были Ф.Н. Тимофеев-Бизчэрэ, Н.С. Александров-Ынта Никиитэ, А.Т. Титаров, Ф.И. Суханов, И.Г. Иванов, Д.В. Кысылбаев. В последнее время эпическим творчеством занимались Н.К. Шамаев, К.Н. Никифоров и Л.С. Афанасьева.

Никита Семенович Александров-Ынта Никиитэ (1874-1960) родился в Дюллюкюнском наслеге, работал на золотоносных приисках Бодойбо, Олекмы. Как писал его племянник Е.М. Федоров, он участвовал в постановке олонхо «Туйаарыма Куо» в театре в Якутске [Александров, 1998, с. 4].

В 1925 г. Г. Торопов записал его олонхо «Кёр Буурай», в 1941 г. учитель математики И.Н. Григорьев – второй вариант «Кёр Буурай». В 2000 г. был издан второй вариант этого олонхо при содействии Ассоциации ученых и специалистов Республики Саха (Якутия) «Сайдыс».

С середины XX в. исполнителей фольклора стали все больше привлекать к художественной самодеятельности. Олонхосуты исполняли отрывки из олонхо в виде концертных номеров, самодеятельные коллективы ставили в сельских клубах инсценировки по сюжетам и мотивам олонхо. Известно, что нюрбинские олонхосуты в 50-х гг. гастролировали по виллюйской зоне районов. Проводились фестивали, конкурсы исполнителей эпоса, где первое время доминировало старшее поколение олонхосутов: Н.С. Александров (Верхневиллюйский район), С.В. Петров (Нюрбинский район), В.О. Каратаев, А.С. Васильев (Виллюйский район), С.Г. Егоров (Сунтарский район), в эпическом репертуаре которых четко прослеживаются сочетание импровизации и традиций, сюжетное разнообразие, наличие традиционных формул и типических мест. Драматизированное исполнение послужило основой для постановки олонхо на сцене колхозных клубов и театров. В Виллюйском регионе инициаторами таких постановок стали С.В. Петров, Н.С. Александров.

Исполнительские традиции виллюйских олонхосутов постепенно менялись. Так, если старейшие олонхосуты (М.З. Мартынов, В.Д. Егоров, Д.С. Сергеев) предпочитали классическую позу сказывания, то современные олонхосуты (К.Н. Никифоров, Л.П. Афанасьева, Н.К. Шамаев) обычно исполняют стоя [Илларионов, 1997, с. 34].

Итак, виллюйская эпическая традиция является отдельным очагом эпосотворчества. Наибольшее количество олонхосутов обнаружилось в Нюрбинском районе, где, по

архивным данным, эпосотворчеством занимались около 100 сказителей. Вилуйский район по численности олонхосутов занимает второе место, Сунтарский и Верхневилюйский – третье. В репертуаре олонхосутов данного региона часто встречаются сказания «Эр Соготох», «Кюн Эрили», «Ала Туйгун», «Ого Дьулаахы», «Ого Тулаайах», «Юрюнг Уолан», «Бэриэт Бэргэн», «Ого Дуулага», «Уол Туйгун», «Кыыс Туйгун», «Кыыс Нюргустай» и др.

Литература

1. *Александров Н.С.* Кёр Буурай. – Якутск, 1998. – 192 с.
2. *Борисов А.А.* Якутские улусы в эпоху Тыгына. – Якутск : Бичик, 1997. – 160 с.
3. *Васильев И.Ю.* С.А. Зверев-Кыыл Уолун «Кыыс Кыыдаан» олонхотун туһунан сана көстүбүт матырыйаал («Олонхо С.А. Зверева-Кыыл Уола «Кыыс Кыыдаан») // Олонхо эйгэтэ: (Оҕо харабынан олонхону анаары). «Мин олонхо дойдутун оҕотобун» респ. фестиваль матырыйааллара. – Якутск, 2000. – С. 21-29. – На якут. яз.
4. *Ефремов П.Е.* О фольклоре Нюрбинского и Сунтарского районов (Сообщение по материалам фольклорной поездки 1960 года) // Научные сообщения. ЯФ СО АН СССР. – Вып. 6. – Якутск, 1961. – С. 83–89.
5. *Иванов А.* Догойук Уола («Об олонхосуте Догоюкоке») // Коммунизм суола. – 1963. – 10 сентября. – С. 4. – На якут. яз.
6. *Илларионов В.В.* Искусство якутских олонхосутов. – Якутск, 1982. – 123 с.
7. *Илларионов В.В.* Олонхоһуттар тустарынан кылгас сибидиэнньэлэр («Краткие сведения об олонхосутах» (приложение дипломной работы)). – Якутск, 1973. – 145 с. – На якут. яз.
8. *Илларионов В.В.* Сказительство в системе фольклорной традиции народа саха: Специальность 10.01.09. – Фольклористика: дисс. в виде науч. докл. ... докт. филол. наук. – Якутск, 1997. – 53 с.
9. *Илларионов В.В.* Түөлбэ олонхолор («Сказительские школы олонхо») // Эдэр коммунист. – 1990. – 8 августа. – На якут. яз.
10. *Ксенофонтов Г.В.* Ураангхай сахалар. Очерки по древней истории якутов. – Т. 1, кн. 1. – Якутск: Нац. изд-во РС (Я), 1992. – 416 с.
11. *Ксенофонтов Г.В.* Эллэйада: Материалы по мифологии и легендарной истории якутов. – Якутск: Бичик, 2004. – 352 с.
12. *Ларионова А.С.* Региональные особенности традиционных песен якутов // Г.В. Ксенофонтов: Возвращение к себе : сб. науч. ст. – Якутск: ИГИ АН РС (Я), 1998. – С. 100–104.
13. *Лосотов В.С.* Айылҕаттан айыллыбыт талааннар («Таланты от природы»). В 2 ч. – Ч. I. – Якутск: Ситим, 1994. – 112 с. – На якут. яз.
14. *Никифорова В.С.* Локальные традиции в музыке олонхо : автореф. дисс. ... канд. иск. – СПб., 1994. – 16 с.
15. *Парникова А.С.* Расселение якутов в XVII – начале XX вв. – Якутск: Книжное изд-во, 1971. – 150 с.
16. *Саввинов С.* Дьоллоох тойуксут («Счастливый тойуксут») // Ильич уоттара. – 1971. – 17 авг. – На якут. яз.
17. *Самойлович А.Н.* Якутская старинная устная литература // Якутский фольклор. – М.: Сов. писатель, 1936. – С. 7-40.

18. Сунтарский улус: история, экономика, культура. Фольклор. – Якутск : Бичик, 2006. – 568 с.
19. Тонг Саар бухатыыр. – Якутск : Бичик, 2004. – 240 с. – На якут. яз.
20. Якутский героический эпос. Могучий Эр Соготох. – Новосибирск : Наука. Сиб. издат. фирма РАН, 1996. – 440 с.

*В.Н. Иванов, д.и.н., профессор,
Н.А. Николаева*

ПЕРЕВОД ОЛОНХО НА ЯЗЫКИ НАРОДОВ МИРА

Впервые якутский героический эпос – олонхо – в литературе упоминается в 1844 г., когда во время путешествия по Восточной Сибири (1842-1845 гг.) академик А.Ф. Миддендорф обратил внимание на пение неизвестного олонхосута-импровизатора, которое его очень заинтересовало. Тогда он записал начало олонхо «Эриэдэл Бэргэн» латинским алфавитом на языке оригинала, а затем основное содержание в сжатой форме изложил на русском языке. Это произведение вошло в сборник «Образцы народной литературы якутов» 1911 г. под редакцией Э.К. Пекарского. А в 1851 г. О.Н. Бётлингком был принят подстрочный перевод на немецкий язык олонхо «Эрэйдээх-Буруйдаах Эр Соготох» А.Я. Уваровского. Уместно напомнить, что именно О.Н. Бётлингк впервые ввел в научный оборот термины олонхо и олонхосуты.

Героический эпос олонхо – вершина мудрости якутского народа, неисчерпаемой энергии его умственной деятельности, гимн добру и высокой нравственности. В нем – высокий полет мысли всего народа, воплощение неукротимого национального духа. В 2005 г. в истории его носителей произошло знаменательное событие – ЮНЕСКО признала якутский эпос Шедевром нематериального устного наследия Человечества, т.е. достоянием всех народов мира. В связи с этим перед исследователями олонхо возникла новая задача – пропаганда историко-культурного значения якутского эпоса на языках народов мира.

* * *

В 1884 г. в «Известиях Восточно-Сибирского отделения Императорского Русского географического общества» был опубликован перевод на русский язык олонхо Н.С. Горохова «Урун Уолан», передающий наиболее полное и верное представление о якутском олонхо.

Большое значение имел «Верхоянский сборник» известного русского ученого-этнографа, фольклориста и политического ссыльного И.А. Худякова, сосланного за революционную деятельность в г. Верхоянск. Его «Верхоянский сборник» (1890 г.) представляет собой русский перевод собранного им богатого материала, он был издан уже после смерти ученого в Иркутске. В сборник вошел подстрочный перевод известного олонхо «Хаан Дьаргыстай» и неполные записи трех олонхо «Басымньылаах Баатыр», «Оҕонньордоох эмээхсин» – старик со старухой, героем которого является Эр Соготох

– герой весьма популярный среди эпических произведений Якутии, и «Бэрт Хара». «Верхоянский сборник» имел большое значение для более достоверного ознакомления с якутским олонхо.

Плодотворной была работа другого политического ссыльного Сергея Васильевича Ястремского. Он записал и перевел на русский язык 5 якутских олонхо, которые были опубликованы в 1929 г. в Ленинграде в «Образцах народной литературы якутов» в разделе «Былины (олонхо)». С.В. Ястремскому оказал существенную помощь при переводе знаток устного народного творчества якутов А.П. Афанасьев.

Таким образом, благодаря этим переводам, русскоязычный читатель впервые смог получить представление о якутском героическом эпосе – олонхо, особенностях якутского поэтического слова и иметь возможность сравнить наш уникальный эпос с эпосами других народов мира.

Надо признать, что первые переводы якутского героического эпоса олонхо на русский язык Н.С. Гороховым, И.А. Худяковым, С.В. Ястремским являются довольно качественными, переводчики стремились приблизиться к духу оригинала, передать уникальные поэтические его особенности.

Из переводов на русский в советское время, прежде всего, выделим перевод олонхо П.А. Ойунского «Нюргун Боотур Стремительный», осуществленный в 1975 г. многоопытным переводчиком В.В. Державиным. Перевод отличается высоким качеством, передает жанровое своеобразие якутского эпоса, максимально приближает к тексту оригинала и по всем этим параметрам перевод пользуется огромным вниманием со стороны общественности.

Не менее интересен научный перевод на русский язык И.В. Пуховым олонхо «Строптивный Кулун Куллустуур» в академической серии «Эпос народов СССР» и изданный Институтом мировой литературы. Русскоязычный читатель получил достойный перевод.

В 1993 г. в серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» на якутском и русском языках было издано олонхо «Кыыс Дэбиллийэ» Н.П. Бурнашева, а в 1996 г. – в той же серии – «Могучий Эр Соготох» В.О. Каратаева. Переводы осуществлены Н.В. Емельяновым, П.Е. Ефремовым, С.П. Ойунской.

В наши дни переводом олонхо на русский язык занимается Е.С. Сидоров. Им переведены на русский язык олонхо «Непобедимый Мюльджю Беге», «Ючюгэй Юдюгюй-эн, Кусаган Ходжугур» Д.А. Томской, «Уол Эр Соготох» Н.Г. Тагрова. Научно-исследовательский институт Олонхо при СВФУ им. М.К. Аммосова в 2011 г. издал олонхо П.П. Ядрихинского-Бэдьээлэ «Девушка-богатырь Джырыбына Джырылыатта» с переводом на русский язык. Примечательно, что в переводе приняли участие студенты кафедры стилистики якутского языка и русско-якутского перевода Института языка, культуры народов Северо-Востока РФ под общей редакцией профессора Т.И.Петровой, доцентов И.В. Собакиной и Н.С. Сивцевой.

Изложенное свидетельствует о том, что перевод олонхо на русский язык имеет довольно интересную историю и благодаря этим переводам якутский эпос приобрел русскоязычного читателя не только среди научных сотрудников, но и среди широкой общественности. Отметим еще раз, – какой популярностью пользуется перевод В.В. Державина нашего главного эпоса «Нюргун Боотур Стремительный».

Следует особо упомянуть о первых переводах олонхо на **иностранные языки**, это, прежде всего перевод олонхо А.Я. Уваровского «Эрэйдээх-буруйдаах Эр Соҕотох» на **английский язык**, который был осуществлен доцентом хирургической травматологии медколледжа университета Аризоны Дугласом Линдсеєм и был опубликован в ежеквартальном издании университета Аризоны в 1971 г. Это же олонхо было переведено Ю.И. Васильевым-Дьаргыстай на **турецкий язык**. В 1984 г. в Югославии в г. Братиславе издательство «Татран» издало перевод Милоса Крно на словацкий язык олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» с текста перевода В.В. Державина.

В 1990 г. Янкель (Жак) Карро, сотрудник Национальной библиотеки Парижа, открыл для европейского читателя удивительный мир древнего якутского эпоса, осуществив перевод на французский язык олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» К.Г. Оросина.

Уникальное своеобразие, великолепная образность и богатство языка олонхо по-прежнему привлекают внимание зарубежных исследователей. Известно, что предпринималась попытка перевода I песни (а их 9) олонхо **П.А. Ойунского** «Нюргун Боотур Стремительный» японским переводчиком Ямасита Мунэхиса. В настоящее время он ведет работу по переводу «Модун Эр Соҕотох» и «Кыыс Дэбилийэ». Редактор японского издательства «Хэйбонся» собирается опубликовать перевод этих двух олонхо.

В нашей республике попытки переводить олонхо на иностранные языки предприняты в последние десятилетия XX в. Известны работы переводчиков на иностранные языки: перевод фрагмента олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» П.А. Ойунского для детей «Освобождение Нюргун Боотуром Хан Дьаргыстая» на **французский язык** (переводчики Я. Карро, Л.М. Сабарайкина), переводы I песни олонхо П.А. Ойунского на английский язык (переводчик А.А. Скрыбина, 1993, и Р.Ю. Скрыбыкин, 1995), а также мультилингвальный проект по переводу олонхо «Элэс Боотур» П.В. Оготоева на **английский язык** (переводчик А.А. Скрыбина, Москва, 2002). Находится в печати французский перевод олонхо «Элэс Боотур» Петра Оготоева (переводчик В.И. Шапошникова). Олонхо П.В. Оготоева также переведено на немецкий и корейский языки. На корейский язык переведен профессором Кан Дук Су и был опубликован в 2005 г. в Южной Корее.

В 2010 г. благодаря организации Тюркской (Турция) вышло в прекрасном оформлении олонхо К.Г. Оросина «Дьулуруйар Ньургун Боотур» на турецком языке. Перевод осуществил доктор Мурат Ерзос.

В последние годы перевод олонхо на русский и другие европейские языки вышел на качественно иной уровень, появились новые переводы якутского героического эпоса олонхо. В этом ведущую роль играют преподаватели ЯГУ, сейчас СВФУ им. М.К. Аммосова. В 2007 г. в Институте зарубежной филологии и регионоведения СВФУ стартовал и в настоящее время завершается масштабный проект по переводу фундаментального текста олонхо «Нюргун Боотур Стремительный», составленного П.А. Ойунским, на английский язык.

Огромную ответственность столь огромной кропотливой работы, как перевод полного текста олонхо П.А. Ойунского «Нюргун Боотур Стремительный» – главного эпоса саха взяли на себя преподаватели, аспиранты и выпускники кафедры перевода ИЗФир

под руководством доцента Алины Александровны Находкиной. В группе принимают участие известные в республике переводчики, как А.А. Скрыбина, С.В. Холмогорова, В.К. Алексеева, Л.А. Шадрина и З.Е. Тарасова. Переводчикам оказывают помощь профессор Кембриджского университета, известный якутянам этнограф Пиерс Витебский и Женевьер Пьерро из Канады. Исключительно важно, что перевод осуществляется с языка оригинала, т.е. с якутского языка, что дает большое преимущество в понимании исторических особенностей культуры народа саха, которых можно уловить из героического эпоса олонхо.

