

Северо-Восточный федеральный университет им. М.К. Аммосова
Министерство культуры и духовного развития
Научно-исследовательский институт Олонхо

**ЭПОСЫ НАРОДОВ МИРА:
ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ СРАВНИТЕЛЬНОГО ИЗУЧЕНИЯ**

**Сборник тезисов по материалам
Международной научной конференции
г. Якутск, 18-19 июня 2015 г.**

**THE WORLD EPICS:
PROBLEMS AND PROSPECTS OF COMPARATIVE STUDY**

**Abstracts
of the International Scientific Conference
Yakutsk. June 18-19, 2015**

**Якутск
2015**

УДК 398.22 (100)(082)
ББК 82.3(0) Я43

Издание сборника осуществлено за счет средств
Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова

Редационная коллегия:

д.и.н. В.Н. Иванов (отв. редактор),
к.п.н. А.Ф. Корякина,
к.п.н. М.Т. Гоголева,
Л.Н. Герасимова,
В.В. Васильев

Компьютерная верстка:

В.В. Васильев

Эпосы народов мира: проблемы и перспективы сравнительного изучения: сборник тезисов по материалам Международной научной конференции (Якутск, 18-19 июня 2015 г.) / [редкол.: В.Н. Иванов (отв. ред.) и др.] – Якутск : Издательский дом СВФУ, 2014. – 147 с.

В сборник включены тезисы докладов Международной научной конференции «Эпосы народов мира: проблемы и перспективы сравнительного изучения» (Якутск, 18-19 июня 2015 г.), в которых рассматривается место, занимаемое якутским эпосом олонхо в пространстве мировых эпосов; освещаются вопросы сравнительного изучения олонхо с эпосами других народов и эпическое наследие народов мира как важнейшее средство сохранения межкультурного диалога и раскрытия общего духовного потенциала народов мира.

Сборник предназначен для специалистов учреждений науки, культуры и образования, а также для всех, кто интересуется вопросами изучения и сохранения языков и культур.

УДК 398.22 (=512.157)
ББК 82.3(2 Рос. Яку)

© Северо-Восточный федеральный университет, 2015
© НИИ Олонхо, 2015

Пленарное заседание

Егиазарян Азат Комунарович,
Армения

К проблеме национальных особенностей эпосов

Понятие “национальная культура” в XX в. подверглось серьезным испытаниям по разным причинам, обусловленным социально-политическими процессами и войнами XX в. Оно стало исчезать из научного обихода. И эпос, один из важнейших феноменов национальной культуры, рассматривался с самых разных точек зрения, но в ракурсе национальных особенностей не привлекал особого внимания.

Казалось бы, очевидно, что национальное своеобразие является основополагающей чертой народных эпосов. Но при ближайшем рассмотрении возникают вопросы, ответы на которые не так очевидны.

Первый из этих вопросов связан с типологическими особенностями эпоса. Но здесь нет более или менее единого понимания терминов. Скажем, Сесил Боура использует термин «героическая поэзия», отделяя собственно героические песни от мифологических. Е. М. Мелетинский использует термины «архаический эпос» и «классический эпос», которые в дальнейшем будут использованы и мною. Но мое понимание содержания этих терминов во многом отличается от понимания Мелетинского. В моем понимании архаическими являются те эпосы, в которых отражено мировоззрение народов в древние периоды их истории, когда мифология играла очень важную роль в культуре. А классическими являются эпосы, созданные или формировавшиеся в средние века, когда влияние мифа или исчезает, или включается в рамки средневекового миропонимания.

В этой связи я более подробно остановлюсь на истории армянского эпического мышления. Истоки армянской культуры находятся в дохристианских веках. Но принятие христианства в начале IV века положило начало нового этапа развития армянской культуры – средневекового этапа. И каково бы ни было значение языческого периода, его место в общей картине армянской культуры, последняя достигла полноты своего развития в средние века, и дальнейшее ее движение определялось сильным влиянием средневекового мышления. В это же время, то есть, в средние века, и формировался эпос “Давид Сасунский” /”Сасна црер”, “Сасунские богатыри”/. Именно этот памятник и стал истинным национальным эпосом армянского народа. Языческие эпические памятники остаются в центре внимания ученых, они и есть начало армянской эпической традиции. Но в народе живет память не о героях дохристианских эпических сюжетов, а о сасунских героях и их подвигах. Именно в них народ видит воплощение своих идеалов, своих представлений о нравственных ценностях, о справедливости, о героизме.

Но типология эпоса далеко не исчерпывает проблему его национального своеобразия. Наоборот, именно в типологически близких эпосах национальные черты вырисовываются особенно рельефно. Армянский, французский и испанский эпосы являются продуктами средневековья. Даже время создания или формирования этих памятников очень близки – VIII- XI вв. Но каждый из них является результатом творческих усилий определенного народа. Во французском и испанском эпосах мы видим отражение рыцарского быта, не только образы героев, но и сама картина страны продиктованы историей и психологией данного народа, и в этих, во многом близких друг к другу эпических памятниках мы обнаруживаем иногда достаточно принципиальные отличия. Возьмем образы главных героев – Сиды и Роланда. Уже то, что является смыслом борьбы этих героев, сильно различает эти эпосы. Роланд борется против мавров – врагов своей страны и короля Карла. Это его рыцарский долг, и он не уклоняется от его выполнения. Наоборот, для него высшая добродетель – это верность долгу и королю. Он отвергает всякие компромиссы. Сид – не менее любимый герой испанского народа, рыцарь, который служит своему сюзерену – королю. Но в его характере масса деталей прямо противоречит моральному кодексу Роланда. Скажем, для Сиды отнюдь не зазорно обмануть евреев-ростовщиков, чтобы взять в долг у них большую сумму денег /хотя он, в конце концов эту сумму возвращает/. Конечно, никак нельзя считать Сиду отрицательным героем, просто его представления сложились в иной среде, в иной национальной атмосфере.

А если вернуться к армянскому эпосу, здесь мы видим совершенно иную картину и эпического мира, и взаимоотношений людей в этом мире. Что весьма характерно, в армянском эпосе нет признаков царского или просто дворянского быта. Царское происхождение Давида просто декларируется. Он защитник простых людей. Мотив рыцарской чести сильно заглушен в его действиях, то есть, он в первую очередь думает не о своей чести, как Роланд, а о простых людях, о своих соотечественниках.

Среди особенностей армянского эпоса - роль мифа в нем. В испанском и французском эпосах миф занимает незначительное место /в «Песни о Сиде» вообще трудно указать на его присутствие/. Эти поэмы достаточно «реалистичны», о чем много говорит исследователь испанского эпоса Менендес Пидаль. А в армянском эпосе миф играет значительную роль. В этом отношении армянский эпос занимает промежуточное место между архаическими эпосами и «реалистическими» эпосами. В нем миф сохранился, но уже вошел в средневековой контекст.

Из всего сказанного следует, что эпос – важнейший элемент национальной культуры. Если мы хотим понять культуру того или иного народа, мы должны очень внимательно изучить его эпос. С другой стороны, пониманию эпоса очень помогает знание национальной культуры создавшего эпос народа. Мои размышления дают мне повод говорить еще и о том, что любой эпос надо рассматривать в широком контексте мирового

эпического наследия. Только в этом контексте можно четко выделить национальные особенности отдельных эпических памятников.