Надеемся, что к предстоящему юбилею П.А. Ойунского в 2013 г., которому посвящается крупная Международная научная конференция «Якутский героический эпос Олонхо – Шедевр устного нематериального наследия Человечества в контексте мировых эпических наследий», полный перевод олонхо П.А. Ойунского «Нюргун Боотур Стремительный» выйдет на английском языке. Завершение этой работы с 2010 г. возглавляет Научно-исследовательский институт Олонхо, созданный ректором СВФУ им. М.К. Аммосова, член-корреспондентом Академии образования РФ Е.И. Михайловой. В целом же институт перевод якутского эпоса на иностранные языки считает своей приоритетной задачей и приступил к масштабной работе по ее реализации.

В плане работы НИИ Олонхо на 2012-2014 гг. предстоит выполнение переводов текстов олонхо Т.В. Захаровой-Чээбий «Ала-Булкун» на *турецкий язык* (по тексту, опубликованному Э.К. Пекарским) и олонхо В.О. Каратаева «Могучий Эр Соготох» на *английский* и *французский* языки. Как уже говорилось, выходит из печати перевод на *французский* язык текста олонхо «Элэс Боотур» П.В. Оготовева. Институт намерен осуществить перевод текстов нашего эпоса на испанский, немецкий, китайский, корейский, японский и другие языки. Нас вдохновляет тот факт, что эпос финского народа «Калевала» переведен на 65 языков мира! Здесь есть один интересный аспект – институт дает предпочтение переводу текстов ранних записей олонхо, в которых сохранилось состояние стиля, главное – языка олонхо того времени.

Безусловно, перевод олонхо на языки народов мира не простая задача. Это – работа не одного человека и, имея уже ранее выполненные переводы отдельных текстов олонхо, привлекая опытных переводчиков, редакторов и студентов, НИИ Олонхо внесет своей весомый вклад в то, чтобы якутский героический эпос-олонхо стал достоянием всей мировой общественности, как общепризнанный Шедевр устного нематериального наследия Человечества. И мы должны принять во внимание всевозрастающий интерес представителей многих стран мира к нашему эпосу. И должны учесть, что публикация переводов на иностранные языки будет способствовать культурному обмену, сотрудничеству в гуманитарных областях, укреплению имиджа народа – творца эпоса на международном уровне. В целом же нам предстоит провести огромную работу по глубокому, научному раскрытию **общечеловеческого** потенциала ценностей олонхо, тогда расширятся горизонты понимания вклада народа саха в мировую культуру.

ИНТЕРЪЯЗЫКОВАЯ ЛАКУНАРНОСТЬ И ЕЕ ПРЕДПОСЫЛКИ В ТЕКСТЕ ОЛОНХО

Язык каждого народа представляет собой живой организм, неразрывно связанный с историей, культурой и социальной жизнью этого народа. Носители разных языков, общаясь, взаимодействуя друг с другом, передают культуру своего народа посредством языка. Неоспоримым является тот факт, что разные народы воспринимают мир сквозь призму своего родного языка и, следовательно, это обуславливает формирование культурно-обусловленных явлений или реалий, характерных именно для этого языка.

Из олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» П.А. Ойунского и его перевода на английский язык, выполненного на кафедре перевода ИЗФиР СВФУ, нами методом сплошной выборки было выделено и проанализировано около 100 лакун. Ведущим критерием отбора художественной литературы для анализа являлась степень насыщенности текста безэквивалентными единицами, в частности, лакунами.

Основным методом выявления лакун в нашем исследовании является метод компонентного анализа, который направлен на выделение составных частей значения слова, или семантических компонентов (именуемых в другой терминологии «семами» или «семантическими множителями»), а также на выяснение принципов их соединения и структурной организации. В ходе анализа были использованы словарь якутского языка Э.К. Пекарского, англо-русский и русско-английский словарь В.К. Мюллера и словарь Макмиллана. Сопоставление семантически близких лексических единиц разных языковых систем и подсистем позволяет выявить, существует ли эквивалентный перевод этих единиц на другой язык или нет. При отсутствии в каком-либо языке переводного эквивалента тому или иному слову другого языка в первом языке фиксируется лакуна.

«Сигналами» возможной лакунарности лексической единицы (слова, устойчивого сочетания) являются:

- отсутствие в одном языке отдельного обозначения какого-либо понятия, которое существует в другом;
- развернутая объяснительная дефиниция слова в словаре (возможно примечание – «в России», «в США», «в Великобритании» и т.д.);
- объяснение слова в словаре через перечислительный или синонимический ряд;
- частичное несовпадение набора сем;
- отличие в частотности и ситуативных особенностях употребления (это также случаем лакунизации, хотя и неполной) [Скугарова, с. 137], [Стернин, с. 209].

В данном исследовании мы рассматриваем лакуны с точки зрения теории и практики перевода, т.е. мы имеем дело с языковыми лакунами, поэтому основным критерием выявления лакуны в тексте олонхо для нас стало отсутствие в лексической системе английского языка одного слова для обозначения того или иного понятия на якутском.

Лакуны выявляются через сопоставление с единицами других языков и лексических подсистем. В соответствующем фоновом языке или фоновой подсистеме языка данное слово присутствует в единстве звучания (лексемы) и значения. В описываемом

языке данное слово отсутствует как единица лексической системы этого языка. Это означает, что в семантическом пространстве данного языка нет соответствующей семемы, которая, однако, представлена в конкретном семном составе в другой, фоновой лексической системе или подсистеме. Поэтому лакуну в исследуемой лексической системе можно описать следующим образом:

- устанавливается лакуна в одном из языков на фоне другого;
- определяется значение (семный состав) языковой единицы фонового языка (то есть той единицы, на фоне которой выявлена лакуна в исследуемом языке);
- данное значение в семной формулировке (как семная дефиниция значения) используется для описания содержания лакуны в исследуемом языке.

Рассмотрим по данному примеру якутское слово *быһыйа*, которому в словаре Э.К. Пекарского дается следующее определение: ножичек, маленький нож, небольшой нож. Разберем лакуну методом компонентного анализа. В слове различаются три вида семантических компонентов – общие (объединяют различные значения одного и того же слова или значения разных слов, входящих в одну и ту же синонимическую группу или семантическое поле), дифференциальные (или диагностические) и дополнительные. Таким образом, из дефиниции выводится семный состав слова: общий семантический компонент – нож, дифференциальный компонент – маленький. Таким образом, выводится перевод данной лакуны – *small knife*.

Отут болгуо чээрэтинэн оноһуллубут Олуйа-молуйа ылы-чып <i>быһыйатын</i> Сууххай собуустук Сулбу охсон ылан <i>Хантайар</i> муос хабарбатын Хайа баттаан кээспитэ... [8, с. 116-117]	He pulled out Quickly <i>Small blunt knife</i> Made of thirty pieces of iron And cut his Curved-horn-like throat...
---	--

В данном отрывке можно найти еще один пример лакуны – *хантай*, который означает поднимать, задирать голову (*ат хантайылабынан хантайан баран, сиэлэн иһэр* лошадь идёт рысью, задрал голову). Из данного определения выведем семный состав лакуны: общий компонент – поднимать, дифференциальный – голова, дополнительный – вверх. Таким образом, лакуна переводится на английский язык как *to toss one's head up*.

Но, как видно из отрывка, такой перевод неприемлем, так как лакуна в данном случае употреблена не как сказуемое, а как определение к слову *хабарба* (глотка) – изогнутая как рог глотка. Поэтому при передаче лакуны используется трансформационный перевод – субстантивация (замена одной части речи другой) – глагол переводится прилагательным *curved* (forming a curve).

Кроме того, при описании лакуны должно указываться, на фоне какого языка она выявлена. К примеру, якутско-английская лакуна – это лакуна в якутском языке, выявленная на фоне английского языка, а англо-якутская лакуна, соответственно, это лакуна в английском языке, обнаружившаяся на фоне якутского языка. Фоновая единица приводится для сравнения на языке оригинала как доказательство существования данной языковой единицы в одной из языковых систем или подсистем. В нашей работе приводятся примеры англо-якутских лакун.

Еще одним примером англо-якутской лакуны является слово «куула», которое означает «северный склон; склон, обращенный на север, у реки – на запад; та сторона леса, горы, реки и т.д., которая освещается вечерним солнцем». Рассмотрим отрывок, в котором встречается данная лакуна, и его перевод:

Хонордой куулалары хоруо курдук Курдурбаччы тэбистэрдэ... [8, с. 8]	He trampled like ash <i>The northern slope of Khonordoi...</i>
--	---

Покажем схематично состав лакуны *куула*:

Таблица 1

Общий компонент	Дифференциальный компонент	Значение лакуны
склон	север	Северный склон
slope	north	The northern slope

Приведем примеры лакун, выявленных по приведенным выше правилам:

- дьулай – «голова», «верхушка» – the top of the head;
- кэнсик – «гарь», «привкус» – the taste of burning;
- кэнэрдии – «гарь», «запах» – the smell of burning;
- тингэһэ – «животное», «трехгодовалый» – the three-years old animal, usually cow or bull;
- чарапчылан – «смотреть», «загораживать руками глаза» – to look under one's palms;
- хампарый – «разбиться», «вдребезги» – to break into pieces;
- кынталдьый – «поднимать», «голова», «надменно» – to look up haughtily, и т.д.

Таким образом, при помощи контрастивного и компонентного анализа было выявлено и проанализировано около 100 лакун.

Важно отметить, что значение лакуны не всегда передается при помощи ее составных частей. Для передачи лакун необходимо учитывать ряд факторов. Отсутствие прямых эквивалентов определенным разрядам лексических единиц в словарном составе другого языка отнюдь не означает их «непереводимость» на этот язык. В распоряжении переводчика имеется, как было показано, не одно, а целый ряд средств, дающих возможность передать значение исходной словарной единицы в речи и в конкретном тексте.

Выбор способа перевода той или иной лакуны зависит от множества факторов: от языковых, культурологических, психологических, от контекста, от роли и функции, которую выполняет лакуна в тексте, необходимостью наряду со значением (семантикой) лакуны передать и колорит (коннотацию) – ее национальную и историческую окраску и т.д.

Как было сказано ранее, лакуна – это понятие, фиксирующее национально-культурную специфику сопоставляемых языков и культур. Лакуны сигнализируют о специфике лингвокультурной общности с разных сторон: они характеризуют специфику реалий, процессов, состояний, противоречащих узуальному опыту носителя того или иного языка, культуры.

Например, англо-якутские лакуны «тингэһэ» – животное в возрасте трёх лет; тингэһэ кунан бычок – трёхлеток, «бургунас» – яловая (еще не телившаяся трехгодовалая) корова, «толунньан» – часть кости ноги животного ближе к суставу, «субай» – свежая кровь (забитого животного), кровяная колбаса (из свежей конской крови) относятся к одной лексико-тематической группе «скотоводство». Лакунами они являются потому, что в английском языке такие понятия существуют, но по тем или иным причинам отсутствуют лексические единицы для их обозначения.

Якутский и английский языки, как и каждый естественный язык, отражают определенные способы восприятия и организации мира. Выражаемые в них значения складываются в некую единую систему взглядов, своего рода коллективную философию, которая навязывается в качестве обязательной всем носителям языка. Свойственный какому-либо языку способ понимания действительности отчасти универсален, отчасти национально специфичен, так как различные народы по-разному членят картину мира: структура языка и системная семантика его единиц взаимодействуют со структурой мышления и способом познания внешнего мира.

Лакуны являются одним из основных факторов, определяющих понимание текста перевода англоязычным читателем. Вследствие игнорирования национально-культурных особенностей в виде лакун происходят значительные потери образности и национального колорита.

Литература

1. Скугарова, Ю.В. К вопросу о восприятии иноязычного художественного текста / Ю. В. Скугарова // Вестник МГУ. Серия 19. Лингвистика и межкультурная коммуникация. – 2001. – № 1. – С. 135-143.
2. Стернин, И.А., Лакуны и концепты / И.А. Стернин, З.Д. Попова, М.А. Стернина // Лакуны в языке и речи: сб. науч. тр. – Благовещенск : Изд-во БГПУ, 2003. – С. 205-223.
3. Большой англо-русский и русско-английский словарь. 200 000 слов и выражений / В. К. Мюллер. – М. : Эксмо, 2009. – 1008 с.
4. Словарь якутского языка / Э.К. Пекарский. – Якутск, 1958. – Т. 1. – 1281 с.
5. Словарь якутского языка / Э.К. Пекарский. – Якутск, 1958. – Т. 2. – 1226 с.
6. Словарь якутского языка / Э.К. Пекарский. – Якутск, 1958. – Т. 3. – 1351 с.
7. Macmillan English Dictionary for Advanced Learners. International Student Edition. Bloomsbury Publishing Plc. 2002, 1692 p.
8. Ойуунускай, П.А. Дьулуруйар Ньургун Боотур / П. А. Ойуунускай. – Якутскай : Саха сиринээҕи кинигэ издательствота, 1959. – Бэһис том. – 287 с.
9. Рукопись английского перевода 5 песни олонхо «Дьулуруйар Ньургун Боотур», кафедра перевода ИЗФир СВФУ, 2011.



ПЕРЕВОД ИМЁН СОБСТВЕННЫХ В ОЛОНХО «НЕПОБЕДИМЫЙ МЮЛЬДЖЮ БЁГЁ»

В последнее время широко ставится вопрос о комплексном исследовании текстологического материала олонхо. И в этом отношении, в частности, большой интерес представляет изучение перевода олонхо. В данной работе рассмотрен перевод имён собственных в олонхо «Непобедимый Мюльддю Бёгё».

Имя собственное всегда реалия. В речи оно называет действительно существующий или выдуманный объект мысли, лицо или место, единственные в своем роде и неповторимые. В каждом таком имени обычно содержится информация о локальной и национальной принадлежности обозначаемого им объекта. «Если речь идёт о переводе имени собственного, важна и национальная принадлежность носителя данного имени» (М.Ю. Семенова. Основы перевода текста).

В переводе олонхо «Непобедимый Мюльддю Бёгё» использованы четыре способа передачи имен собственных. Так, транскрибированные имена собственные наряду с остальными реалиями являются теми немногими элементами перевода, которые сохраняют определенное национальное своеобразие в своей словесной звуковой форме. Также использованы транслитерация («формальное побуквенное воссоздание исходной токсической единицы с помощью алфавита переводящего языка; буквенная имитация формы исходного слова), калькирование и дополнительное комментирование. Примеров транскрипции много. Но в основном, использованы все четыре способа одновременно (см. табл. 1).

В заключение хотелось бы отметить, что настоящая работа актуальна в силу того, что мы постоянно сталкиваемся с определенными трудностями при переводе имен собственных. Об этом пишет и сам переводчик данного олонхо историк-востоковед, к.филол.н. Е.С. Сидоров: «Имя богатыря (по которому и название олонхо) переводили как «Неспотыкающийся Мюльддю-силач» – перевод буквальный. Неспотыкающийся (бүдүрүйбэт) говорят о спортсменах-борцах, не знающих поражения, т.е. непобедимых; бөбө – крепкий, силач – в преданиях имеет значение как бы высокого ранга (класса) силача, лучше оставить без буквального перевода. Противник Мюльддю Бёгё – Бюгюстян Хара – тоже имеет титул (эпитет) непобедимого, для различия передал словом «неодолимый». Эти слова сами говорят за него – переводчик для точной передачи имён собственных опирался не только на словарь, но и на собственные наблюдения.