Чао Гецинь,
Китай

Эпосоведческие исследования в Китае

В докладе мы попытаемся показать китайский эпос и его изучение во всей его целостности и разнообразии, с ударением на то, чего он достиг на сегодняшний день, и на последующих направлениях исследования эпоса в Институте Этнической Литературы при Китайской Академии Социальных Исследований.

Китай состоит из 56 этнических групп и таким образом, он населен самыми разнообразными культурами. В результате, устный эпос Китая вобрал в себя богатое разнообразие типов, структур и содержаний, в их числе три больших героических эпосов Китая – монгольский «Джангар», тибетский и монгольский «Гесер», киргизский «Манас», которые служат предметом научного интереса всего мирового сообщества. Однако, в условиях нарастающей модернизации и оцифровывания, живой устный эпос оказался в тяжелых условиях относительно своего сохранения и передачи. Три основных момента доклада, в частности разнообразие, динамика и упадок показывают отличительные особенности устных традиций Китайского эпоса в настоящее время.

Ученые начали интересоваться эпосом Китая в начале 20 века в ответ на возмущенное высказывание великого философа Гегеля о том, что в Китае нет национального эпоса. После этого ученый мир пережил перемены методов исследований, включая этнологические изучения, сбор материала, обзор искусства исполнителей, исследования исполнения и применения цифровых технологий; на сегодня, оно превратилось в целую область науки различных инновационных перспектив с комбинацией ведущих теоретических учений и местных традиций эпоса, а документация, сохранение и обеспечение сохранности этих живых эпических традиций стало вопросом первостепенной важности. Ученые Института Этнической Литературы проделали колоссальную работу по сбору, документации, классификации и изучению разнообразия китайского эпоса, и внесли неоценимый вклад в мировое изучение эпоса. В наше время особенно наблюдается смена парадигм в теоретических изучениях, возглавляющую выдающуюся школу изучения эпоса. Институт Этнической Литературы при КАСИ также уделяет огромное внимание на воспитание молодых ученых и поощряет международные сотрудничества; в 2009 был запущен проект "МЭЛ Серия Международных Семинаров по Изучению Эпоса и Устных Традиций", который на настоящий момент был успешно проведен 6 раз. Одним словом, Институт Этнической Литературы при Китайской Академии Социальных Исследований проделал много усилий для изучения и сохранения устных традиций эпоса малочисленных народов Китая, как и для продвижения многостороннего сотрудничества в этой сфере. Этот доклад коротко расскажет о разных аспектах исследований эпоса в Китае, проводимых Институтом Этнической Литературы при КАСИ, с изучением нескольких отдельных случаев.

Турганбаев Аскар Абдуалиевич,
Казахстан

О сравнительном изучении мифологии Олонхо и казахского архаического эпоса

Сравнительное изучение олонхо в контексте эпического творчества тюрко-монгольских народов, начавшееся с трудов А. П. Окладникова, И. В. Пухова, Е. М. Мелетинского, В. Я. Проппа, Р. С. Липеца, В.М. Гацака, В.М. Жирмунского, Б.Н. Путилова, А.В. Кудиярова, К. Райхла, Г.В. Ксенофонтова, Г.У. Эргиса, А.И. Уланова, Н.О. Шаракшиновой, С.С. Суразакова, В.Е. Майногашевой, А.Ш. Кичикова и др., в постсоветское время продолжается современными фольклористами.

Хотя олонхо мало изучено казахскими учеными постсоветского периода, отдельные работы в области сравнительного изучения позволяют сделать первые результаты в определении «общих мест» в разных областях изучения якутского и казахского эпоса, в том числе и при выявлении особенности мифологии.

В отличие от казахского эпоса якутский героический эпос имеет очень сильное мифологическое основание. Эпическое время относится к эпохе первотворения, а эпическое пространство разделено на три мира: Верхний, где в основном обитают божества, Средний, где живут люди и духи - *иччи*, Нижний, населенного чудовищами - *абааны*. А в казахском архаическом эпосе эпическое пространство состоит из двух миров: Среднего, где живут люди, и Нижнего, где обитают змеи или враждебные в отношении к герою племена. Хотя имеется намеки о существовании Верхнего мира, но главный герой казахского архаического эпоса никогда не появляется в том мире.

Хотя казахские и якутские эпосы находятся в разных стадияльных рядах (по классификации В.М. Гацака), они имеют много общих мест и сюжетных сходств, которые определяются кочевым укладом и общностью культурного развития. Проблемы определения общих мест и сравнительного изучения их в мифологии олонхо и казахском эпосе были рассмотрены в трудах С.Каскабасова, Ш. Ибраева, Е. Турсунова и др.

Последние исследования, посвященные жанрам казахского эпического и календарного фольклора, как миф, клятва, жарамазан, причитания, свадебные обряды и т.д., а также сравнительные анализы мифологических образов, как Тенгри, Умай, Тологай, Алып, Мыстан (Жалмауыз) кемпир в контексте античных фольклорных мотивов, в том числе на примере якутского олонхо, позволили выявить архаичность и античность отдельных видов казахского фольклора.

***Якутский героический эпос Олонхо
в контексте сравнительного изучения***

1. На площадке мирового эпического пространства можно насчитать несколько десятков, а то и сотен, уникальных эпических произведений, составляющих по совокупности богатейшее духовное богатство Человечества. В то же время оно разнообразно. Каждый национальный (этнический) эпос неповторим и индивидуально монументален, удивителен по красоте и силе воздействия на окружающее. Каждый эпос – это великий и цельный памятник народного творчества, в нем слиты воедино глубина исторической памяти народа. Каждый эпос – национальная ценность, энциклопедия мудрости и действий.

2. Содержание эпосов общечеловечно. Оно универсально с точки зрения этнической картины мира, в нем главенствуют положительные герои – почитатели идеи общественного прогресса, но в то же время хранители всех этико-нравственных традиций народа, создавшего эпос. Якутский героический эпос олонхо вполне вписывается в эти характеристики и совсем неслучайно удостоился от ЮНЕСКО присвоения высокого статуса Шедевра Устного и Нематериального Наследия Человечества (2005 г.) и включения в Репрезентативный список нематериального культурного наследия Человечества (2008 г.). Эпос олонхо встал в один ряд с общепризнанными великими эпосами народов мира.

3. Официальный статус эпоса олонхо обязывает многому, в первую очередь, расширению и углублению научных исследований по эпосу. В республике эту работу в настоящее время возглавляет Научно-исследовательский институт Олонхо СВФУ им. М.К. Аммосова (создан в 2010 г.), результаты деятельности которого признаны на российском уровне – в 2015 г. институт удостоен включения в число «100 лучших НИИ России» и награжден Золотой медалью. Эпосоведческие исследования ведутся также в Институте гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН, Институте языков и культуры народов Северо-Востока РФ СВФУ. В числе достижений – издание памятников эпического наследия; разработка теоретических проблем генезиса, возрождения и использования эпического наследия; перевод памятников олонхо на языки народов мира; изучение современного бытования эпоса, разработки современных технологий в целях сохранения и развития эпических традиций и т. д. Институт приступил к составлению трехтомной Энциклопедии Олонхо; она будет издана на русском и английском языках.