Таблица 1

Транскрипция	Транскрипция + транслит.	Транскрипция + Калькирование + транслитерация	Транскрипция + Транслитерация + комментарий
1) Халыадымар Бэргэн – Халыаджымар Бэргэн;	1) 2152 Уорааннаах Уот Кылтай ойууну (70 стр.)	1) 1479 Үрүн, Үүкэйдээн Куо (54 стр.) 1274 нарекли: Юкейден Куо Белая (35 стр.)	1) 2135 Уот Уһуудай диэн оҕонньор, Тимир Абыластай эмээхсин (69 стр.) 1843 Уот Усуутай старик... Тимир Агыластай старуха (45 стр.)
2) Омоллоон – Омоллог	1859 Уот Кылтай старика (46 стр.)	2) 2450 Бүдүрүйбэт Бүгүстээн Хара обургу (76 стр.) 2106 Бюгюстян Хара неукротимый	Уот Уһуутай – пышущий огнём; Тимир Алгыластай – Железная Агыластай (от абылаа – запыхаться, дышать бурно)
3) Дьэргэстэй – Джэргэстэй	Уот – огонь, Калтай – светлеть.	3) Мүльдү бөбө – Непобедимый Мюльдзю Бёгё	2) 1367 Хара Нүкэн Ойуун аҕалаах, 1371 Ытык Тумарааһай Удабан ийэлээх 1375 Дьэһин Турабай Нүкэн Чаадай Симэхсин Эмээхсини (52 стр.)
4) Дьылба Хаан – джылга Хан	2) 2265 Кын Сыралыман тойон (72 стр.) 1987 Кюн Сыралыман тойон (48 стр.)	4) 2720 Уордаах Күрүө Дьөһөгөйтөн (83 стр.) 2340 Грозными Джёсёгёй-богами (55 стр.)	Нүкэн Чаадай Симэхсин Эмээхсини (52 стр.) 1174 Симэхсин старушку Джэсин Турахай Нюкен Чаадай 1182 её отец Хара Нюкен шаман 1186 мать её – шаманка, Ытык Тумараасай (33 стр.) Симэхсин (шибэкшин, чимакши) – у древних монголов и тюрков рабыня, присматривающая за молодым скота, чистящая коровник. В сказках и эпосе – полумифический образ рабыни, выполняющая функции духа-охранителя коровника. Джэсин Турахай Нюкен Чаадай – имя мифического существа. По объяснению Э. Пекарского, Джэсин Турахай – имя придорожного духа; Нюкен – робкий, слабоумный, Чаадай – коротышка

И.В. Собакина, к.филол.н., доцент

К ВОПРОСУ ОБ ОРГАНИЗАЦИИ РАБОТЫ ПО ПЕРЕВОДУ ОЛОНХО СТУДЕНТАМИ (из опыта работы)

Наука – часть культуры человечества, достижения науки – ценность и богатство человечества. Несомненно, ум, знание, специализация молодого специалиста – это показатель его социального статуса.

В настоящее время значение научно-исследовательской работы студента заметно возросло. Привлечение студентов к научной среде усилилось во всех сферах и не толь-

ко на федеральном, но и республиканском уровне: финансируются развитие новых технологий, научные исследования молодежи, студентов, каждый год объявляются различные гранты, конференции, семинары и другие мероприятия.

Научно-исследовательская работа студентов является одной из форм образовательного процесса, где студент приобретает навыки использования теоретических знаний в своих изысканиях. Различные формы этой работы помогают найти понравившиеся занятия, сферу будущей деятельности студента. И это требует неустанной, кропотливой работы.

Занятие наукой учит быть ответственными, отстаивать свою точку зрения, анализировать проблему с различных точек зрения, достигать поставленной цели, развивает творческие способности, навык концентрации.

В связи с этим в 2008 году на кафедре стилистики якутского языка и русско-якутского перевода факультета якутской филологии и культуры, ныне института языков и культуры народов Северо-Востока РФ был организован научно-исследовательский кружок студентов отделения «Русско-якутский перевод» «Олонхо: специфика языка и перевода». Первой серьезной и большой работой кружка стал перевод текста олонхо Прокопия Прокопьевича Ядрихинского-Бэдьээлэ «Дьырыбына Дьырылыатта» в рамках пункта 1.3 раздела 1 «Организационные мероприятия по созданию образовательной системы олонхо» подпрограммы 4 «Олонхо и будущие поколения» ГЦП по сохранению, изучению и распространению якутского героического эпоса олонхо на 2007-2011 г.г. Руководители проекта: к.филол.н., доцент КСЯЯиРЯП Собакина И.В., к.филол.н., доцент КСЯЯиРЯП Атакова Н.С.

Основная цель проекта – привлечение студентов как ярких представителей современной молодежи и будущего поколения к научному изучению и якутско-русскому переводу олонхо.

Перед организаторами проекта были поставлены следующие задачи:

- объединить студентов для решения поставленной цели;
- организовать изучения студентами теоретической основы исследования эпического текста-олонхо;
- определить основные темы исследования;
- организовать проведения исследований по тематическим блокам;
- организовать работу по переводу олонхо «Дьырыбына Дьырылыатта»;
- редактирование переводов;
- организовать участие студентов в конференциях различного уровня;
- организовать публикацию статей и переводов студентов.

Материалом исследования послужило, как было указано выше, олонхо П. Ядрихинского «Дьырыбына Дьырылыатта», которое поражает художественным совершенством, красотой поэтики, гармоничностью построения, лексическим богатством и стилистическим разнообразием.

Научные исследования проводились по следующим направлениям:

- эпические формулы; выразительные средства якутского языка.

Ожидаемые результаты – публикация перевода «Олонхо «Дьырыбына Дьырылыатта», выполненного студентами.

В соответствии с планом работы были проведены следующие мероприятия:

1. Анализ текста олонхо по разным темам.
2. Консультации по темам:
 - «Поэтика олонхо: структура стиха» – лектор к.филол.н., доцент Архипова Е.А.;
 - «Язык и структура олонхо» – лектор к.филол.н., доцент Ефимова Л.С.;
 - «История перевода олонхо: эволюция принципов перевода якутского героического эпоса» – лектор к.филол.н., доцент Васильева А.А.;
 - «Требования к написанию научных статей» – лектор к.филол.н., доцент Тороев Г.Г.
3. Перевод текста олонхо по блокам.
4. Сбор исследовательского материала, вариантов перевода.
5. Редакционные работы – ответственные: к.ф.н., доцент Собакина И.В.; к.ф.н., ст. преподаватель Атакова Н.С.; к.п.н., профессор Петрова Т.И.
5. Рецензирование «Сборника научных статей и переводов текста олонхо П. Ядрихинского «Дьырыбына Дьырылыатта» – рецензенты: к.филол.н., доцент Васильева С.П.; д.филол.н., профессор Ефремов Н.Н.

На данный момент перевод подготовлен к изданию. В переводе участвовало 36 студентов со 2 по 5 курс отделения «Русско-якутский перевод». В ходе организационной работы хотелось бы отметить следующее: работа со студентами требует определенной выдержки, на мой взгляд, следовало бы начать работу проекта не с аналитической стороны, а непосредственно с практики, т.е. перевода студентов определенного эпизода текста олонхо на всех, затем организовать работу по взаиморедактированию, что усилило бы ответственность, мотивацию студентов.

Как известно, устное народное творчество по праву считается ярким носителем и выразителем национальной специфики языка, как формы отражения окружающей действительности, материальной и духовной культуры народа. В эпическом произведении национальная специфика народа, его историческое прошлое, материальная и духовная культура, система ценностей, особенности членения действительности и познания мира. И привлечение студентов к этой сфере, к переводу различных жанров фольклора имеет большое значение не только для самого студента, или университета, но и для народа саха.

М.Т. Гоголева, к.пед.н.

К ПРОБЛЕМЕ ПРИОБЩЕНИЯ МОЛОДЕЖИ К ОЛОНХО

Проблема трансляции духовных ценностей в социуме приобретает особую значимость по отношению к такому феномену, как олонхо. Признанием ЮНЕСКО олонхо шедевром мирового уровня в 2005 году был задан мощный импульс творческому потенциалу всего якутского общества. За прошедшие годы достигнуты существенные успехи в пропаганде олонхо в республике и за ее пределами, издаются тексты олонхо, проводятся различные мероприятия и конкурсы. На этом фоне до сих пор малоизученной остается проблема приобщения подрастающего поколения к ценностям олонхо. К сожалению, после первой волны энтузиазма в образовательных учреждениях дело

постепенно пошло на убыль, а в связи с введением новых образовательных стандартов под «оптимизацию» в первую очередь попали именно предметы гуманитарного цикла. Как известно, олонхо входит во внутреннюю сферу ребенка, прежде всего, путем освоения текста эпоса – художественно оформленного языкового материала, что предполагает длительный поэтапный процесс обучения детей специфике художественных средств и языка олонхо.

Также необходимо, на наш взгляд, выделить узловые моменты в процессе актуализации фольклора в условиях современности, так как понятие постфольклора со всем разнообразием присущих ему особенностей недостаточно полно освещено в науке. Сегодня происходит трансформация многих жанров фольклора, меняются условия их бытования. Героический эпос так же, как и другие жанры фольклора, переживает пору неактивного бытования, и это обстоятельство требует пристального внимания методистов.

В современных психолого-педагогических разработках развитие ребенка рассматривается не только как биологический процесс, но и как освоение им культурных ценностей, так как высшие психические процессы обусловлены культурой, в которую он «вживается» в течение своей жизни (Т. Стефаненко, В. Доманский) [1, 5]. Олонхо как феномен культуры предоставляет широкие возможности для личностного развития человека, которому предстоит жить в поликультурном мире. Реальный опыт диалога культур обеспечивает понимание детьми взаимосвязанность и взаимообусловленность архетипов поведения представителей общностей разных культурно-исторических типов.

Во второй половине XX в. этнокультурный плюрализм образования стал рассматриваться как одно из основных направлений не только в разрешении кризиса средней школы, но и в решении глобальных проблем современности [8, с. 93]. Возглавляемая Ж. Делором Международная комиссия по образованию для XXI века уделила особое внимание четырем основополагающим принципам образования:

- научиться жить вместе, развивая знания о других, об их истории, традициях, образе мышления;
- научиться приобретать знания, сочетая достаточно широкие общие культурные знания с глубоким постижением ограниченного числа дисциплин;
- научиться работать, приобретая компетентность, дающую возможность справляться с различными ситуациями, многие из которых нельзя предвидеть;
- научиться жить, не оставляя невостребованным ни один из талантов, которые как сокровища, скрыты в каждом человеке [4].

Понятие качественного образования таким образом в наши дни обозначилось гуманистическим содержанием, которому в полифоничном пространстве будущего отводится консолидирующая роль.

Республика Саха (Якутия) относится к многонациональным регионам страны, где значительное внимание уделяется геополитическим, экономическим, социокультурным факторам сближения народов. Духовный мир сегодняшнего ребенка формируется в условиях непрерывно обновляющегося мира. Смена общественно-экономического уклада государства вызвала глубокие перемены в сознании поколений. Противоборство различных идей, тенденций в общественном развитии, события окружающей жизни неизбежно отражаются на психологическом развитии детей, мотивируя их по-

ступки, душевные порывы. В сложном процессе приобщения детей к олонхо важным представляется культурологический аспект. Культурно-исторический комментарий призван формировать правильное представление о характере взаимоотношений между арктическими народами, где обязательным условием выживания людей на Севере являются добрососедские отношения, взаимопонимание, взаимовыручка. Большое значение должно придаваться организации поисково-исследовательской работы учащихся. В великих произведениях каждое новое поколение находит новый смысл толкования открывшихся истин, поэтому учебное исследование является эффективным средством постижения идейно-эстетических ценностей, заложенных в произведении. Интеграция с другими предметами повышает уровень научности круга обсуждаемых проблем. Сопоставление с эпическими творениями других народов: «Илиадой» и «Одиссеей», «Калевалой», «Манасом», «Гэсэром» – приводит к выводу о типологической общности эпической интерпретации действительности как определенной стадии в духовном развитии многих народов мира, а также к обобщениям об эпических традициях повествования, месте олонхо среди великих эпосов мира. Затрагиваются вопросы о мифологии, историзме, мировоззренческой и художественной функциях эпоса, гуманистической сущности его идеи. В качестве иллюстрации к выступлениям учащихся используются высказывания фольклористов: «В эпосе в отличие от других повествовательных жанров устной народной поэзии центральный узел сюжета, как правило, охватывает события, связанные не с личными интересами героя, а с его общественным долгом», «В древнем фольклоре герой есть персонификация силы, а конфликт – столкновение сил».

Учащихся интересуют сходные моменты в художественно-изобразительной системе эпосов тюркско-монгольских народов, что свидетельствует о типологической или генетической общности текстов.

Эпитетика относится к хорошо исследованной области поэтики героического эпоса. А.Б. Каррыева в исследовании поэтической системы эпоса «Героглы» отмечает: «Художественная система героического эпоса вбирает в себя большое разнообразие определительных, тавтологических, метафорических, избирательных, украшающих, идеализирующих, оценочных и выразительных эпитетов» [3, с. 43]. Сказанное в полной мере относится и к олонхо, особенную колоритность придают метафорические эпитеты, отражающие специфику художественного мышления народа. В стиле олонхо характерны и образные сравнения, все образы основаны на реалиях окружающего мира, через них можно проследить влияние окружающей действительности на семантику художественно-определяющих сочетаний. Выражения типа «Харалдыктан көппүт хара улар курдук» («Подобно взлетающему с проталинки черному глухарю») и «Хадьыктаһа киирэн иһэр хагдан эһэ курдук» («Как озлобленный бурый медведь») могли возникнуть только под влиянием северной природы. Вместе с тем в олонхо упоминаются звери, которые не водятся на нынешней родине якутов: тэбиэн – верблюд, хахай – лев, баабыр – тигр, эриэн үөн – змея, кулан – кулан (степное животное из семейства лошадей) и т.д. Также нет огнедышащих гор – вулканов, горячей долины, песчаных бурь и внутренних морей, но в эпосе чрезвычайно живописно передано реалистическое описание южной прародины якутов, что в сочетании с картинами сурового Севера создают удивительно красочный, богатый эпический пейзаж. А.Б. Каррыева в

вышеупомянутой работе указывает на роль повторов и сдвоенных в усилении действия эпитетов. Приведенный ею пример из азербайджанского эпоса полностью соответствует аналогичному выражению на якутском языке в своем семантико-структурном единстве: «Узаг-узаг даг башында тала-тала гар керюнюр» [3, с. 321] – На вершинах далеких-далеких гор, глыбами-глыбами снег покажется – Ыраах-ыраах хайа баһыгар таала-таала хаар көстөр (якутское). Гипербола в героическом эпосе достигает наибольшей выразительной силы и имеет жанровое звучание, придавая повествованию эпический размах. Ш. Ибраев на материале огузского эпоса делает вывод о наличии слов, которые составляют ключевую основу различных постоянных формул и служат важными компонентами в организации повторяемой типической ситуации в устном героическом эпосе [2, с. 8]. К таким словам относятся *конь, верблюд, баран*. Любопытно, что в якутском эпосе те же слова образуют устойчивые сочетания: *ат сылгы ба-рахсан, сонобос ат соргулаах, тэбизн кыыл бөкчөгөрүн курдук, тэбизн харабын саба, хой баһын туй* (конь-скаун славный, с удачей величиной с доброго коня, как горб верблюда, величиной с верблюжий глаз, говорить попусту – дословно: воспеть голову барана) и т.д. Развитие творческого воображения, тонкой наблюдательности, художественного вкуса через эстетически воспринимаемые образы произведений фольклора способствуют становлению мировоззрения, так как обогащение духовного мира просвещает ум, облагораживает чувства человека, вечный «спор ума и сердца» подстегивает непрерывность духовного развития человека.

Литература

1. Доманский, В.А. Культурологические основы изучения литературы в школе : дис. ... д-ра пед. наук: 13.00.02 / В.А. Доманский; [Томский гос. ун-т]. – Томск, 2000. – 412 с.
2. Ибраев, Ш. Художественно-изобразительные средства «Китаби дедем Коркут» : автореф. дис. ... канд. филол. наук / Ш. Ибраев. – М., 1979.
3. Каррыева, А.Б. Поэтическая система образов «Героглы» / А.Б. Каррыева. – Ашхабад : Ылым, 1990.
4. Jacques Delors, et al: Learning: the Treasure Withing. Report to UNESCO of the International Commission on Education for the Twenty-first Centuri, Paris, UNESCO, 1996.
5. Стефаненко, Т.Г. Этническая идентичность и некоторые проблемы ее изучения / Т.Г. Стефаненко // Этнос. Идентичность. Образование: труды по социологии образования. Том 4. Выпуск 6; [под ред. В. С. Собкина]. – М. : Центр социологии образования РАО, 1998. – 268 с.