4. Среди научно-исследовательских направлений института приоритетным является сравнительное изучение олонхо в контексте эпосов народов мира. Оно призвано продолжить исследовательские поиски выдающегося якутского исследователя И.В. Пухова, впервые применившего возможности историко-сравнительного изучения эпоса в анализе памятников эпического наследия родственных тюрко-монгольских народов. Мы ставили и другую задачу – изучение проблем сравнительного изучения олонхо в контексте эпосов неродственных с якутами народов мира. В сочетании этих двух подходов к проблеме усматривается возможность получения наиболее научно-объективной оценки места якутского героического эпоса олонхо в мировом эпическом пространстве.

Карл Райхл,
Германия

***Перевод тюркских эпосов на английский и немецкий языки: проблемы и заметки (тюркский,
устный эпос, перевод, стиль)***

Общее обозначение эпоса в литературоведении – длинный рассказ в стихах, сюжет которого строится вокруг героических деяний и боевых подвигов и часто пересказывает раннюю историю племени, этнической группы или народа. Это определение основано на Гомеровских эпосах "Илиаде" или "Одиссее". Эти эпические сказания были неоднократно переведены и перечитывались с античных времен до наших дней, и, таким образом, занимают важное место в мировой литературе. Хотя на сегодняшний день всего несколько ученых знают язык оригинала этих эпосов, древнегреческий язык, многочисленные переводы на все основные языки мира обеспечивают универсальное восприятие. Гомеровские эпосы показывают важность перевода для мировой литературы и культуры.

Богатая устная эпическая традиция тюркоязычных народов Центральной Азии и Сибири может посоперничать с другими эпическими традициями мировой литературы. Но, несмотря на свое богатство, эти эпосы малоизвестны читателям, которые не могут воспринимать их на языке оригинала. Хотя некоторые из основных эпосов были переведены на русский язык, в целом эти эпосы неизвестны за пределами русскоязычной читательской аудитории. Таким образом, перевод тюркоязычных устных эпосов является особой задачей. Недавний перевод эпоса "Ньургун Боотур" на английский язык – несомненно, огромный шаг в распространении эпической традиции тюркоязычных народов, в частности, конечно же, якутов, среди мировой читательской аудитории.

Мой доклад рассматривает проблемы, с которыми я столкнулся при переводе тюркских устных эпосов на английский и немецкий языки; решения и наблюдения, к которым я пришел в процессе перевода. Речь будет идти о моем продолжающемся переводе кыргызского эпоса «Манас» в версии Джюсупа Мамае из Синьцзяна. Первая часть этого эпического цикла состоит из более чем 50000 строк. Тогда как первый том эпического цикла уже опубликован (10000 строк) в английском и немецком языках в 2014 году; второй том только готовится

выйти в этом году. Основная проблема при переводе «Манаса» – это богатство лексики – многие понятия не имеют аналогов в английском и немецком языках, также трудность составляют «рифмованные цепи», серия так называемых ономапоэтических рифмованных слов, значения которых отсутствуют в современных словарях.

Помимо «Манаса», я буду обращаться к моему переводу на английский язык и изданию каракалпакского эпоса «Едиге», который я записал от каракалпакского певца Джумабая Базарова в 1995 году (издание вышло в 2007). При работе с этим произведением, главной задачей было не только перевести текст, но и указать музыкальный стиль исполнения певца. Отдельные проблемы возникли при переводе узбекского эпоса (или дастана). Приведу два примера: «Равшан» и «Алпамыш» - два эпоса переведены на немецкий язык (опубликованы в 1985 г. и 2000 г.). Персидский язык сильно повлиял не только на узбекский язык, но и на эпос. Важная особенность этих устных эпосов – это изысканная и проработанная стилистика. Таким образом, суть перевода сводится к тому, чтобы адекватно передать стилистику на переводимый язык.

Существует большой объем литературы по теории перевода и проблемах перевода и стилистики. У нас нет времени на то, чтобы обращаться к этой литературе в деталях. Но систематически перечислив основные проблемы при переводе тюркских эпосов на английский и немецкий языки, мы должны будем обратиться к вопросам теории. Я настаиваю на том, что между буквальным и литературным переводом нужно найти компромисс, который, однако, будет разным для каждого эпоса.

О Ын Кенг,
Южная Корея

Сравнительный анализ героического эпоса тюркских стран Евразии
Обзор взаимоотношения между олонхо и тюркскими дастанами

Тюркскому фольклору в Евразии присущи эпические поэмы, как олонхо у якутов. Таким образом, в нашем докладе мы сравниваем олонхо, шедевр якутов, с героическим эпосом других тюркоязычных народов Евразии.

Прежде всего, нужно отметить разные названия создателей и исполнителей эпических сказаний в тюркских странах. Эти названия отличаются друг от друга за счет исторических и географических реалий. Например, исполнитель героического эпоса в якутском языке называется «олонхосут». «Олонхосут» произошло от слова «олонхо», что означает героический эпос. Это слово используется в форме «Öleng» в Казахстане и Туркменистане, тогда как у каракалпаков они называются «жирау». В древние времена «жир/ир/ыр» означал героический эпос, а «ир/ыр/ирчи/ырчи» означало поэму или человека, который сочинил поэму. «Ырчи» до сих пор используется киргизами. Исполнитель эпического сказания в Алтае называется «кайчи/гайчи», в Хакасии он также зовется «кайчи/хайчи». И у алтайцев, и хакасов, в слове присутствует корень «кай». Но татарский исполнитель называется «кчичен» или «сэсэн/шэсэн». У тувинцев он называется «тоолчу». Название казахского исполнителя «акын» пришло от персидского слова «акун», обозначающего «учитель или прихожанин».

В Узбекистане, Туркменистане и Каракалпакстане бахши – сочинитель и исполнитель эпоса. На самом деле, термин «бахши», «бакси», «бакши», «бакшис» широко используется в тюркоязычных странах Центральной Азии. Этот термин также применителен в отношении шамана, обладающего необычной магической силой, и которой может излечивать пациентов посредством игры на инструменте «чилдирма». По сравнению с «шаманом-бахши», «бахши» при исполнении эпических поэм играет на таких музыкальных инструментах, как домбра, дутар, тор, кобыз и других.

То, что слово «бахши» обозначает такие различные понятия, показывает, что эпические сказания в тюркоязычных странах восходят к шаманизму; некоторые фольклористы утверждают, что героический эпос произошел от шаманских песен. В частности, Ф. И. Ойнас настаивает на том, что героический эпос берет истоки у репертуара древнего шаманского эпоса. В древние времена, шаманы воспевали славу государства, как священники высшего чина. В те времена, шаманы исполняли роль и певцов, и верховных священников. Как певцы, они воспевали песни про основателей государства, которых почитали как героев. Однако, значимость ритуального выступления шаманов начала ослабевать с развитием древнего государства. И тогда же героический эпос начал отделяться от шаманского.

Вкратце, тюркский эпос, включая олонхо, может быть тесно связан с шаманизмом и произошел от шаманского эпоса в процессе разделения государственной власти между верховным шаманом и королем, во время усиления древней государственности. По этой причине, между шаманским эпосом и героической эпической поэмой существует много общих черт.