Н.И. Филиппова, к.пед.н., У.М. Флегонтова

ОЛОНХО И СОВРЕМЕННЫЙ ШКОЛЬНИК

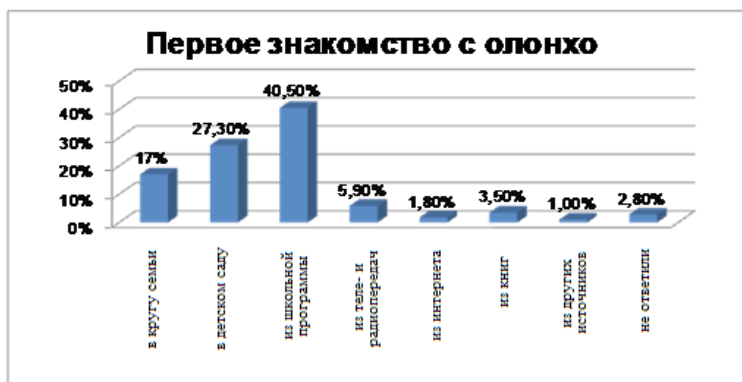
В сентябре 2010 года проведено мониторинговое исследование “Олонхо и современный школьник” с целью выявления воздействия результатов деятельности Государственной целевой программы (раздел “Олонхо и будущие поколения”) и внедрения идей концепции “Педагогика олонхо”.

Мониторингом охвачено 1156 учащихся 5-11 классов из 27 школ 8 улусов республики (Амгинский, Горный, Мегино-Кангаласский, Сунтарский, Тагтинский, Усть-Алданский, Чурапчинский, Намский).

Исследование проведено по следующим направлениям: 1. Общие знания об олонхо. 2. Сказители-олонхосуты. 3. Язык олонхо. 4. Олонхо в жизни ребенка. 5. Отношение ребенка к олонхо.

В первом разделе по определению олонхо как героического эпоса, воплотившего в себе философию и мировоззрение народа, его фантазию, дали недостаточный ответ 45,8% респондентов, полный ответ дали 29%, не смогли ответить 25,2%. Дети в основном умеют отличать олонхо как жанр устного народного творчества, но затрудняются в письменном определении его понятия.

Впервые об олонхо 40,5% детей узнали в школе, 17% – от родителей. В то же время этот показатель свидетельствует о появлении интереса к олонхо в семейном кругу. В детском саду об олонхо узнали 27,3% учащихся. В тех наслегах, где детские сады проводят целенаправленную работу по олонхо (Тарат Мегино-Кангаласского, Ожулун Чурапчинского, Ёрт Горного), этот показатель намного выше среднего. Также об олонхо дети узнают из книг, теле- и радиопередач и Интернета.

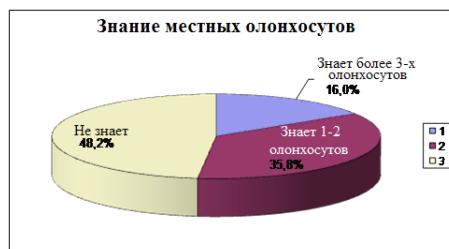


Полное определение отличий олонхо от других жанров устного народного творчества дают 26,1% учащихся, неполное – 39,4%. В большинстве случаев отмечают отличие по исполнению, содержанию, по большому объему, образному языку. Не смогли ответить 34,5%.

Дети затрудняются в определении года внесения ЮНЕСКО олонхо в список шедевров нематериального устного творчества человечества. Правильный ответ дали 39,3% учащихся.

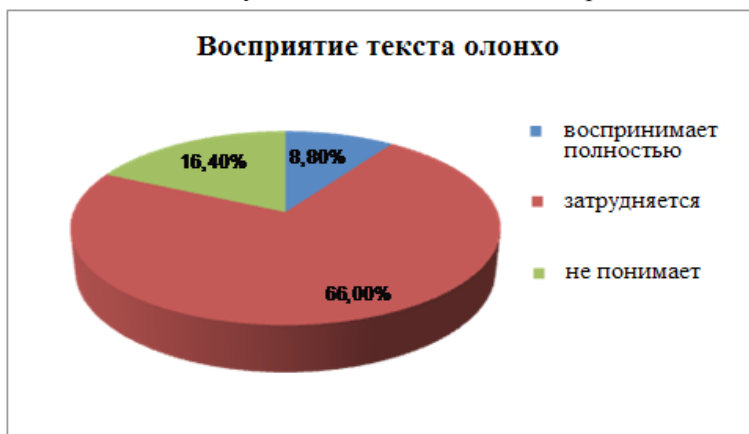
О проведении работы по внедрению в жизнь Государственной целевой программы по сохранению, развитию и распространению олонхо знают 46,2% респондентов, они также отмечают об издании их текстов, о проведении ысыахов олонхо, различных конкурсов конференций и фестиваля «Я – дитя страны олонхо».

По второму направлению выявлены следующие результаты. Более трех знаменитых олонхосутов называют 18,8%, большинство указывают по 1-2 олонхосу. В 70-х годах большинство детей могли назвать имена Табахырова, Т. Захарова-Чэбий, П. Ядрихинского-Бэдьэлэ, Бурнашева-Тон Суорун и др.



Земляков-олонхосутов знают 51,8% респондента, а учащиеся Усть-Алданского, Амгинского, Мегино-Кангаласского называют и их олонхо.

По школьной программе родной литературы дети знакомятся с понятием «писатель-олонхосут». В исследовании олонхосута-писателя называют 60,7% учащихся. Чаще дети называют П.А. Ойунского и С.С. Васильева-Борогонского.



26,0% детей смогли определить различия сказительства и исполнения олонхо. В данное время большинство исследователей отмечают, что олонхосутов-импровизаторов осталось очень мало, многие исполняют выученные тексты олонхо.

102 школьника (8,8%) указали, что полностью понимают язык олонхо, 866 (74,9%) школьников затрудняются в определении значений отдельных слов и понятий. Также отметили, что не понимают языка прочитанного олонхо 188/16,3% детей.

405 детей отмечают, что владение языком олонхо имеет значение в обогащении словарного запаса, 177 – в сохранении родного языка, 146 – в развитии языка, а также указывают значение в саморазвитии: в овладении художественно-образной речью – 68, в понимании содержания олонхо – 90, в умении четко выразить свою мысль – 53 школьника.

Философ В.Д. Михайлов подчеркивает: «Во все времена олонхо – это произведение, предназначенное для устного восприятия». Более значительным в овладении языком олонхо дети считают чтение, слушание, затем объяснение учителя и использование словаря. Примечательно, что дети интуитивно ставят слушание на одно из первых мест.



Полное определение значений, наиболее употребляемых 10-ти эпических формул, дали 213 детей (18,4%), неполное – 660 (57,1%). Не ответили – 4,4%. Более успешно работали дети, которые больше читают тексты олонхо, а также занимаются исследованием и исполнением олонхо.

Дети отмечают, что знание языка олонхо помогает в изучении художественной литературы (47,7%), в художественно-образном высказывании – 24%, в творческой и исследовательской работе – 48,4%, в составлении благословений, приветственных адресов – 24,8%.

В четвертом направлении «Олонхо в жизни детей» 91 школьник отмечает, что среди его предков, родственников были олонхосуты, не было – 921, не знают – 36. Знают, что среди их родных и близких есть исполнители олонхо – 63, нет – 909, не знают – 184.



472 (40,8%) детей указывают, что их родители интересуются олонхо, нет – 256 (22,2%), читают – 348 (31,1%), не читают – 273 (23,6%), слушают – 472 (38,6%), не слушают – 291 (21,1%). Таким образом, ответы учащихся показывают появление в семье определенного интереса к героическому эпосу народа. Дети отмечают, что в домашней библиотеке: много книг олонхо – 140 (12,1%), мало – 582 (50,4%), нет – 241 (20,8%). Кроме того, 552 (47,8%) учащихся отметили участие родных в различных мероприятиях, посвященных олонхо, нет – 515 (44,6%). При этом дети заметили активность дедушек, бабушек, затем матерей и отцов.

В школьной библиотеке много книг по олонхо 737 (63,8%), мало – 256 (22,2%), нет – 32/2,8%. 768 (66,4%) детей указывают, что в школе есть посвященное олонхо кабинет, музей, уголок, стенд, картины, панно, и т.д. нет – 189. Из числа опрошенных 328 учащихся отмечают о регулярном проведении мероприятий, посвященных олонхо (недели олонхо, конкурсы, инсценирование, интернет-викторины и др.). Не знают о мероприятиях – 204. 231 школьник знает об отделении Ассоциации олонхо в их районе с участием их родителей, где также привлекаются дети.

Из числа респондентов 83 школьника посещают кружки, ансамбли. 213 раньше посещали их, есть желание заниматься у 243, что показывает перспективу. 41 школьник отдыхал в лагере олонхо. Организация лагеря олонхо является инновацией, где современный школьник учится не только исполнять, но и углубить свои знания по олонхо.

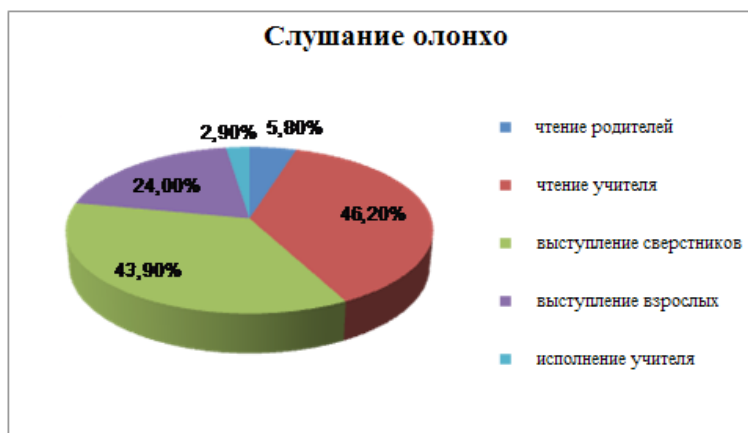
Похвально, что участники исследования почти все прочитали олонхо, в том числе многие полный текст. К примеру, олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» полностью прочли – 160 (14%), некоторую часть – 371 (32%), хрестоматийный текст – 234 (20,2%); олонхо «Эрчимэн Бэргэн» Сергея Васильева-Борогонского соответственно – 245 (21,2%), 241 (20,8%), 282 (24,4%). Кроме этого выяснилось, что все респонденты читают и пользуются книгой для чтения для младшего школьного возраста «Богатырь

айыы», выпущенного в 2007 г. по Государственной целевой подпрограмме «Олонхо и будущее поколение» в составлении Н.И. Филипповой, У.М. Флегонтовой.

Кроме указанных 10 наименований олонхо, дети знают произведения местных сказителей. Учащиеся Сунтарского улуса прочитали олонхо «Оҕо Туйгун», «Оҕо Дуолан», Амгинского – «Үөмэстэй Бэргэн», Горного – «Дьэбириэлдьин Бэргэн» и др.

В настоящее время выступления олонхосутов на сцене или по радио-, телепередачам слушают большинство респондентов: 836 (72,3%). В том числе выступления своих сверстников – 508 (43,9%), чтение учителя – 534 (46,2%), взрослых – 278 (24,0%). Отрадно, что 67 (5,8%) детей слушали чтение родителей. Такое полезное занятие в 70-80-е годы прошлого столетия было редким случаем. Вышеприведенные данные доказывают достоверность позитивных результатов по четвертому направлению: «Олонхо в жизни ребенка: дома, в школе, в телбе, в лагере».

Также 405 (35,0%) детей указали, что олонхо слушали в регулярно проводимых в последние годы ысыахах олонхо, фестивале «Я – дитя страны олонхо», в различных конкурсах, мероприятиях, посвященных юбилейным датам знаменитых олонхосутов (140-летие В. Захарова-Чэбия в Амгинском улусе, Теплоухова в Чурапчинском, 100-летие эпосоведа И.В. Пухова в Усть-Алданском).



Из числа опрошенных 97 (8,4 %) человек сам исполняет олонхо, раньше их можно было пересчитать по пальцам. Сегодня число детей, исполняющих олонхо традиционным методом, составляет 28 (2,4 %), групповым – 75 (6,5 %). Это хороший показатель. Кроме этого 81 (7,0%) детей участвует при постановке олонхо, а 18 (1,6%) – при дьүһүйүү.

Сегодня учащиеся занимаются различным художественно-прикладным творчеством: рисуют – 623 (53,9%), мастерят из дерева и из кости мамонта, вяжут – 66 (5,7%). По итогам исследовательской деятельности выступают с докладами в научно-практических конференциях в школе, улусе, республике.

Но настораживает низкий показатель по выполнению письменных работ: сочинений – 13,7%. Сочинение является одним из основных критериев определения уровня развития мировоззрения, развития связной речи, и потому как итоговая работа изучения олонхо по школьной программе должно проводиться написание сочинения.

Современный школьник понимает значение изучения героического эпоса народа. Число учащихся, утверждающих о роли олонхо в саморазвитии, в становлении их личности, равно 37,1%.

Интересные ответы даны на вопрос «Что бы я сделал для дальнейшего развития олонхо?». 242 (21,0%) детей хотят создавать новые олонхо, снимать фильмы – 310 (26,8%), мультфильмы - 238 (28,4%), построить парки олонхо – 302 (26,1%), сделать переводы на иностранные языки – 253 (22,0%). Кроме того 203 (17,6%) детей хотят инсценировать олонхо и поставить новые спектакли, создавать электронные игры – 196 (17,0%), художественные картины – 167 (14,5%). Также дети – 34,4% – желают поставить танцы по мотивам олонхо, издавать книги, учебники, газеты, организовать музеи олонхо, создавать игрушки, рисовать комиксы по героям и содержанию олонхо, ознакомить иностранных туристов, пропагандировать олонхо в зарубежных странах.

В республиканском Интернет-конференции, проведенном 13 февраля 2006 г. с участием учителей, воспитателей 10-ти улусов, шел разговор по проблеме увековечивания олонхо. Тогда были внесены предложения по введению уроков олонхо, разработке электронных игр, пособий, мультфильмов для духовно-нравственного развития, логического мышления.

В настоящем исследовании выявлено желание современных детей в непосредственном участии в сохранении и развитии олонхо.

Выводы

- Мониторинговое исследование выявило о целенаправленности и эффективности внедрения Государственной целевой программы и концепции «Педагогика олонхо». Итоги школ, участвовавших в исследовании, показали высокий результат.

- При изучении олонхо в школе нужно обратить внимание на определение основного понятия, на ознакомление с жизнью и творчеством знаменитых олонхосутов.

- Учащиеся, воспринимая олонхо как жанр, затрудняются в его письменном определении. В таких регулярных мероприятиях, как встреча с олонхосутом, Неделя олонхо, должна участвовать вся школа, а не только дети, занимающиеся его исполнением и исследованием. А также задания по аудированию, чтению, сочинению по олонхо должны обязательной формой изучения олонхо.

- Результат мониторинга показал значение слушания и чтения текстов олонхо в развитии речи учащихся, в сохранении родного языка. Владение языком олонхо является одним из основных критериев общего развития ребенка, подтверждая мысль о неразрывной связи языка и мышления.

- В улусах, где действуют отделы Ассоциации олонхо с участием школьников, устанавливается неразрывная связь *школа – семья – общество*. Такая деятельность благотворительно влияет на духовно-нравственное развитие личности, имеет большой воспитательный эффект.

- У детей есть большое желание заниматься в кружках, студиях, ансамблях по олонхо. В специализированных лагерях олонхо современный школьник учится не только исполнять, но и углубляет свои знания по олонхо. В целях охвата учением олонхо всех школьников необходимо выделить часы из предусмотренных федеральным государственным общеобразовательным стандартом для внеучебной деятельности.

- Обстоятельные ответы, предложения учащихся по развитию и увековечиванию и ответственное отношение к исследованию свидетельствуют об огромной перспективе и будущем олонхо.

Таким образом, педагогика олонхо как центр, формирующий морально-этические, духовно-нравственные, личностно-ориентированные ценности, занимает одно из ведущих мест в воспитании подрастающего поколения.