Метин Эргун,
Турция

Три примера описания жизненных подвигов для человечества в тюркских эпосах «Эр Соготох», «Огуз Каган», «Ары-Хаан»

Эпосы включают в себя не только легенды об истории наций, а также они связаны с легендами народов мира, концепциями создания человечества и верой в процесс формирования мира. Кроме этого в эпосах также можно найти следы истории цивилизации.

Культ предков в первую очередь включает в себя прародителей, ата, и таким образом турецкая цивилизация и формирование истории культуры берет свое начало с эпосов “Эр Соготох”, “Огуз Каган” и “Ары-Хаан”, передаваемых из уст в уста.

В этой работе мы рассматриваем, как воспринимали главного героя из трех эпосов: как первого человека или как предка рода. Во многих эпосах они - первые представители человечества. В начале эпосов в Среднем мире, в котором живет человечество, живет только главный герой и Боги. Опираясь на эпосы можно сказать, что главные герои это и первые прародители и предки рода, это начало жизни на земле и основа создания цивилизации.

В работе сравнивается борьба за выживание и старание создать цивилизацию главных героев трех эпосов, которых мы взяли с разных уголков турецкого мира. Первый предок, который приносит первую культуру в мир, рождается в небе, в мире Богов. Но в некоторых эпосах, рождение осуществляется в этом мире, но с целью воспитания сразу после рождения забирают в небо. Из-за того, что он был рожден или воспитан на небе, его считали Богом. После того, как первый предок был рожден и воспитан, с помощью других Богов его спускают в Средний мир, т.е. наш. У турецких людей сложилось понятие, что их предки были рождены на небе, и уже оттуда спущены на землю – Средний мир.

Джануа Зураб Джотович,
Абхазия

Архаический эпос горских народов Кавказа “Нарты”: своеобразие абхазской версии

1. Нартский эпос – выдающийся памятник фольклорного наследия кавказского мира, в котором содержатся основные особенности мифопоэтических воззрений его создателей и носителей. Данный эпос стоит в одном ряду с такими древнейшими шедеврами мировой культуры, как «Махабхарата», эпос о Гильгамеше, «Олонхо», «Песнь о Нибелунгах», «Илиада», «Беовульф», «Калевала». Типологически он относится к героико-архаическому эпосу, который складывается на почве мифологии и социальных отношений первобытного общества, и фабула которого связана с изначальным, мифопоэтическим временем.

Благодаря записям и изысканиям Д. Клапрота, П.К. Услара, А.М. Шегрена, В.Ф. Миллера, С. Урусбиева, А. Иоакимова, Н.М. Альбова, Ч. Ахриева, Д.К. Далгата, Г.Н. Потанина, Н. Дубровина, В.Б. Пфаффа, Ш.Б. Ногмова, С. Хан-Гирея, Л.Я. Люлье, А. Кайтмазова, К. Атажукина, В. Цораева, Д. Шанаева, Г. Шонаева, Л.Г. Лопатинского, М.Г. Джанашвили, А.Н. Дьячкова-Тарасова, В. Чернявского, кавказский нартский эпос стал известным в науке еще с XIX в. На протяжении XX – XXI вв. исследователи издали большое количество текстов разных версий, посвятили изучению нартского эпоса сотни статей и десятки монографических исследований. Сегодня с уверенностью можно сказать, что изучение нартского эпоса достигло весьма существенных результатов и породило собственное исследовательское направление под названием нартоведение.

2. Нартский эпос бытует у целого ряда горцев Кавказа: в особенности – абхазов, абазин, убыхов, адыгов, осетин, карачаевцев и балкарцев, чеченцев и ингушей, несколько фрагментарно – у кумыков и аварцев в Дагестане, у сванов, рачинцев и хевсуров в Грузии.

Нартские сказания, дошедшие до нас в живом бытовании, занимают ведущее место в жанровом составе абхазского, адыгского, осетинского и карачаево-балкарского фольклора. И все национальные версии нартского эпоса обнаруживают сходство и несходство в иерархии персонажей, сюжетно-тематическом диапазоне и поэтико-стилевой системе. Этот вопрос до сих пор остается чрезвычайно актуальным, хотя за время столетней историографии нартского эпоса достигнуто немало результатов представителями нескольких поколений исследователей кавказской эпической традиции.

3. По общему признанию ряда ученых-нартоведов, абхазский нартский эпос (наряду с адыгским) «обнаруживает большую архаичность» (Е.М. Мелетинский). В центре эпического мира – его герои: мать нартов Сатаней-Гуаца, сто братьев-нартов и их единственная сестра Гунда-красавица. У каждого свое имя, своя «биография», свой круг подвигов. Поэтому нартский эпос строится из отдельных сказаний, посвященных тому или другому герою. Но в то же время в абхазском нартском эпосе выделяются главные и, вероятно, наиболее древние персонажи – Сатаней-Гуаца и Сасрыкуа, цикл сказаний, о которых предстает в целостном, завершенном виде и объединяет самые архаические, изначальные мифопоэтические сюжетные темы.

Сасрыкуа – центральный персонаж, главное действующее лицо в абхазском нартском эпосе (так же, как в адыгском), представляющий собой «весьма архаический тип эпического героя, генетически восходящий к культурному герою» (Е.М. Мелетинский). Песни и сказания о Сасрыкуа охватывают почти всю тематику абхазского нартского эпоса.

Цикл основных песен и сказаний о Сасрыкуа складывается из ряда сюжетов, которые представлены в эпосе довольно широко и реализуются в нескольких вариантах или версиях. Однако среди них – по степени исконности, «эпичности», устойчивости и полноты художественных образов – выделяются три тесно взаимосвязанных сюжетно-тематических единицы: *чудесное рождение из камня, добывание огня и гибель героя от камня*. Данная триада сюжетов является основой всей тематики цикла сказаний о Сасрыкуа и выглядит наиболее полной, художественно насыщенной именно в абхазской и адыгской версиях нартского эпоса.

Среди других персонажей, имеющих свои тематические круги сюжетов, более значительны и популярны: Цвиц (с его образом связаны сюжеты о *рождении героя и овладении крепостью*), Гунда-красавица, Нарчхью, Хуажарпыс (*умыкание красавицы*), Уахсит, Щаруан (*героическое сватовство, месть за предков*).

Главными противниками нартских богатырей являются чудовища: адауы (великан), агулцап (дракон) и др. В борьбе с ними нарты совершают различные «культурные подвиги»: добывание *огня*, *фруктовых деревьев*, *изобретение свирели*, *создание и первое исполнение песни* и т. д. В ходе этой борьбы возникают свойства и внешние приметы различных животных и растений.

Иса Акбер оглу Габиббейли,
Азербайджан

Мотив Тепегёза (циклопа) в дастане «Китаби-Деде Коркуд» и в мировой этической традиции

«Китаби-Деде Коркуд» является дастаном общетюркского значения. В данном дастане на примере Галын Огуз Эли нашли отражение жизнь, героизм, привязанность к родной земле, обычаи и традиции древних огузских тюрок, обитавших на территории Азербайджана. В дастанах «Китаби-Деде Коркуд» повествуется об огузских племенах, расселенных на большой территории, «проходившей» через Дербент, Борчалы, Трабзон, до Байгуртской стены, охватывающей Урмию и Трабзон, объединяющей ареал Северного Азербайджана. Видный ученый Шамиль Джамшидов отмечал, что на территории Азербайджана более 40 топонимов, созвучных с дастанами «Деде Коркуд», а Сафарали Бабаев - более 30. Можно сказать, большинство работ в Азербайджане из «Деде Коркуда». Еще больше таких ономастических единиц можно обнаружить в Нахчыванской Автономной Республике.

Известный бой из «Китаби-Деде Коркуд» под названием «Убийство Басата Тепегёзом» считается одним из древнейших сюжетов. Даже немецкий востоковед Фридрих дон Дитс, впервые обнаруживший в 1815 году названный бой в королевской Дрезденской библиотеке, указывал на его более древние происхождения в сравнении с другими боями. По мнению Дитса, бой о Тепегёзе является более древним, нежели сюжет о Полифеме из «Одиссеи» Гомера, который был создан под влиянием «Деде Коркуда».

Сам гомеровский сюжет о циклопе Полифеме предположительно был создан на основе впечатлений великого Гомера от путешествия на Кавказ. Подобно схожести Полифема и Тепегёза, обнаруживается созвучие с сюжетом с пещерой и образом Тепегёза из сказки «Тысяча и одна ночь». Подобные сравнения, помимо древности боя Тепегёза из дастанов «Китаби-Деде Коркуд», показывают большую совершенность образа в огузском эпосе. Аналогичный персонаж Азман в сказках «Тысяча и одна ночь» по существу имеет два глаза, он является циклопом не по физическим особенностям, а по характеру. А вот Полифем из «Одиссеи» Гомера – это сила чуждая Одиссею, случайно восставшая и сражающаяся с ним, причем более похожая на человека. Что касается Тепегёза из дастанов «Китаби-Деде Коркуда», он вырос в одной семье с Басатом, вышел из огузской среды. Тепегёз в Деде-Коркуде – символ неблагодарности, коварства. Он олицетворяет собой борьбу огузов с предательством, коварством. Кроме того, Тепегёз из Огузского эпоса, как это выражено в его имени, более уродлив физически и жесток по характеру. По этой причине в «Китаби-Деде Коркуде» борьба с Тепегёзом имеет цель освобождения от кровожадных, разрушительных сил, что в итоге показывает единство, целостность, мужество огузского народа.

Образ Тепегёза встречается в дастанах, сказках, преданиях народов Средней Азии, Северного Кавказа и абхазцев. Несмотря на наличие некоторых отличительных черт, в целом, в них Тепегёз одинаково жесток и уродлив. Это - олицетворение зла.

В целом же мотив Тепегёза в дастанах «Китаби-Деде Коркуд» совершенен как устрашающая сила во всесторонних описаниях. Думается, что сюжет о Тепегёзе в фольклоре Средней Азии и Кавказа исходит из дастанов «Деде Коркуд», в которых этот образ, как символ Зла, коварства, кровожадности, терпит поражение от сил Добра. Это идея демонстрирует общечеловеческое значение «Деде Коркуда».

«Китаби-Деде Коркуд» – это венец дастанного творчества в мировой литературе.

Секция 1. Эпосы народов мира: состояние и перспективы сравнительного изучения

Халилов Агаверди Сархан оглу,
Азербайджан

Структурно-типологические особенности огузского эпоса и якутского Олонхо

Огузы создали огромную культуру в древности и в раннее средневековье. Имеются предположения о существовании у огузов эпических образцов в устной традиции в период первого тысячелетия до н.э. Эти образцы, которые существовали в устной традиции, перешли в письменную традицию или же были записаны в разных памятниках в период VI-XVI вв. Устные народные творчества огузов оставили свои следы на орхон-енисейских рунических памятниках. Огузский эпос содержит в себя лирические образцы («сойлама» и «бойлама»), эпические образцы, («отюк», «бой»), паремиологические образцы («аталар созу») (пословицы), «алкышы» (богославление), «гаргышы» (проклятие), «ойгулер» (хвалы). Образцы огузского эпоса сохранились до нашего времени в рунических письменных памятниках «битик» и на памятниках арабского письма в «наме» и «китаб».

Самые редкие образцы древней тюркской культуры также сохранились в эпосе олонхо: успешно пройдя через испытания временем, они дошли до современного периода. Сохранение национальной формы и общечеловеческого содержания является большой гуманитарной заслугой якутской культуры.

Основная тема олонхо - это судьба племен айыы аймага, налаживание мирной, счастливой и благополучной жизни в Среднем мире. В олонхо повествуется о жизни ураангхай саха, взаимоотношениях членов семьи, рода и племени, об их борьбе со злом. Истоки олонхо уходят в глубокую древность. Сюжеты олонхо о родоначальнике племени ураангхай саха - Эр Соготохе (муж одинокий) по функции сходится с героем огузского эпоса Огуз хана. Здесь раскрываются сюжетообразование олонхо и огузского эпоса о родоначальниках племени ураангхай саха и огуз, многообразии сюжетных тем и систем самопознания в эпическом творчестве якутов и огузов.

Мифологические представления предков якутского народа сформировали тюркский мифологический модель мира, сакрализовав стихию воды, огня, воздуха и земли, создали первоначального духовного концепта мировых ценностей. Многие из них завоевали содержание святости и вошли в систему верований тюркских народов. Благодаря этим верованиям мир, природа и человек сохранились, экология не подверглась нарушению, баланс между природой и культурой не потерял своего равновесия. Все эти взгляды были отражены в эпосе якутского олонхо.

Образцы огузского эпоса дошли до нас и в стихотворных, и в прозаических формах. Имеются «мензум огузнаме» - стихотворный эпический текст отдельно, и наряду с ним имеются «огузнаме» - былины, «огузнаме» - сказки, «огузнаме» - пословицы, «огузнаме» - летопись, «огузнаме» - родословная и т.д. Огузский эпос передавался терминами «бой», «бойлама», «сойлама», «огузнаме», «хекайет», «ревайет», «дастан». И так же в цикле «огузнаме» встречаются героические эпосы как «Батталнаме», «Данешменднаме», «Салтукнаме», «Хемзенаме», «Кееленаме» и т.д. В средневековом огузском эпосе наблюдается чередование стихотворной и прозаической формы. Они со временем укрепляются как обязательная форма. Огузский сказитель озан, бахшы или ашыг исполняет эпос и в стихах, и в сказках. Стихи он поет, играя на копузе, сазе или дутаре, а сказочную, прозаическую часть просто рассказывает. В XIII-XVIII вв. в процессе суфийских течений сформировались новые типы любовного эпоса, как, «Лейли и Меджнун», «Асли и Керем», «Тахир и Зохра» и т.д. Стихотворная традиция тюркского эпоса хорошо сохранилась у кыпчакских, алтайских тюрков, в том числе у якутов.

Образ Эр Соготоха является самым совершенным образцом архетипа мудрого старца, а также культурным героем, мобилизовавшим оптимистические ресурсы якутского общества, создающим, защищающим и сохраняющим гуманистические ценности. Современному миру следует многому поучиться у нравственного мира, построенного Эр Соготохом.