Т.М. Егорова

О ДЕЯТЕЛЬНОСТИ НАУЧНО-ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКОГО ИНСТИТУТА ОЛОНХО СВФУ

Приоритетными направлениями деятельности НИИ Олонхо являются:

- сравнительное изучение олонхо с эпосами других народов, исследование проблемы происхождения, развития и сохранения олонхо;
- бытование эпического наследия в современных историко-культурных условиях, выявление влияния эпического наследия на этнокультурное развитие народа;
- разработка научных принципов перевода олонхо на языки народов мира, организация переводческой работы и издание отдельных памятников олонхо не только на языке оригинала, но и на языках других народов;
- создание информационной системы «Олонхо», которая предполагает пропаганду и распространение эпического наследия, а также решение проблемы сохранности памятников устного творчества.

Для оперативного решения научных производственных вопросов сохранения, развития и популяризации якутского героического эпоса был создан Ученый совет НИИ Олонхо, состоящий из 13 членов. В соответствии с основными направлениями деятельности на сегодня в Институте занимаются 4 сектора: «Героический эпос олонхо», «Эпическое наследие и современность», «Перевод олонхо на языки народов мира», «Информационная система Олонхо». Создан научный архив и научная библиотека.

Выяснены состояние и уровень изученности (т.е. историографии) проблемы происхождения якутского героического эпоса олонхо. Нам представляется, что к объяснению исторического возраста олонхо могут иметь отношение языковые реликты олонхо, которые, по утверждению лингвофольклористов, имеют еще более древний генезис. Их надо отбирать по крупницам в памятниках древнетюркских языков, скрупулезно изучать в сравнительном плане, систематизировать, чтобы языковой аспект в объяснении происхождения олонхо выступал убедительно, весомо. О языковом феномене олонхо отмечено академиком П.А. Слепцовым: «Проблема изучения олонхо очень сложная, нужен целый институт. В языке олонхо много архаических элементов, которые при тщательном изучении могут пролить свет на генезис олонхо...», потому надо «разработать конкретную программу исследования олонхо, язык олонхо с точки зрения этнографии, истории и его художественных особенностей» (Слепцов П.А. Лингвофольклористика: проблемы и задачи (на материале якутского фольклора) //

Фольклорное наследие народов Сибири и Дальнего Востока : сб. науч. тр. – Якутск, 1991. – С. 100-101). Изложенное свидетельствует о том, что в научном изучении генезиса якутского героического эпоса – олонхо много белых пятен и спорных позиций. Тема научно-исследовательской работы института продиктована именно вышеизложенными обстоятельствами и представляет часть большой темы «Генезис якутского героического эпоса-олонхо», представляющей комплекс многих вопросов этногенетического, языкового и культурологического порядка. Разработка этой темы предполагает три условных этапа: в 2011 г. предусмотрено изучение историографии, т.е. выявление степени изученности темы; в 2012 г. – проведение сравнительно-исторического изучения олонхо, что предполагает выявление историко-культурных контактов якутского эпоса в более раннюю эпоху и в 2013 г. – на основе полученных результатов будет сформулирована современная оценка проблемы генезиса якутского героического эпоса. Материалом для данного исследования послужит собранная *электронная картотека архаических единиц из текстов олонхо*.

Работа по переводу олонхо – одна из приоритетных в работе института и предполагает дальнейшее распространение текста якутского героического эпоса олонхо на мировом уровне, обеспечивает условия для полноценного изучения якутского героического эпоса олонхо учеными разных стран, является дополнительным импульсом для развития научных фундаментальных и прикладных исследований в области эпосоведения. В связи с этим начата большая работа по переводу олонхо на иностранные языки, определен общий подход к разработке стратегии перевода на английский язык на основе междисциплинарной методологии (лингвистика перевода, лингвокультурология, этнолингвистика, стилистика).

Переведены 5, 6, 7, 8, 9 эпических песен олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» П.А. Ойунского на английский язык. Переведена статья «О якутском эпосе олонхо» Д.К. Сивцева-Суорун Омоллоона на 4 языка (русский, английский, корейский и французский). Редактированы (proof-reading) на английский язык 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9 эпических песен олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» П.А. Ойунского. Переведены статьи: А.П. Окладникова «Якутский эпос (олонхо) и его связь с югом»; И.В. Пухова «Олонхо – древний эпос якутов»; П.А. Ойунского «Якутская сказка (олонхо), ее сюжет и содержание» на английский язык. Переведены материалы научно-практического семинара «Проблемы перевода якутского героического эпоса Олонхо» на английский язык. Также продолжается перевод текста олонхо «Ала Булкун» Т.В. Захарова-Чээбий на русский и турецкий языки. Полученные научные знания в процессе практики перевода текстов олонхо могут быть использованы для создания монографий и статей в рецензируемых журналах ВАК, а также для создания новых учебных курсов и материалов специальных семинаров по образовательным программам бакалавриата и магистратуры по филологическим специальностям.

Институт координирует научные исследования, переводы текстов олонхо, экспедиционную работу, сохранение и распространение эпического наследия современными информационными и коммуникационными технологиями. С этой целью разработаны пилотные проекты, ведется работа по развитию телепрограммы «Олонхо» и кабельного телеканала «Олонхо» (контент канала является полностью собственного производства), которые являются образовательно-информационными и культурно-просвети-

тельскими проектами института. Работа ведется на основании Свидетельства о регистрации средства массовой информации Эл №14-0128, полученной в Управлении федеральной службы по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций по РС(Я), учредителем которого является СВФУ. Создан редакционный Совет и редакционная коллегия телепрограммы из представителей нескольких организаций. Главным редактором телепрограммы является зам. директора НИИ Олонхо по информационным технологиям Васильев С.Е. Полномасштабную трансляцию телеканала «Олонхо» в цифровом формате SD PAL в кабельной сети «Гелиос+» в г. Якутске и 8 авторских телевизионных передач можно отнести к *инновационной деятельности Института*. Информационные ресурсы для наполнения хранилища телепрограммы «Олонхо» и кабельного телеканала «Олонхо» представлены в формате MPEG 2 и MPEG 4. Разрабатывается технология “Over-The-Top”, после завершения которого планируется трансляция телепрограммы “Олонхо” в трёх медиасредах: кабельное ТВ, интернет ТВ, мобильное ТВ. Для стабильной работы Интернет-Радио необходима полная комплектация вещательного сервера. Поэтому в настоящее время важное значение имеет создание технико-информационной инфраструктуры современного научно-исследовательского института.

А также сделан сайт Института. Сейчас ведется работа, чтобы сайт был привлекательным, но и удобным для пользователя, а материалы на сайте максимально информативным и интересным. Особенно обращаем внимание на портфолио. Рассчитываем с помощью сайта найти потенциальных пользователей электронной библиотеки и цифрового архива.

Институт проводит соответствующие мероприятия по своим научным направлениям:

1. Подготовлена и проведена Республиканская научная конференция на тему: «Якутский героический эпос: состояние и перспективы изучения» (Якутск, 28 мая 2011 г.), на четырех секциях которой рассматривались вопросы изучения олонхо с точки зрения использования его духовного потенциала в интересах общества, перспектив его развития. В отдельных докладах рассматривалась и сама проблема генезиса якутского олонхо.

2. В рамках Форума духовности в Республике Саха (Якутия) (Якутск, 26.09.2011 г.) проведен Круглый стол на тему: «Якутский героический эпос и духовность», на котором участвовало около 100 представителей со всех улусов республики, где были обсуждены различные аспекты проблемы генезиса и вопросы специфики духовно-нравственного потенциала якутского героического эпоса – олонхо, сформировавшиеся на протяжении многих столетий. Ценности олонхо особо востребованы в последние десятилетия, когда возрождаются в обществе традиционные ценности общечеловеческого порядка, укрепляющие современные устои жизнедеятельности многонационального народа республики.

3. В рамках республиканской декады Десятилетия Олонхо проведен научно-практический семинар «Эпическое наследие и молодежь» (г. Якутск, 1 декабря 2011 г.), на котором приняли участие около 50 представителей молодежи, имеющих интерес к родному эпосу. Участникам было представлено исполнение олонхо пятью студентами и учащимися. Исполнил отрывок из своего репертуара олонхосут из Нюрбинского улуса В.И. Иванов (Чиллэ Баһылай). Однако самым интересным было участие в ра-

боте семинара представителей двух национальных общин – кыргызской и армянской. Первый исполнил отрывок из эпоса «Манас», второй – из эпоса «Давид Сасунский». Значение этих выступлений состоит в том, что ребята могли сравнивать эпосы различных народов, размышлять об их генезисе и общности. Участники семинара приобрели для себя много нового, укрепили свой интерес к эпическому наследию своего народа.

4. В целях пропаганды эпического наследия в современных условиях и сравнения традиций исполнения олонхо сказителями из разных улусов организованы поездки олонхосута В.И. Иванова-Чиллэ (Нюрбинского улус) по районам республики (Горный, Намский, Мегино-Кангаласский, Кангаласский, Усть-Алданский улусы).

5. Проблема перевода таит в себе много вопросов относительно труда переводчика. Главный из этих вопросов – это принципы подхода к переводу эпоса. Речь идет о методологии и методике переводческого труда. В связи с этим организован и проведен научно-практический семинар на тему “Проблемы перевода якутского героического эпоса олонхо” (21.02.12 г.). Участники семинара активно обсуждали назревшие вопросы перевода олонхо, обменялись мнениями о развитии, улучшении и организации переводческой работы, требованиях к специалистам-переводчикам и т.д. Были предложены интересные идеи, мысли переводчиков в своих выступлениях. Ученым советом института принято решение о публикации наиболее интересных материалов семинара с целью не только непосредственного использования их в практической работе, но и стимулирования дальнейших поисков наиболее оптимальных вариантов перевода олонхо на языки народов мира.

6. Проведен Международный симпозиум на тему: «Сохранение культурного разнообразия: шедевры ЮНЕСКО на Земле Олонхо» (Якутск, 11 июля 2012 г.) с участием представителей из 11 зарубежных стран, всего – 113 человек. В симпозиуме рассматривались шедевры ЮНЕСКО всего мира. В сравнительном аспекте были рассмотрены актуальные вопросы бытования Шедевра в современных условиях, выявлены особенности перевода олонхо на языки народов мира (выступление директора НИИ Олонхо В.Н. Иванова “О переводе якутского героического эпоса олонхо”).

В рамках Международного симпозиума (Якутск, 12 июля 2012 г.) проведен Круглый стол на тему: “Перевод шедевров на языки народов мира” с участием представителей зарубежных стран, на котором обсуждались актуальные вопросы проблемы перевода Шедевров.

Информационное сопровождение реализации мероприятий Института следующие:

- Опубликованы статьи и заметки в республиканской газете “Якутия”, в портале “Олонхо.info”, в официальном информационном портале РС (Я), в сайтах СВФУ им. М.К. Аммосова, ЯСИА, газеты “Якутия”.

- Выступление по местному радио зав.сектором “Якутский героический эпос олонхо” Обоюковой В.В. про творчество олонхосутов Нюрбинского района: Тагрова Н.Г., Петрова С.В., Иванова В.И.-Чиллэ в НВК Саха (март, 2012 г.).

- Подготовлены и запущены 2 видеоролика на Информационном стенде СВФУ им. М.К.Аммосова: короткометражные фильмы о проведении научно-практического семинара «Эпическое наследие и молодежь» (продолжительностью 22 мин. с 28 мая по 31 августа 2012 г.) и о деятельности НИИ Олонхо СВФУ (продолжительностью 15 мин. с 1 августа по 29 декабря 2012 г.).

Также институтом предусматривалось выявление основных источников изучения проблемы генезиса олонхо. В этом направлении проведена довольно результативная работа. В рукописных отделах и архивах научно-исследовательских институтов Республики Алтай, Тыва и Хакассия проведено первичное выявление материалов об эпическом наследии родственных нам тюркоязычных народов. Выявлены дополнительные источники изучения темы в Национальном архиве РС(Я), в рукописном отделе Института русской литературы РАН (СПб) обнаружен уникальный материал – запись на фонографе, на восковых валиках отрывка из олонхо Ф. Винокурова из Колымы, относящаяся к 1902 г. Проводился сбор материалов и в улусах республики. В вилюйских улусах республики выявлены неизвестные до последнего времени олонхосуты и отдельные памятники олонхо, которые обогащают источниковую базу изучения генезиса якутского олонхо. В этой же группе улусов изучено состояние сохранности памятников эпического наследия и их использование в интересах развития культуры, духовности населения. Планируется организация специальной экспедиции в Республику Кыргызстан для ознакомления с опытом научного изучения кыргызского эпоса “Манас” с целью выявления общих корней происхождения двух эпосов и их дальнейшего развития.

Интенсивно проводится работа со знатоками якутской словесности по выявлению значений архаических единиц языка олонхо. В Верхне-вилюйском улусе проведена полевая работа по выявлению значений архаических единиц языка олонхо со знатоком якутской словесности Никифоровым К.Н. Проведена работа с информатором Местниковым Е.В. из Усть-Алданского улуса по выявлению и уточнению архаических лексем олонхо Д.М. Говорова “Непобедимый Мюльджю Бёгё”.

Результатом научно-исследовательской работы являются изданные статьи:

1. Происхождение героического эпоса олонхо и проблема этногенеза якутов (в сб. “Актуальные проблемы истории и культуры народов Якутии”. – Якутск, 2011. – С. 25-32).
2. Организация научно-исследовательского Института Олонхо СВФУ: перспективы деятельности (в сб. «Якутский героический эпос: состояние и перспективы изучения». – Якутск, 2011. – С. 13-16.
3. Научно-образовательная информационная система олонхо и многоязычный портал “ОлонхоИнфо” – инфраструктура сохранения, изучения и распространения эпического наследия // Якутский героический эпос: состояние и перспективы изучения. – Якутск, 2011. – С. 36-38.
4. Об историзме олонхо // Якутский героический эпос: состояние и перспективы изучения. – Якутск, 2011. – С. 115-123.
5. Современное информационное пространство: телеканал “Олонхо” в форматах DVB-C IPTV WebTV // Якутский героический эпос: состояние и перспективы изучения. – Якутск, 2011. – С. 274-276.
6. Синтаксические средства выражения стиля олонхо // Перспективные инновации в науке, образовании, производстве и транспорте. – Одесса, 2012. – С. 33-37.
7. Сдана в печать “Об историко-хранительном изучении олонхо и монгольского эпоса” (“Филологические науки”, 2012).
8. Сдана в печать статья “Якутская историография происхождения героического эпоса олонхо” (Сборник материала международной научной конференции “Тюр-

ко-монгольские народы Центральной Азии: язык, этническая история и фольклор” к 100-летию со дня рождения В.М. Наделяева (Кызыл, 20-23 мая 2012 г.).

9. Сдана в печать “К вопросу о сравнительно-историческом изучении олонхо и эпоса тюркоязычных народов (постановка проблемы)” (“Вестник” СВФУ, 2012);

издания:

1. Книга текста олонхо П.П. Ядрихинского “Девушка Богатырь Джырыбына Джырылыатта. – Якутск: Сайдам, 2011. – 448 с.

2. Сивцев Д.К. О якутском эпосе олонхо: на английском, французском, корейском, русском языках. – Якутск, 2011. – 36 с.

3. Якутский героический эпос Олонхо: состояние и перспективы изучения: материалы республиканской научной конференции. – Якутск: Издательский дом СВФУ, 2011. – 305 с.

4. Серия книг “Саха олонхото”:

- олонхо Н.Г. Тагрова “Неистовый Эр Соготох” – общим объемом 46 п.л., Издательский дом СВФУ, Якутск, 2012;

- олонхо С.В. Петрова “Оҕо Дьулаах бухатыыр” – общим объемом 18 п.л., Издательский дом СВФУ, Якутск, 2012;

- олонхо В.И. Иванова “Хорула Боотур” – общим объемом 38 п.л., Издательский дом СВФУ, Якутск, 2012.

Подготовлены к печати:

1. Олонхо П.В. Оготовева “Элэс Боотур” (на французском языке).

2. Олонхо К.Н. Никифорова “Хабытта Бэргэн”.

3. Материал научно-практического семинара «Проблемы перевода якутского героического эпоса Олонхо» на двух языках (русском и английском).

4. Олонхо И.И. Бурнашева “Сылгы уола Дыырай Бухатыыр” (на якутском и русском языках).

5. Статья А.П. Окладникова «Якутский эпос (олонхо) и его связь с югом» (на английском языке).

6. Статья И.В. Пухова «Олонхо и его связь с югом» (на английском языке).

7. Статья П.А. Ойунского «Якутская сказка (олонхо), ее сюжет и содержание» (на английском языке).

8. Сборник научных статей по проблемам изучения олонхо.

Ведется работа:

- над книгой текста олонхо Н.Н. Яковлева “Даадар Хара”;

- над книгой текста олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» П.А. Ойунского на английском языке.

А также Институт берет на себя выпуск нескольких номеров журнала “Илин”.

Все издания являются объектом интеллектуальной собственности института Олонхо СВФУ.

Сотрудники НИИ Олонхо активно участвуют в проводимых мероприятиях по тематике исследования. Так в 2011 году сотрудники НИИ Олонхо приняли участие в Международной научно-творческой конференции “Единое пространство культуры Евразии” (2-3 декабря) с докладами “Лексико-семантические особенности фразеологизмов в языке олонхо (на материале текста олонхо “Мүлдү Бөбө” Д.М. Говорова)”

и “Проблема передачи семантики цветообозначений на материале перевода олонхо П.В. Огогоева “Элэс Боотур” на корейский язык”.

В составе делегации СВФУ директор НИИ Олонхо д.и.н., профессор Иванов В.Н. принял участие в совместном российско-американском семинаре по тематике “Вопросы сохранности культурного наследия в России и США: настоящее и будущее”, проведенном в Нью-Йорке и Вашингтоне. Полученные в международном семинаре навыки и знания нашли широкое применение в деятельности НИИ Олонхо.

С каждым годом увеличивается количество студентов, участвующих в научно-исследовательской деятельности. В этом году объявлен конкурс студенческих работ, посвященных изучению и популяризации Олонхо на тему “Духовно-нравственные идеалы Олонхо”. А также с целью приобщения молодежи к ценностям эпического наследия разрабатывается Положение ежегодного конкурса молодых исполнителей олонхо среди студентов СВФУ, обсуждается создание Сообщество молодых исполнителей олонхо РС(Я) под эгидой Института.

В Международном симпозиуме «Сохранение культурного разнообразия: Шедевры ЮНЕСКО на Земле Олонхо», проводимом в рамках Второго Международного фестиваля «Встреча Шедевров ЮНЕСКО на Земле Олонхо» выступил с докладом директор НИИ Олонхо д.и.н., профессор Иванов В.Н., а сотрудники НИИ Олонхо выступили со своими докладами на Круглом столе в рамках Международного симпозиума.

Также можно отметить взаимодействие Института с федеральными, региональными и муниципальными органами власти (по истории изучения олонхо и олонхосутов, по сбору материалов по местному эпосу, по выявлению региональных особенностей олонхо в условиях современного бытования), такими как: МУ «Управление культуры и духовного развития» МР «Сунтарский улус (район), МУ «Управление культуры и народного творчества» МР «Нюрбинский улус (район)», МУ «Управление культуры, молодежной и семейной политики, физической культуры и спорта», МР «Верхневилуйский улус (район)», МУ «Управление культуры и молодежной политики», МР «Вилуйский улус (район)», Управление культуры МР «Горный улус (район)», Управление культуры МР «Мегино-Кангаласский улус (район)» РС(Я). Также ведется научное сотрудничество с предприятиями и организациями: Академией духовности РС(Я), Культурным центром духовности “Дом Арчы”, Центром Олонхо при Культурном центре им. Кулаковского А.Е., Министерством культуры и духовного развития РС(Я); с зарубежными партнерами, уже заключены Соглашения о взаимном научном сотрудничестве с научными учреждениями: БНУ РА “Научно-исследовательским институтом алтаистики им. С.С. Суразакова Хакасским институтом языка литературы и истории, ГНИ и ОУ “Тувинский институт гуманитарных исследований при Правительстве Республики Тыва”, Институтом мировой литературы им. М.А. Горького, Институтом русской литературы (Пушкинский Дом, г. Санкт-Петербург). Научные работники Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН, научно-исследовательского Института национальных школ РС(Я), кафедры фольклора ИЯКН СФ РФ, кафедры философии СВФУ, кафедры перевода Института зарубежной филологии и регионоведения СВФУ являются членами Ученого совета института Олонхо.

Начата активная работа по взаимодействию с зарубежными партнерами: П. Витебский (Великобритания, Кембридж) – редактирование олонхо “Нюргун Боотур Стреми-

тельный” на английском языке, С.И. Егорова-Джонсон (Великобритания) – литературное редактирование текста олонхо на английском языке; Х. Соисал (Турция) переводит олонхо “Ала-Булкун” на турецкий язык.

В настоящее время остро стоит вопрос о создании материально-технической базы института. Отсутствие соответствующего рабочего помещения, недостаточное обеспечение оборудованием и др. может сильно повлиять на результаты работы Института.

В предстоящем году предусматривается расширение и углубление работ по приоритетным направлениям Института, особенно по переводу олонхо на языки народов мира и по изданию образцов якутского эпоса. Однако самой ответственной задачей является подготовка к международной научной конференции на тему “Якутский героический эпос – Шедевр Устного и Нематериального Наследия Человечества в контексте эпосов народов мира”, которая состоится в июне 2013 г. и соберет эпосоведов из многих стран мира. Это даст импульс деятельности Института в: планировании и организации своей научно-исследовательской работы с учетом реалий современности; определении формы участия в научно-исследовательских федеральных, региональных и международных проектах, программах, конкурсах грантов и других видах научно-исследовательских работ; создании и реализации научной продукции; оказании консультационных услуг по всем научным направлениям. И Институт станет подлинным центром научных исследований по изучению нашего великого Олонхо – Шедевра Устного Нематериального Наследия Человечества.

К.Д. Дьячковский, к.филос.н.

ОЛОНХО: ИНФОРМАЦИОННО-КОММУНИКАТИВНАЯ ФУНКЦИЯ

Олонхо как эпическая форма народного творчества, важнейшее социокультурное явление, обладает чрезвычайно глубокой и обширной полифункциональной сущностно-содержательной природой. Здесь лишь перечислим некоторые основные функции: мировоззренческая, космогоническая, этнокультурная, языковая, культурологическая, гносеологическая, аксиологическая, религиозная, сакральная, педагогическая (этнопедагогическая), духовно-нравственная, экологическая, эстетическая, психологическая, семиотическая (этносемиотическая), военно-патриотическая, спортивно-досуговая, музыкальная, эзотерическая, уфологическая, гедонистическая, компенсаторная, терапевтическая, этнологическая, этноинтегративная, этноидентификационная, имиджевая, праксиологическая, информационно-коммуникативная и другие. Такое множество функций объясняется тем, что олонхо – фундаментальная энциклопедия народной жизни, квинтэссенция мудрости, философии, культуры и языка саха. Поэтому основная тематическая структура, сюжетная устойчивость, идейная целостность, композиционная стройность, жанровая разветвленность, поэтичность изображения, образность языка, монументальность образов, символичность текста сохранились в народной (генетической) памяти и в фольклористике почти в первозданном виде. Однако в условиях цивилизации, особенно в условиях современной антропогенной (две

предыдущие – космогенная (Древнее время – XVI век) и техногенная (конец XVI – XX век) цивилизации (началась с XXI века) с ее информационно-коммуникативной культурой, они подверглись определенной трансформации, которая в основном касается плана, характера, стиля и уровня отражения, передачи (информации) содержания олонхо через СМИ (радио, TV, газеты, журналы, и др.), театр, кино, мультипликации, хореографию, грамзаписи, диски, компьютерные игры, куклы, рисунки, плакаты, живопись, рекламу, эмблемы, символы, обереги, талисманы, художественно-прикладные, ювелирные изделия, скульптуры малых форм, письменную литературу, поэзию, массово-спортивные, праздничные мероприятия и др., а также через формы, виды, признаки, степени проявления общения (коммуникации) при исполнении, показе олонхо, или его фрагментов в театре, залах, со сцены, аудио-видео записях, массовых зрелищах, художественной самодеятельности, на туристских маршрутах, образовательно-воспитательных, досуговых мероприятиях, научных, научно-практических конференциях, симпозиумах, собраниях, «круглых столах», форумах, презентациях продуктов массового потребления, издательской деятельности, при организации выставок, музейных экспозиций, распространении и воспроизводстве предметов, явлений, процессов (ПЯП) духовной культуры и духовности (айылгы) и т.д., связанных с темой, традициями, мотивами олонхо. Исходя из контекста и содержания сказанного, необходимо отметить, что все функции олонхо взаимосвязаны и в той или иной мере содержат определенную «дозу» информации и коммуникации. Вот почему, на наш взгляд, рассматриваемая функция является основной, приоритетной функцией олонхо. Эта функция формируется в результате взаимодействия человека и олонхо, особенно при исполнении олонхо одним человеком или группой, коллективом исполнителей в системе «олонхосут (адресант) → олонхо как произведение → слушатель (адресат)». Олонхосут передает определенную информацию, слушатель получает ее, общается с олонхосутом (исполняющим, или исполняющими), а олонхосут не обходится без слушателя (аудитории). Таким образом, образуется единая информационно-коммуникативная среда, сообщество взаимозаинтересованных людей.

Олонхо как произведение синкретичное, содержит базовые, субстанциональные истоки разнообразной информации и коммуникации. Основополагающим истоком является описание, воспевание объективной реальности (ОР=ПОЧ (природа, общество, человек), в которой происходит социокультурная жизнедеятельность (социальная, трудовая, жилищно-бытовая, военная, педагогическая, эстетическая, творческая и др.). Жизнедеятельность саха – это основное содержание олонхо, которая проходила в условиях теплой, благодатной, вечнозеленой чудесной природы, где нет зимы, что свидетельствует о южном происхождении предков нынешних саха. В те далекие времена бывали многочисленные междоусобные, межплеменные столкновения, раздоры, войны с иноплеменами, как говорится, за место под солнцем – главным объектом преклонения, обожествления, за счастливую, мирную жизнь. Отсюда главная идея олонхо – спасение народа саха, всего человечества от уничтожения, разрушения (добро побеждает зло). В результате перекочевки (вследствие войны или природных явлений (например, засуха) – вопрос спорный) на Север, жизнедеятельность саха проходила в весьма суровых, экстремальных природно-климатических условиях жизнеустройства, где чрезвычайно важное значение приобретают такие социально-экзистенциальные понятия, как: жи-

вое, жизнь, жизнеустройство, жизнестойкость, жизнелюбие, жизнедеятельность и др., и где олонхо окончательно формируется как самостоятельный вид устного творчества. Говоря о семантике слова олонхо, отметим, что она состоит из трех зашифрованных, закодированных корневых слов: ОЛ=ОЛОХ (жизнь), ОН=ОНОҺУУ (устраивание, возделывание) и ХО=ХОҺУЙУУ (воспевание). Получается: Олох оноһуутун хоһууу (Воспевание жизнеустройства, жизнедеятельности), т.е. своеобразное моделирование жизни. Действительно, олонхо воспекает, возвеличивает жизнь во всем ее разнообразии в самом широком (космогоническом, онтолого-генетическом, биолого-географическом, экологическом, социокультурном и т.д.) смысле и значении.

Олонхо нужно было и есть, чтобы обеспечить саха динамичность и стабильность развития, задавать ему в ходе этого развития координаты движения, закрепить социокультурные, духовно-нравственные принципы и потенциалы жизнедеятельности.

Из олонхо человек получает не строго логические, научные, основанные на понятийно-категориальном мышлении, а преднаучные, основанные на художественно-образном мышлении сведения об ОР, о месте человека в ней, целях и задачах жизнедеятельности и т.д. Однако в недрах образно-символического текста олонхо можно предположить некоторые изначальные, зародышевые прообразы предпосылок научных знаний и гипотез. Дело в том, что обладая особой чувствительностью к воздействиям ОР, олонхосут говорит, воспекает как бы «под диктовку» неведомых сил, вкладывая в содержание олонхо сокровенный подтекст, некую информацию о действии объективных законов, о наличии различных физических сил, полей и энергии в мире, да и в самом человеке. Например, в олонхо описывается формирование и развитие из первичного хаоса ОР в результате первоначального вселенского взрыва, положившего начало формированию трех миров: Верхнего (Үөһээ дойду) – мира небожителей, в их числе, например, Үрүҥ Аар Тойона (Белого (Светлого) Величайшего Господина) – творца всего живого и неживого; Среднего (Орто дойду) – мира людей и Нижнего (Аллараа дойду) – мира темных, хтонических, враждебных человеку тварей, существ (абааһы), преисподняя. Природа в олонхо – это и микро, и макро мир, общество – космические существа и человеческое общество, человек – член Айыы аймаҕа (член родственников Творца). Следует заметить, что герои (персонажи) олонхо – это потомки небожителей, не только земные, но и являются космическими существами (можно предположить, что они – инопланетяне, некогда посетившие Землю). Влияние космических ПЯП, средств (летающие, говорящие «роботы» (сангарар дьэс эмэгэт), летающий конь богатыря (НЛО=?), издающие звук, излучающие свет, извергающие газы, взрывающиеся всевозможные предметы (волшебные: меч, кнут, яйцо, шар, огонь и др.), весьма загадочные «механизмы» и др.) и способов (магические, телепатические, экстрасенсорные, трансформационные, трансментальные, трансперсональные, трансцендентные и др.) на жизнь человека очень велико. Космические существа, будучи субстанциональными сущностями, являются учителями и воспитателями земных людей, например, в борьбе против сил зла, развития положительного эгрегора (синтеза мыслей), социализации и коллективизации (сплочение вокруг родоначальника, или предводителя) жителей Орто дойду. Безусловно, информационная функция олонхо не ограничивается сказанным, она охватывает всю сущностно-содержательную природу, весь символический текст олонхо: о прошлой, отчасти о настоящей и будущей жизнедеятельности не только на-

рода саха, но и других народов, т.е. информация (система информационных кодов), заложенная в олонхо, имеет громадное значение в сегодняшней и завтрашней жизни всего человечества, главным образом в этнокультурном, этнопедагогическом (шире – социокультурном) плане.

Коммуникативная функция олонхо – это языковые (вербальные) и неязыковые (невербальные) средства, способы, методы общения людей при исполнении олонхо. В старину, но иногда и сейчас, олонхо исполняется перед камельком – местом (символом) тепла и света, соединения энергии Неба (Космоса) и Земли, духа огня и души человека. Единицей измерения служило время: на одну, две, три... ночи, крупное олонхо исполнялось несколько дней, а то и недель. При общении немаловажное значение имеют: язык олонхо, который исключительно красочен и картинен, насыщен сравнениями, эпитетами, синонимами, омонимами, метафорами, аллегорией, архаизмами, гиперболами, тавтологией, идиоматикой, фигуральными словами, пословицами и поговорками, междометиями и др.; искусство, «техника», манера исполнения: чередование прозаического рассказа, монолог, декламация, речитатив, импровизация, мелодичность, песня, кылысах, интонация, тембр, артистичность, а также внешний вид олонхосута: телодвижение (кинесика), поза, жесты, взгляд, прикосновение (такесика), расположение (проксемика) и т.д. Чтобы сосредоточиться и воспроизвести в памяти содержание олонхо, олонхосут закрывает глаза, иногда при этом прикрывает одно ухо ладонью, или пальцем. Во время исполнения олонхо кто-нибудь из слушателей спокойно восклицает «Ноо!» («Да!», «Здорово!»), после чего, как правило, олонхосут вдохновляется и набирает определенную силу (энергию) для продолжения. Вот почему, иногда олонхосут спрашивал: «Будут ли присутствовать восклицающие «Ноо!»? Тем самым он хотел большей заинтересованности, взаимности и удовлетворить свою потребность быть услышанным и понятым. Здесь следует сказать, что это восклицание иногда пишут «Но!»), получается как союзное слово, с оттенком отрицания. Между тем «Ноо!» – междометие, знак удивления, восторга, сигнал внимания и одобрения. Слушатель иногда показывал свой интерес путем вставок: «Дьээ эрэ!» («Вот это да!»), «Дьэ бэрт, добор!» («Ну, надо же!») и т.п. высказывания. Во время исполнения олонхо слушатели, как правило, стараются не отвлекаться на малозначимые домашние хлопоты, на посторонние звуки: хлопанье дверью, разговор шепотом других людей, ржание лошади, мычание коров и т.д. В целом коммуникативная функция олонхо имеет чрезвычайно важное значение в развитии взаимопонимания и взаимоуважения, доброжелательных отношений и контактов между людьми с различными интересами и потребностями. Все это сплачивает их в сообщество единомышленников – патриотов.