В огузском эпосе имеются многие схожие мотивы, которые порой идентичны с мотивами эпосов тюркских народов. Сюда относится мотив чудесного рождения героя, мотив наречения героя, мотив испытания, мотив героического сватовства, мотив смерти героя и т.д. Эти мотивы также наблюдаются в якутских олонхо. Мотив получения «божеского дарь-бута» и некоторые суфийские мотивы в олонхо отсутствуют.

Отверженного потомка божеств - Сына лошади Дыбырай Беге можно сравнить с героями огузского эпоса Ат агызлы Алп Арузом, его сыном Басатом, Гороглы и др.

И в конце выражаем глубокую благодарность организации ЮНЕСКО, что она защищает традиционную якутскую культуру, эпос олонхо, обеспечивает связь древних духовных ценностей с современной культурой, чтобы эта культура служила во имя прогресса якутского народа и всего человечества.

Сыциньмэнхэ,
Китай

Биография Цемлина Сенгчина и его родство с другими рукописями монгольского эпоса Гэсэр

Биография Цемлина Сенгчина является одной из многих рукописей монгольского эпоса Гэсэр, который также называется Линг Гэсэр. В Центральной Библиотеке Улан-Батора в Монголии находятся несколько его версий. Версии довольно схожи по содержанию, сюжету и даже по размеру и переплету книг, но значительно отличаются от других рукописей Гэсэра в этом плане.

Доклад содержит рассуждение на основные проблемы в изучении рукописи в трех частях: общее введение, родство биографии Цемлина Сенгчина с другими рукописями и создание рукописи, время его перевода из тибетского языка. В первой части – общее изложение рукописи, включая его содержание, главы, стиль языка и другая информация, касающаяся даты составления и т.д. Рукопись Гэсэра состоит из 29 глав, в которых не прослеживается строгий или логический порядок. Содержание довольно простое и повествует о рождении Гэсэра, о битве между народами Линг и Хор, и возвращении Гэсэра в Небесный мир. Во второй части дается сравнение биографии Цемлина Сенгчина с другими рукописями Гэсэра, из которой следует, что прямая связь между рукописями не наблюдается. В третьей части идет рассуждение о происхождении именно этой рукописи и время, когда она была переведена из тибетского языка. Путем детальных рассуждений в докладе сделан вывод, что биография Цемлина Сенгчина – это перевод тибетского Гэсэра второй половины 19 века; эпос был переведен учеными людьми из халхи, карачин и баринского диалектов западной Халхи Улиастая.

Ренциндаоэрци,
Китай

Монгольский героический эпос и якутское Олонхо

С 2007 года до 2009 года мы издавали четыре тома избранных «Больших циклов монгольских героических эпосов», объём которых составляет около двухсот восьмидесяти тысяч строк. В эти циклы

включены 196 монгольских героических эпосов Китая, Монголии, России. Помимо того есть великий героический эпос «Жангар», содержащий больше двухсот тысяч строк.

Монгольские героические эпосы этих трёх стран по происхождению едины, но возникнув среди первобытных лесных племен Байкальского региона и реки Ангары, распространялись по выше упомянутым странам.

Темы монгольских героических эпосов сходны с темами якутских эпосов - богатырское сватовство и борьба с чудовищами. Причина борьбы - это похищение женщин. Борьба происходит между разными племенами доклассового периода и среднего этапа варварского периода. Но в них намечается уже и борьба за имущество в феодальном периоде истории Монголии.

Среди монгольских эпосов, как и среди якутских, имеется эпос о сироте или о первом человеке на земле, например Ойрат-Монгольский эпос «Ценхэр цагаан Хан», «Цэргийн цагаан хан», «Эргил-Тургил» и «Унчин Нутай».

Бурят-монголы с глубокой древности до настоящего времени проживают около Байкальского озера и побережья Ангарских рек. До XIII в. предки Ойрат-Монголов также находились около Байкальского озера, на западе между 8 реками бассейна р. Ангара. Приблизительно к XI в. предки якутов тоже находились здесь, и с этого времени они мало-помалу начали переселяться на нынешнюю территорию проживания. Эти исторические данные показывают, что тюрко-монгольские героические эпосы обладают общим источником. В связи с этим героические эпосы этих народов обладают общими чертами и сходным характером, и это сходство вытекает из сходства по типологии.

**Элеонор Пирс, Великобритания;
Зоя Егоровна Тарасова, Саха (Якутия)**

***Музыка и современность в шаманизме северной Сибири:
как поп звезды ладят с героями Олонхо***

За последние десятилетия якуты – наибольшая по численности этническая группа Республики Саха (Якутия) - сформировали собственную энергичную индустрию поп музыки. В статье рассматриваются вопросы влияния традиций якутского шаманизма на местную поп музыку, путем сравнения онтологических парадигм якутского Олонхо, с современными жанрами исполнения. Эти шаманистические традиции пережили модернизацию в советскую эпоху и в настоящее время снова возрождаются на фоне общего культурного подъема. Парадоксально, что новый всплеск популярности шаманизма произошел одновременно с новой волной социальной модернизационной трансформации, а именно - с миграцией существенной доли якутского населения из деревень в столицу республики Якутск. Досоветский якутский шаманизм был основан на сложном взаимодействии божеств, демонов и духов, которые, как считалось, населяли окружающую природу. Но может эта традиция продолжаться в современном Якутске, где нет места лошадям, лесам и коровникам, а жизнь вертится вокруг ноутбуков, офисов и торговых центров?

Якутская поп музыка имеет свои отличительные характеристики. Наиболее яркой из них является постоянная тема восхваления и любви к окружающей природе, а также родной деревне или району. Как показывает детальное изучение исполнений якутской поп музыки, отпечатки образов и взаимоотношений, лежащих в основе деревенского шаманизма, и выражающихся через Олонхо, теперь можно проследить в постмодернистской среде поп музыки. Современный якутский шаманизм, таким образом, является средством преобразования деревенской онтологии, а также включаемых в нее сообществ и взаимоотношений, во вкусы, технологии и самосознания городской среды. В целом, данная работа раскрывает непредвиденные стороны и формы постсоветской религиозности в ее взаимосвязи с экономическими и демографическими изменениями.

**Кулиева Рагиля Гусейн гызы,
Азербайджан**

***Типология образа женщины в героическом эпосе:
Китаби Деде Горгуд и Олонхо***

В «Китаби Деде Коркуд» представлены женщины, которые на протяжении веков служили образцом для подражания, как, например, жена Газан хана Бурла хатун.

Галерея женских образов «Китаби Деде Коркуд» достаточно обширна – прежде всего это жёны правителей и их сподвижников. Они под стать своим мужьям: верные, доблестные, бесстрашные. Интересно, что автор – Коркут Ата (Отец Коркуд) – представляет нам четыре типа женщин. Первый тип женщин – чревоугодницы; жадные, ненасытные, злоязычные, проклинаящие всё и вся. Второй тип не лучше – едва проснувшись, не умывшись, начинают гулять по становищу. Самый положительный – третий тип – это опора дома, «эта та, которая, когда из степи в дом приходит гость, когда муж её на охоте, она того гостя накормит, напоит, уважит и отпустит. Это порода Айши и Фатимы. Хан мой! Таких пусть тысячи вырастут, такая женщина пусть придёт к твоему очагу» (Книга моего деда Коркута. Огузский героический эпос. Пер. В.В.Бартольда. М.-Л.; Изд-во АН СССР, 1962, 299 с., с.13). Четвёртый тип женщин сравнивают с ослицей пророка Ноя (произошли от ослицы пророка Ноя). Деде Коркут полагает, что вместе с этой женщиной в дом входит и нечистая сила.