Таким образом, рассмотренная нами функция – функция многозначительная, приоритетная, но, к сожалению, в исследовательской литературе она еще не получила (как и все остальные функции) какого-либо освещения, т.е. в целом тема эта (функции олонхо) – «белое пятно» в научных изысканиях и наша посильная статья представляет собой пионерную работу в этом деле – в деле подлинно научных, масштабных исследований олонхо – величайшего духовно-гуманистического творения народа саха, провозглашенного (25.11.05) ЮНЕСКО шедевром устного и нематериального наследия человечества.

Литература

1. *Габышева Л.Л.* Фольклорный текст: семиотические механизмы устной памяти. – Новосибирск : Наука, 2009.
2. *Емельянов Н.В.* Сюжеты якутских олонхо. – М. : Наука, 1980.
3. *Илларионов В.В.* Якутское сказительство и проблемы возрождения олонхо. – Новосибирск : Наука, 2006.
4. *Кулаковский А.Е.* Научные труды. – Якутск, 1979.
5. Нюргун Боотур Стремительный. Якутский героический эпос / Пер. Вл. Державина. – Якутск, 1975.
6. *Ойунскай П.А.* Айымньылар (сочинения). – Якутск, 1962. – Т. 7.
7. Олонхо – духовное наследие народа саха : сб. науч. статей. – Якутск : ИГИ АН РС (Я), 2000.
8. *Пухов И.В.* Якутский героический эпос олонхо. – М. : Наука, 1962.
9. Строптивый Кулун Куллустуур. Якутское олонхо. – М. : 1985.
10. Якутский эпос в контексте эпического наследия народов мира : сб. науч. статей. – Якутск, 2004.

С.Е. Васильев

СОВРЕМЕННЫЕ ИНФОРМАЦИОННО-КОММУНИКАЦИОННЫЕ ТЕХНОЛОГИИ В РАСПРОСТРАНЕНИИ ЭПИЧЕСКОГО НАСЛЕДИЯ ОЛОНХО

Одна из самых масштабных задач Института – создание информационно-технической инфраструктуры изучения фольклорного наследия. В рамках этого направления Институт формирует цифровой архив по культурному наследию Олонхо. Для решения поставленной задачи приобретено дополнительное оборудование и программное обеспечение. По данным отчета СВФУ о выполнении программы развития за 2011 г. цифровой архив содержит более 500 Гбайт видеодокументов и фотографий. Созданы и функционируют интернет-портал «Олонхо» (на якутском, русском, английском, немецком, французском, японском, китайском, корейском и турецком языках), радио и телевидение (интернет и кабельное телевидение) «Олонхо».

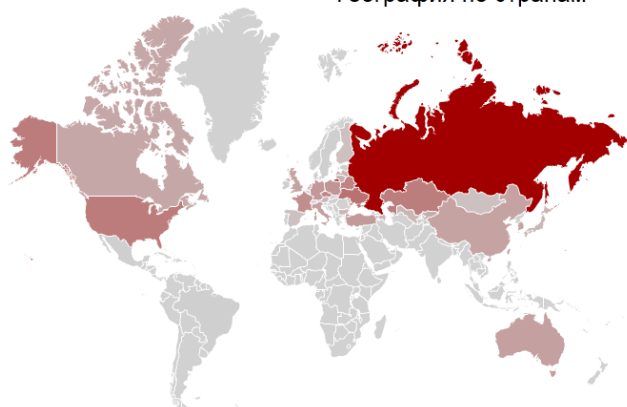
Информационная система призвана упорядочить информационные массивы и потоки, которые существуют при архивации эпического наследия, в образовательной, просветительской и научной деятельности.

По состоянию на 26 декабря 2011 г. накопленная статистика с 2009 г.
Русский интерфейс. Статей и страниц – 4 513, просмотров – 791 188.
Якутский интерфейс. Статей и страниц – 1 717, просмотров – 256 356.

Статистика посещений портала информационной системы олонхо <http://www.olonkho.info>. С 6 июля 2011 г. по 20 сентября 2012 г.

Статистика посещений по системе Яндекс Метрика

География по странам

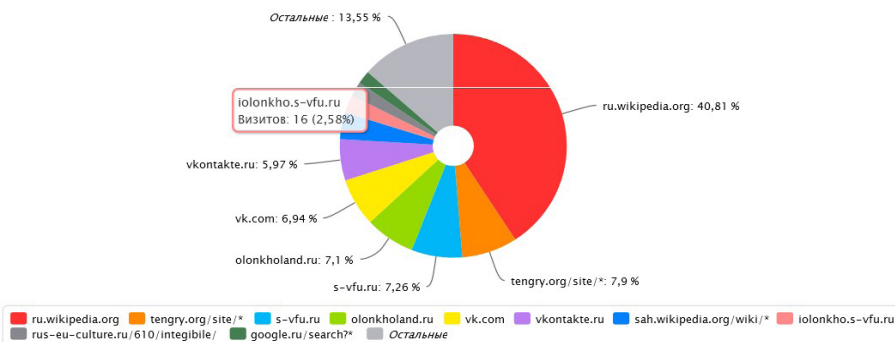


Вся карта Россия Украина Беларусь Турция



Вся карта Россия Украина Беларусь Турция

Источники трафика: сайты



Посетители на портал «Олонхо.Инфо» попадают из разных сайтов. Необходимо, используя эту информацию, правильным образом выстроить систему эффективного присутствия нашего портала в этих источниках для увеличения притока посетителей.

Распределение по среднему числу дней между визитами

Общие		Цели				
Среднее число дней между визитами ▲	Визиты	Просмотры	Отказы	Глубина просмотра	Время на сайте	
1. 0	243 (26.8%)	400 (23.3%)	40.3%	1.65	0:02:02	
2. 1	83 (9.2%)	394 (23.0%)	44.6%	4.75	0:06:10	
3. 2-3	163 (18.0%)	301 (17.5%)	50.3%	1.85	0:03:55	
4. 4-7	162 (17.9%)	258 (15.0%)	44.4%	1.59	0:03:48	
5. 8-15	125 (13.8%)	183 (10.7%)	48.8%	1.46	0:02:16	
6. 16-31	73 (8.1%)	107 (6.2%)	50.7%	1.47	0:01:21	
7. 32-63	42 (4.6%)	58 (3.4%)	50.0%	1.38	0:01:15	
8. 64-127	14 (1.5%)	14 (0.8%)	71.4%	1.00	0:00:07	
9. 128-255	1 (0.1%)	1 (0.1%)	100.0%	1.00	0:00:00	

Видно, что достаточно весомая часть посетителей возвращаются на портал и просматривают несколько страниц.

Информационная система, портал и архив являются научно-образовательными и просветительскими, поэтому потенциальная аудитория довольно широка.

Студенты очень активно используют материалы портала в учебной деятельности, так как некоторые преподаватели СВФУ «вынуждают» их это делать, размещая учебный материал в соответствующих разделах портала. Анализ поисковых запросов это явно демонстрирует.

Радио и телевидение

Эфирное телевидение (DVB-T) и радиовещание не возможно ввиду жестких ограничений на эту сферу СМИ.

Остается проводное кабельное вещание (DVB-C). С декабря 2010 г. в кабельной сети «Гелиос+» началось экспериментальное вещание телеканала «Олонхо» в цифровом формате SD (Standard Definition).

Расписание телепередач построено таким образом, что сетка вещания с 8 до 24 часов разбита на 3 блока. Утренний и вечерний блок одинаковые, дневной блок повторяет вчерашний день. Таким образом, целевая модель семьи действует таким образом: бабушка и дедушка, проводив в школу внуков, получают доступ к телевизору. После обеда внуки возможно обратят внимание на канал, вечером среднее поколение сможет посмотреть наши передачи.

Запланировано вещание в стандарте High Definition и экспериментальное вещание в стереоскопическом 3D формате. Мы полагаем, что эти форматы телевидения привлекут аудиторию, и как минимум, создадут информационный повод.

В настоящее время из-за технического перевооружения телеканал «Олонхо» не транслируется, планируется полноценный запуск в конце года.

Канал «Олонхо» нишевой канал. Это значит, что он не может быть интересен широким слоям населения и/или в течение длительного периода времени.

Метрических исследований не проводилось для радио и телевидения. Определить охват аудитории невозможно, так как отсутствуют достаточно объективные инструменты для этого, а специальных социологических исследований не проводилось. Тем не менее, судя по отзывам десятков людей, своя телеаудитория имеется. Другие местные каналы не могут восполнить эту нишу.

Кабельная сеть доступна только в г. Якутске. Другие районы/улусы не имеют доступа к телеканалу «Олонхо».

При подготовке контента имеется ряд объективных трудностей – при существовавшей технологии подготовки производился «ручной» перевод из формата FullHD (High Definition) в формат PAL (Standard Definition). Это требует больших трудозатрат при подготовке контента, велик процент повторения материала, выпускаемого в эфир.

Поэтому актуальным является перевод технологии вещания на совершенно новый формат вещания.

Необходимо внедрить концепцию «трех экранов», т.е. один и тот же контент должен быть доступен по телевизору, компьютеру, мобильному устройству. Это означает, что контент должен без непосредственного участия человека преобразовываться в соответствующий формат вещания.

Необходимо использовать технологию Over The Top Internet Television (OTT, «телевидение через Интернет»).

Термин OTT означает доставку видеосигнала на приставку (компьютер, мобильный телефон) пользователя по неуправляемой сети Интернет в отличие от услуг IPTV, которые предоставляются через управляемую оператором сеть.

Технология вещания должна обеспечивать трансляцию контента на любой канал распространения (кабельная сеть, Интернет, беспроводная сеть и т.д.) и предусматривать преобразование в соответствующий формат без предварительной ручной работы. Современное оборудование для этого необходимо закупить и установить, освоить и запустить в работу.

Как происходит распространение и популяризация цифрового архива среди научного сообщества округа, страны, мира? Есть ли информация, какое количество российских и зарубежных организаций пользуются цифровым архивом?

Материалы проекта докладывались в течение ряда лет (с 2000 г.) на различных региональных, российских, международных конференциях, форумах, симпозиумах.

Развертывание проекта «Информационная система «Олонхо» по многочисленным отзывам фольклористов всей России и Ближнего зарубежья является образцом их восхищения и подражания на протяжении ряда лет.

Но создание комплексного проекта, охватывающего практически все стороны архивации, хранения, распространения возможно только в университетах, которые имеют: а) техническую инфраструктуру, б) кадры разных специальностей, в) объединенных общей целью и г) желающих сотрудничать. Отсутствие хотя бы одного компонента приводит к ограничению проекта до локального уровня.

Необходим симплексный подход к решению задач. Постепенное наращивание функций, объемов, технологий.

Цифровой архив включает в себя архивные видеозаписи (80-90-00-х гг.), на которых зафиксированы носители фольклора, что является ценным материалом для иссле-

дователей и молодых исполнителей. Цифровой архив интенсивно пополняется современными видеозаписями исполнителей эпоса, различных мероприятий (конференций и пр.). Архив потенциально может стать источником объективного материала для исследования становления молодых исполнителей.

Востребованность в др. регионах.

Так как основной массив информации – якутский эпос и фольклор в целом, то он востребован прежде всего в Якутии.

В архиве есть также разделы, посвященные эпосам и фольклору тюрко-монгольских народов (экспедиционные материалы).

В его востребованности есть своя специфика. Материалы цифрового архива, в частности, материалы экспедиций 2010 и 2011 гг по были переданы в режиме Оф-лайн заинтересованным сторонам в Туве, Алтае, Бурятии и др. регионах. Интернет в эти регионах в академических и вузовских структурах практически не доступен. Руководитель экспедиций Ефимова Л.С. была обескуражена тем, что было трудно передать с мобильного диска медиаматериалы на компьютеры исследователей из-за малого дискового объема.

Анализ трафика показывает, что из этих регионов довольно много посетителей.

Необходимо отметить, что еще несколько лет назад технические возможности, умения и навыки фольклористов Якутии были на одинаковом уровне с сибирскими коллегам.

Необходимо наращивание функционала информационных систем и порталов. Необходимо расширить каналы обратной связи для создания и расширения круга «друзей» – почтовый ящик для сбора писем, чаты, доски объявлений и т.д. Анализ трафика показывает, что в этом направлении надо сделать необходимые действия.

В социальной сети «ВКонтакте» имеется группа «Олонхо», включающая более 200 участников, из которых несколько десятков поддерживают достаточно оживленную связь. Куратором этой группы является зав. сектором «Информационная система» С. Львова. Участники группы, в частности, помогают в определении и поиске юных/молодых исполнителей.

В проектах Института олонхо используются/планируется применять самые передовые технологии архивации, сохранения и распространения эпического наследия. Все средства распространения контента – радио, телевидение, Интернет, мобильные коммуникации будут задействованы на основе передовых технических решений и средств.

Опыт разработки проекта, его устойчивого развития, опыт применения программно-технических комплексов можно будет использовать для создания аналогичных проектов в гуманитарной сфере СВФУ, Республики Саха (Якутия), других регионов.

Сохранение и особенно распространение культуры народов Северо-Востока невозможно без комплексного использования передовых информационных и коммуникационных технологий. Здесь не должно быть пресловутой «цифровой пропасти».

Совместно с Физико-техническим институтом разработано и зарегистрировано «ноу-хау» по стереоскопической и панорамной видеосъемке и демонстрации событий.

Институт Олонхо должен стать идеологическим центром всех заинтересованных (объект – эпическое наследие) участников научного и образовательного процесса СВФУ и других вузов как координатор, центр притяжения, центр распространения

знаний и умений, технологий, сотрудничества без границ, междисциплинарных исследований и практик.

Это фольклористы, филологи, этнографы, педагоги, психологи, философы, историки, ИТ специалисты, дизайнеры, художники и т.д.

Необходимо привлекать квалифицированные кадры из других подразделений, которые не только сами внесли бы свой вклад, но и могли бы оказать влияние на развитие молодых специалистов, подготовить аспирантов, увеличить количество студентов, на глубоком уровне вовлеченных в научную, экспедиционную, традиционную и художественную исполнительскую деятельность.

Необходимо инициировать междисциплинарные исследования и проекты, привлекать к ним специалистов разных профилей.

Созданы основы и устойчиво развивается информационно-техническая инфраструктура сохранения, изучения и распространения фольклорного и эпического наследия, развивается портал «Олонхо.Инфо» с 9 языковыми интерфейсами, телеканал «Олонхо».

Этот проект позволит стать СВФУ одним из признанных центров сохранения и распространения культурного наследия народов Северо-Востока РФ.

Культурное наследие не является пережитком прошлого, архаичным явлением, препятствующим инновационному развитию. Инновационное развитие не может быть бездуховным, лишенным исторической памяти и культурных основ.

Современные информационные и коммуникационные технологии позволяют помимо самого главного предназначения, дать ощущение молодому поколению, что культурное наследие – это не отсталое/допотопное явление.

Нужно использовать международный опыт, в частности, опыт проектов «Встреча на границах», «Всемирная цифровая библиотека», в которых десятки организаций из разных стран объединили свои ресурсы, не потеряв при этом идентичности и прав, кроме того запустить в полной мере технические проекты инфраструктуры, модифицировать системы управления контентом, развивать сервисы портала «Олонхо.Инфо» в интересах пользователей.

С.Д. Львова

МАТЕРИАЛЫ ЦИФРОВОГО ВИДЕОАРХИВА КАК СРЕДСТВО РАЗВИТИЯ ГРУППЫ «ОЛОНХО» В СОЦИАЛЬНОЙ ИНТЕРНЕТ-СЕТИ

Существует множество противоречивых мнений о таком сложном и многостороннем явлении, как социальная сеть. В мире инновационных технологий она стала неотъемлемой частью социальной коммуникации, особенно среди молодежи, все больше вытесняя другие средства межличностного общения.