В тюркском эпосе женщину называют не женой мужа (нет слова «арвад»), а госпожой (ханым). Поэтому, если перед нами Дирсе-хан, то его жена – Ханым, которая обладала ясным умом, с ней всегда советовались и она соответствовала всем правилам огузского этикета.

Женщина в олонхо – защитница племени Айгы-аймага, борется за счастливую жизнь. Она – продолжательница рода. Женщины-удаганки способны на подвиг, защищая страну, вступают в поединки с богатырями абаасы. Обычно героинь олонхо делят на пассивных и активных. В олонхо «Нюргун-Боотур Стремительный» герой со своей сестрой Айталы-куо спустился на землю для заселения её. Активные близки женским образам в «Китаби Деде Коркуд». Эта группа героинь не смиряется со своей участью, борется за свои права, прекрасно разбирается в женихах, богатырях абаасы, которые под видом сватовства собираются разграбить её страну. Женщины в олонхо могут принять участие и в бою, способствуя победе богатырей. Как, например, героини олонхо «Неспотыкающийся Мюлдью Сильный», «Хаан Дьаргыстай», «Строптивый Кулун Куллустуур». Эти образы воплощают в себе лучшие черты якутских женщин, столь близких всем тюркским женщинам. Можно сказать, что в женских образах олонхо, как и в тюркском эпосе, воплощены все три силы, характерные для восточного мироощущения: сила сохраняющая, сила разрушающая и сила созидаящая.

Басангова (Борджанова) Тамара Горяевна,
Калмыкия

И.В. Пухов и калмыцкая фольклористика

В развитии тюрко-монгольской фольклористики в 60–70-е годы прошлого столетия значительный вклад внес И.В. Пухов. Научное наследие И.В. Пухова, его работа по подготовке ученых-фольклористов для национальных республик, его педагогическая деятельность, еще не изучена в полной мере, хотя вклад его в этой области очевиден. Главный теоретически значимый труд – это монография И.В. Пухова – его книга «Якутский героический эпос олонхо», которая имеет непреходящее значение для изучения типологии народного эпоса. Для типологического изучения эпосов разных народов данная работа имеет важное значение, автор определил важные параметры такого изучения: взаимовлияние якутского эпоса и калмыцкого «Джангара» могло проходить через «посредников», предков саяноалтайских тюрков, изучение общей лексики в двух эпосах.

Автор под «звеньями подразумевал – песни из репертуара того или иного сказителя, большое кольцо» – это явление циклизации, характерное калмыцкому героическому эпосу. Идея о том, что эпос «Джангар» имеет «круговую композицию» была впервые предложена известным исследователем якутского олонхо И.В. Пуховым. Ученый писал: «Джангар» – единое эпическое сказание, состоящее из отдельных звеньев, образующих «большое кольцо» «Джангара».

Касаясь различия между олонхо и «Джангара» автор исследует описание богатырского коня, характерного эпосу скотоводческих народов, приходя к выводу, что в калмыцком эпосе – это почти что реальное описание коня, в олонхо описание коня дано с элементами фантастики, который может передвигаться в трех мирах. В калмыцкой фольклористике описание образа коня построено на сравнениях [Басангова, Бурыкин 2014, 50–56]. В статье И.В. Пухова дано описание богатырского похода в эпосе тюрко-монгольских народов Сибири и калмыков [Пухов 2004, с. 77–78]. Данная работа И.В. Пухова является одной из первых по типологии фольклора. Автор подчеркивает, что в эпосе тюрко-монгольских народов Сибири отчетливо прослеживается мифологический пласт, который реже упоминается в «Джангаре». Мотив богатырского похода в эпосе тюрко – монгольских народов является средством возвеличивания героя, его коня, доспехов, входит в экспозицию эпоса. Описание гиперболизировано, что свойственно многим эпосам. Как было сказано выше, И.В. Пухов, являясь сотрудником ИМЛИ РАН, участвовал в подготовке исследователей фольклора для национальных республик. Из Калмыцкого НИИЯЛИ здесь обучались Н.Ц. Биткеев, Б.Б. Оконов, Э.Б. Овалов.

И.В. Пухов всего однажды посетил Калмыкию – это был 1972 год. В Калмыкии жил его ученик, Овалов Эдвин Бадмаевич, научным руководителем которого был он. Кандидатскую по теме «Поэма о поражении Свирепого Хара Киняса» в калмыцком героическом эпосе» Э.Б. Овалов успешно защитил в 1973 году. За основу исследования была взята одна из основных эпических поэм «Джангара» и всесторонне рассмотрена на фоне всего эпоса. Путем сравнительного изучения поэмы с другими песнями «Джангара», входящими в цикл, автор устанавливает наличие в них общих «сквозных героев», которые в одних песнях играют главную роль, в других – второстепенную. В результате сопоставительного анализа калмыцкой и монгольской версий «Джангара», им была написана работа «Проблемы типологии версий эпоса «Джангар». Был проведен сравнительно-типологический анализ ряда общих эпических мотивов версий эпоса, что дало основание сделать вывод, что между двумя версиями много сходств, восходящих к общемонгольской эпической традиции, но и также отличий, обусловленных бытованием версий эпоса в различных этнотерриториальных и социально-экономических условиях. Тема сравнительно-типологического изучения версий эпоса «Джангара» была продолжена ученым, расширена с подключением в орбиту исследования ойрат-синьзянских версий «Джангара», эпоса Гэсэра и других героических сказаний монгольских народов. В них были рассмотрены сходные эпические мотивы и сюжеты, ряд поэтических особенностей эпоса монгольских народов.

В целом же труды И.В. Пухова разных лет имеют теоретическое значение для изучения типологических связей тюрко-монгольского фольклора.

Поэтические константы в тюрко-монгольском эпосе

В современной отечественной фольклористике актуальным представляется компаративистский анализ двух фундаментальных составляющих духовной жизни тюрко-монгольского мира: шаманской и эпической традиций. По верному замечанию Б.Н. Путилова, «в вербальном репертуаре шаманов существовали тексты, которые по характеру своему приближаются к жанру эпоса или даже могут быть отнесены к нему. К сожалению, никто пока из специалистов не подверг тщательному сравнительному анализу шаманские нарративы и эпические сказания, принадлежащие одной и той же этнической культуре» [Путилов, 1997, с. 59]. В отечественной фольклористике поэтическое мастерство шамана и рапсода как воплощение древнего архетипа жреца и певца еще не являлось объектом отдельного исследования. В бурятской традиции известные сказители-улигершины, являющиеся наследственными шаманами, в культовых текстах использовали многие принципы эпической поэтики.

В данной статье как составная часть этой задачи предпринимается исследование поэтико-стилевых особенностей произведений устного народного творчества отдельных этнических традиций. Из разных видов структуризации фонда поэтических констант мы останавливаемся на формульной организации фольклорных произведений, символических типических образах монгольских народов. Для выявления роли поэтических констант в создании художественных образов мы обращаемся к монгольским, бурятским и ойратским текстам.