Сегодня в мире функционируют такие крупные социальные сети, как Facebook и Twitter, которые имеют 200-750 млн участников. А в России самым популярным является сеть «ВКонтакте», которая объединяет больше 150 млн пользователей. Так и

в Республике Саха (Якутия) большинство пользователей являются участниками этой интернет-сети.

Социальная сеть «ВКонтакте» представляет собой простой и удобный метод общения. Здесь можно знакомиться с другими участниками, поделиться новостями и т.д. В каждой странице пользователя по его желанию публикуются информации о его статусе, жизни. Пользователь также может создать фотоальбомы, загружать аудио- и видеозаписи. Внутри сети создаются отдельные группы и сообщества по темам, в которые вступают единомышленники.

В сентябре 2011 года в сети «ВКонтакте» для исследователей, исполнителей, поклонников якутского героического эпоса и для всех тех, кому не безразлично главное достояние народа саха – олонхо, была создана группа под названием «Олонхо». Цель создания этого сообщества – пропаганда и развитие сказительского искусства, поддержка юных дарований в области народного и научного творчества, приобщение детей и молодежи к духовно-нравственным ценностям олонхо.

Все указания руководства и общение участников осуществляются на якутском языке. По данным 1 октября 2012 года, в группе состоят 253 участника. Среди них учащиеся средних школ, студенты и преподаватели, исследователи. Молодые исполнители олонхо – талантливая молодежь, бережно сохраняющая традиции исполнительского мастерства – являются наиболее активными участниками группы и составляют всего 15% от общего количества.

Автор и главный организатор Республиканского фестиваля юных исполнителей олонхо «Я – дитя Земли Олонхо» Зоя Григорьевна Сысолятина отмечает, что из года в год повышается исполнительское мастерство участников конкурса. Сегодня молодые сказители, практикующие в исполнении олонхо с малых лет, становятся не только носителями определенных исполнительских стилей и школ, но и демонстрируют свое мастерство владения искусством слова, рассказа, различных стилей пения, не уступая старшему поколению исполнителей.

Участники группы «Олонхо» обмениваются новостями, своими успехами или проблемами, делятся опытом, участвуют в обсуждениях. Также для них в группе создаются фотоальбомы по разным темам. Участники, просматривая фотоальбомы, комментируют и помогают устанавливать личности неизвестных людей на фотографиях.

Но самым ценным материалом в этой группе становится раздел видеозаписей.

Видеозаписи представляют собой специально подготовленные файлы в формате flv. Источником файлов является Цифровой видеоархив Научно-исследовательского института Олонхо СВФУ им. М.К. Аммосова, который размещен на портале Института Олонхо по адресу: iolonkho.s-vfu.ru. Видеоархив создан недавно, постоянно пополняется материалами. Цифровой архив представляет собой архив аудио-, видеозаписей, изображений, фотографий и текстов олонхо. Например, здесь можно увидеть и услышать исполнение олонхосута Дарии Андреевны Томской-Чайка, выступления современных олонхосутов Кирилла Никоновича Никифорова-Лекечеев, Василия Ивановича Иванова-Чиллэ, также презентацию книг известного фольклориста В.В. Илларионова и др. В данное время основной фонд видеоархива составляет около 60 файлов, идет составление описаний. Необходимо отметить, что авторские права видеофайлов остаются за правообладателями, предоставившими контент для размещения в архиве.

Для группы «Олонхо» из фонда выбираются наиболее интересные или актуальные записи и преобразовываются из форматов видео- и аудио- в форматы flv и mp3. В раздел «Видеозаписи» загружаются только отрывки продолжительностью до 3 мин. и с разрешением экрана всего 450x350 пикселей в ширину и высоту – к сожалению, в «ВКонтакте» не вмещаются файлы большего размера. Для доступа к более полной версии записей в группе указана ссылка на цифровой видеоархив НИИ Олонхо, который размещен непосредственно на сайте института. Возможность доступа в Видеоархив института становится удобным, функциональным и неограниченным. В дальнейшем, в архиве будут созданы видеофайлы в реальном разрешении SD и HD, но в таком формате из-за большого трафика пока будут доступны только в сети СВФУ.

Так, молодые исполнители олонхо и другие участники, вступившие в группу «Олонхо» социальной интернет-сети «ВКонтакте», получают необходимый материал из цифрового архива НИИ Олонхо. Это имеет важное значение для молодых талантов. Широкое использование новых передовых технологий позволяют им самоутвердиться, почувствовать себя на уровне современных требований, у них растет мотивация заниматься любимым делом, работать над шлифовкой своего исполнительского мастерства. Группа представляет собой уникальную аудиторию, которая готова не только обсуждать вопросы сохранения эпоса, но и умеет слушать, воспринимать, понимать олонхо.

Также группа позволит расширить культурный диалог и творческие связи между единомышленниками, поможет организовать научно-творческий обмен мнениями между исследователями, учеными.

В дальнейшем нам предстоит создание аналогичной русскоязычной группы в уже более обширной социальной сети Facebook. Это даст возможность вступить в группу не только жителям Республики Саха (Якутия), но и представителям других национальностей. Также обсуждается открытие группы в Twitter-e.

Таким образом, цифровой видеоархив НИИ Олонхо, задействованный в социальной интернет сети «ВКонтакте», помогает привлекать внимание современного общества к сказительскому искусству, создает условия для ознакомления молодежи с исполнительской традицией, участвует в воспитании нового поколения молодых исполнителей.

Э.Н. Алексеева

СОЗДАНИЕ НАУЧНОЙ БИБЛИОТЕКИ ИНСТИТУТА

Вершиной устного народного творчества якутов является древний героический эпос олонхо, который отражает народную мудрость, философию, вечную борьбу добра и зла.

Библиотека Научно-исследовательского института Олонхо СВФУ им. М.К. Аммосова начала создаваться только с 2011, и поэтому речь идет о начале комплектования её соответствующей литературой. Ее особенность в том, что она комплектуется литературой, посвященную якутскому героическому эпосу олонхо и книжную продукцию,

связанную с эпическим наследием любого народа или этноса. В отличие от архивов библиотека хранит книги или книжную продукцию, и каждая библиотека гордится своим книжным фондом.

Деятельность библиотеки начинает развертываться по трем основным направлениям: первое предусматривает сбор научных исследований по эпосам, в том числе теоретических работ (статей и монографий); второе – книги, посвященные памятникам эпического наследия якутского народа; третье – книги, посвященные памятникам эпического наследия других народов мира; эти издания имеют важное значение для проведения историко-сравнительного изучения нашего олонхо с эпосами других народов.

На сегодняшний день по первому направлению в библиотеку поступили книги или монографии таких исследователей якутского эпоса, как И.В. Пухов, Г.У. Эргис, Н.В. Емельянов, В.М. Никифоров, В.В. Илларионов и др. В их работах, как известно, освещаются различные аспекты изучения якутского олонхо, и они представляют большой интерес для работников. В 2011 г. Институт Олонхо издал сборник статей, составленный на основе материалов Всероссийской научной конференции «Якутский героический эпос: состояние изучения и проблемы» (Якутск, май 2011 г.). В него включены результаты новейших научных исследований по многим вопросам изучения якутского олонхо. Сборник является первой книгой, положившей начало подведению результатов собственных исследований института. В настоящее время сдан в печать второй сборник; так периодически книги будут пополнять библиотечный фон института.

Второе направление представлено в первую очередь изданным институтом переводом текста олонхо П.П. Ядрихинского «Джырыбына Джырылыатта» на якутском и русском языках. Примечательно, что в переводе этого олонхо принимали активное участие студенты Института и языка и культуры народов Северо-Востока РФ. В 2012 г. институт издал три олонхо Нюрбинского цикла в связи с проведением в г. Нюрба республиканского ысыаха Олонхо. Это – олонхо нюрбинского олонхосута В.И. Иванова-Чиллэ «Хорула Боотур» (составители – В.В. Обоюкова, С.Д. Львова, Р.Н. Анисимов) с компакт-диском, на котором записано его исполнение; олонхо Н.Г. Тагрова «Уол Эр Соботох», составители – профессор В.В. Илларионов и доцент Т.В. Илларионова на двух языках: якутском и русском. Перевод на русский язык осуществлен к.ф.н. Е.С. Сидоровым; олонхо С.В. Петрова-Чыычаах «Оҕо Дьулаах бухатыыр», составители – В.В. Обоюкова, С.Д. Львова, Р.Н. Анисимов. Книги изданы на высоком полиграфическом уровне и являются украшением нашей библиотеки. Часть тиража выполнена в сувенирном варианте под общим названием «Күөх Нюрба олонхото».

Библиотека располагает уникальным переизданием перевода на русский язык В.В. Державина главного эпоса якутов «Дьулуруйар Ньургун Боотур» («Ньургун Боотур Стремительный»), подготовленным совместно с Министерством культуры, духовного развития Республики Саха (Якутия) и Институтом гуманитарных исследований Академии наук Республики Саха (Якутия) (научный редактор – В.Н. Иванов) в 2007 г., издание осуществил Издательско-продюсерский центр «Дизайн. Информация. Картография», отпечатано в Венгрии. К этому изданию примыкают две книги из серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» организатор – Институт филологии СО РАН): олонхо Н.П. Бурнашева «Кыыс Дэбилэй» и олонхо В.О. Каратаева «Модун Эр Соботох» («Могучий Эр Соготох») первое олонхо подготовили к печати В.В. Илла-

рионов, П.Н. Дмитриев и Л.Д. Нестерова, второе – В.В. Илларионов. Изданы на двух языках, сопровождаются музыкальными анализами сказания и грампластинками, что придаст им статус академического издания как образцового для публикаций памятников якутских олонхо.

В фонде библиотеки имеются публикации олонхо П.В. Оготовева «Элэс Боотур» на якутском, русском, английском и корейском языках, подготовленные сыном олонхосута П.П. Оготовевым по заказу «Фонда сохранения изучения и пропаганды эпоса «Олонхо»» в 2002 г. На русский язык олонхо перевела М. Алексева, на английский – А. Скрябин, на корейский – профессор Кан Дук Су. Книга сопровождается цветowymi иллюстрациями художника И. Пестрякова. Все это делает книгу оригинальным и интересным изданием.

Институт гуманитарных исследований СО РАН РС (Я) с 2002 г. издает тексты олонхо в рамках серии «Саха Боотурдара», рассчитанные на 21 том. Серия открывается публикацией одного из выдающихся якутских олонхо – олонхо Р.П. Алексева «Алаатыыр Ала Туйгун», в трех книгах. Подготовили к печати В.В. Илларионов, А.Н. Жирков, Л.Г. Шелковникова, Т.В. Илларионова. В настоящее время изданы 11 томов серии, из которых 8 имеются в библиотеке. Эти публикации представляют огромный интерес для наших эпосоведов. Имеется также переиздание олонхо Т.В. Захарова-Чээбий «Ала-Булкун», изданное в свое время в «Образцах народной литературы якутов» Э.К. Пекарского и записанное известным этнографом В.Н. Васильевым в 1906 г. Это олонхо представляет интерес прежде всего тем, что оно доносит до нас состояние языка олонхо конца 19 – начало 20 в.

Начинает поступать переводная литература. Так, огромный интерес представляет перевод олонхо «Ньургун Боотур Стремительный» на турецкий язык – «Guluguyar Nurgun Bootur. Jaha (Uakut) Tuzklerinik Kahzamanlik Destani». Ankara – 2010. Перевод осуществлен доктором Муратом Ерзос и издан организацией Тюркской на красивом, высоком полиграфическом оформлении.

Поступили издания эпосов братских, родственных нам народов: «Хан Тонис на Темно-сивом коне», подготовленный М. Баиновым (хакасский эпос) в 2009 г., «Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в южной Сибири и Дзунгарской степи. Собраны В.В. Радловым. Часть 1» (Горно-Алтайск, 2006).

Библиотека начинает обмен книгами по эпосу тюрко-монгольских народов, причем не только научными исследованиями, но и, главным образом, изданиями памятников эпоса этих народов.

Комплектование фонда библиотеки только начинается, но уже сейчас ясно, что по составу литературы она будет сугубо научной и будет обслуживать потребности научных сотрудников. Составление библиографии трудов по якутскому героическому эпосу создаст научную базу комплектования библиотеки Научно-исследовательского института Олонхо.



СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	3
<i>Илларионов В.В.</i> Эпическое сказительство народа саха	4
<i>Винокуров В.В.</i> Космология олонхо	10
<i>Попова Г.С.</i> Символическое в текстах олонхо	13
<i>Мыреева А.Н.</i> Олонхо и философские жанры в творчестве П.А. Ойунского	16
<i>Борисов А.А.</i> Сравнительно-историческое изучение якутского и бурят-монгольского эпосов (к постановке проблемы)	20
<i>Федорова Л.В.</i> Сравнительный материал эпосов «Гороглы» и «Олонхо» как источник изучения древней истории народов Евразии	24
<i>Павлова Н.В.</i> Сюжетно-тематическое содержание олонхо и алыптых нумаха (сравнительный анализ якутского и хакасского героических эпосов)	30
<i>Обоюкова В.В.</i> К вопросу сохранения и развития эпического наследия	35
<i>Борисов Ю.П.</i> Синтаксические средства выражения стиля олонхо (на примере эпоса олонхо П.П. Ядрихинского «Девушка-богатырь Джырыбына Джырылыатта»)	38
<i>Роббек Л.В.</i> К вопросу об отборе словника в лексикографической разработке языка олонхо	49
<i>Анисимов Р.Н.</i> Фразеологические единицы со значением качественной характеристики персонажей в олонхо «Хабытта Бэргэн» К.Н. Никифорова (в аспекте сравнительного изучения)	55
<i>Данилова А.Н.</i> К вопросу изучения семантики собственных имен персонажей в эпосе якутского и хакасского народов	60
<i>Ларионова А.С.</i> Стилистика эпического пения П.П. Ядрихинского	63
<i>Петрова Т.И.</i> Структура орнаментальных узоров в эпических стихах олонхо	67
<i>Куприянова Е.С.</i> Семантика эпитетов <i>тимир</i> и <i>көмүс</i> в олонхо «Строптивый Кулун Куллустуур»	69
<i>Мигалкин А.В.</i> О якутско-русском словаре П.Ф. Порядина	73
<i>Чарина О.И.</i> Некоторые особенности постпозиции эпической традиции в Горном улусе	80
<i>Протодьяконова Е.Н.</i> Локальная эпическая традиция Кобяйского улуса	85
<i>Кузьмина А.А.</i> Бытование олонхо Вилуйского региона	89
<i>Иванов В.Н., Николаева Н.А.</i> Перевод олонхо на языки народов мира	96
<i>Находкина А.А.</i> Интеръязыковая лакунарность и ее предпосылки в тексте олонхо	100

<i>Попова А.Н.</i> Перевод имён собственных в олонхо «Непобедимый Мюльджю Бёгё»	104
<i>Собакина И.В.</i> К вопросу об организации работы по переводу олонхо студентами (из опыта работы)	105
<i>Гоголева М.Т.</i> К проблеме приобщения молодежи к олонхо.....	107
<i>Филиппова Н.И., Флегонтова У.М.</i> Олонхо и современный школьник.....	110
<i>Егорова Т.М.</i> О деятельности научно-исследовательского Института Олонхо СВФУ	117
<i>Дьячковский К.Д.</i> Олонхо: информационно-коммуникативная функция.....	124
<i>Васильев С.Е.</i> Современные информационно-коммуникационные технологии в распространении эпического наследия олонхо	128
<i>Львова С.Д.</i> Материалы цифрового видеоархива как средство развития группы «Олонхо» в социальной Интернет-сети.....	133
<i>Алексеева Э.Н.</i> Создание научной библиотеки института	135



Научное издание

Якутский героический эпос олонхо: вопросы научного изучения

Сборник научных статей

Редакторы: *М.В. Хорчоева, Н.Т. Иванова*
Компьютерная верстка *Г.А. Поляков*
Оформление обложки *П.И. Антипин*

Подписано в печать 26.12.2012. Формат 70x100/16.
Печать цифровая. Печ. л. 11,29. Уч.-изд. л. 14,11. Тираж 300 экз. Заказ № 307.
Издательский дом Северо-Восточного федерального университета
677891, г. Якутск, ул. Петровского, 5.

Отпечатано в типографии ИД СВФУ