Как известно, фольклорные и паралитературные тексты ориентированы на коллективный опыт. Выявляя корни коллективных представлений, семантику формульных выражений, символических типических образов, мы пытаемся проследить сохранность, трансляцию во времени и реконструкцию образных выражений, фрагментов текста в вербальном материале. Восстановив утерянный или трансформированный смысл типических мест в фольклоре монгольских народов, мы выявляем общие архаические монгольские корни. Поэтические константы конструируются и воспринимаются согласно правилам эстетики тождества. Сюда относится тождество структурной организации текста, сходство в наборе типических мест при включении их в разные функционально-семантические поля.

Стихосложение, поэтическая образность, звуковое строение шаманских песнопений, сохраняя своеобразие сакрального текста, в целом выстроены по канонам фольклорной эстетики, и в них естественно присутствуют элементы мифологических, эпических, песенных, малых поэтических жанров. В итоге анализа мы приходим к выводу, что этнопоэтические константы обнаруживают корреляции с мифами или глубинными архетипами, восходящими к общей традиции.

Хусаинова Гульнур Равиловна,
Башкортостан

Некоторые параллели в башкирском эпосе “Урал-батыр” и якутском эпосе Олонхо “Могучий Эр Соготох”

Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ и Республики Башкортостан в рамках научного проекта № 14--14-02006 “Поэтика и стиль башкирских волшебных сказок”

В середине XX века известный эпосовед И.В. Пухов писал: “Якутские олонхо – эпос очень древнего происхождения. Их истоки восходят еще к тем временам, когда предки якутов жили на своей прежней родине и тесно общались с предками тюрко-монгольских народов Алтая и Саян. Об этом говорит наличие общих черт в сюжете олонхо и сюжете эпоса этих народов <...>. Встречаются общие элементы в именах героев (хаан–хан, мерген, боотур и др.)”

Фольклорист А.М. Сулейманов еще в 2000г. обозначил перспективу исследования башкирского эпоса «в сопоставительном плане с эпосами, прежде всего, тюркского мира, а потом и в более широком плане». С тех пор прошло немало времени, и проводилось в определенной степени изучение башкирского эпоса в сравнительном плане с эпосами тюркских народов.

В данном докладе впервые делается попытка специального сравнительного изучения башкирского эпоса “Урал Батыр” с якутским героическим олонхо “ Могучий Эр Соготох”. Оно показало, что, несмотря на территориальную отдаленность, существенные языковые отличия, в их эпосах двух народов обнаруживается ряд интересных параллелей. И башкирский эпос-кубаир «Урал-батыр», и якутский героический эпос Олонхо «Могучий Эр Соготох» относятся к ранним типам архаического эпоса. У обоих эпосов одинаковое начало; схожие описания о первых жителях матери –земли; герои эпосов сталкиваются со священными птицами; главные герои эпоса попадают в страну, где в башкирском эпосе это - царство Катилы, а в якутском – «страна, где вечно воют шаманки, у них схожие боевые оружия.

По сведениям якутских исследователей, вариантов «Эр Соготох» значительное количество и «Героям некоторых олонхо об Эр Соготохе даны функции культурных героев» [Емельянов, Илларионов 1996]. Если Эр Соготох добывает огонь, то Урал-батыр очищает землю от нечисти, т.е. оба героя являются культурными героями. «С именем Урал-батыра связана не отраженная в эпосе легенда, в которой герой тоже выступает в качестве мироустроителя – уничтожает лишнее солнце» [Надршина 2005].

Есть еще ряд деталей, имеющих место в обоих эпосах. Это живая вода: в башкирском эпосе цель Урал-батыра – добыть живую воду и подарить вечность природе, а в якутском эпосе живая вода – средство исцеления; тяжесть, которую поднимают эпические герои: в башкирском эпосе Урал-батыр «тяжесть в

семьдесят батманов» «в небо синее запустил», потом «камень падающий поймал/...В сторону страны Азраки запустил» [БНТ 1987]; а в якутском эпосе «Двадцатипудовые/тяжелые палицы/в мягкое тесто/исколотив,/прочь от себя/отбросили в стороны» [ЯГЭ 1996].

Таким образом, «...в эпосе каждого народа <...> сходные мотивы получают своеобразную интерпретацию, оформляются в контексте культурных традиций того или иного народа», а «Созвучность образов и мотивов «Урал-батыра» с образами и мотивами мирового фольклора <...> свидетельствует о том, что духовная культура предков башкир зародилась в глубокой древности и развивалась в русле общечеловеческой культуры» [Надршина 2005].

Илларионов Василий Васильевич,
Саха (Якутия)

Сказительские традиции тюрко-монгольских народов Сибири: сравнительно-типологический аспект

Эпические традиции тюрко-монгольских народов Сибири складывались и совершенствовались, благодаря отдельным одарённым личностям; их заслугой является то, что основное содержание, сюжет, мотивы, эпические формулы и типические места того или иного вида устного народного творчества сохранились в первоначальной форме, составляя архаические пласты эпической традиции. Причем, такие таланты, знающие подобные тексты, их сюжеты и основное содержание, в совершенстве владеющие техникой исполнения, имелись у каждого отдельного этноса.

Эпические певцы-сказители были создателями, носителями и хранителями эпических текстов, их высоким предназначением было сохранить и передавать из поколения в поколение эпическое знание и секреты эпической памяти. При исполнении сказа носителями иногда какая-то часть сочинялась спонтанно, т.е. имела место и импровизация.

Американские фольклористы М. Пэрри и А.Б. Лорд, начиная с 30-ых по 50-ые годы прошлого столетия, положили начало многократному записыванию эпического репертуара сказителей с помощью технических средств (фонографов, магнитофонов). Данный опыт совместной работы с учителем по записыванию эпических текстов А.Б.Лорд повторил, спустя почти 20 лет. В ходе проведенной работы исследователь имел возможность скрупулёзно изучить процесс перевоплощения эпического текста - при исполнении одним сказителем или при передаче от одного сказителя другому - в живую традицию, взаимодействие эпических формул, сюжетов, мотивов. В своей монографии «Сказитель» А. Лорд раскрыл механизмы запоминания и сохранения эпической традиции от поколения к поколению, от сказителя к сказителю. Опыт многолетних наблюдений и исследований А. Лорда имеет в советской фольклористике последователей, которые применяют их в своих исследованиях [5]. Так, Н.Г. Черняева подтвердила результаты наблюдений и исследований А. Лорда, основываясь на богатых материалах о сказителях Севера России, собранных П.Г. Рыбниковым, А.Ф. Гильфердингом, братьями Б.Н. и Ю.М. Соколовыми, В.И. Чичеровым и другими учеными-фольклористами.

Исследователи национальных республик РФ также широко применяли теорию А. Лорда при изучении эпической традиции. Причем в центре внимания исследований многих фольклористов находится живое бытование эпической традиции коренных народов Сибири, умение сказителей воспроизводить и импровизировать услышанные ещё в детстве тексты. Именно поэтому Б.Н. Путилов пишет: "Нужно к еще живому эпосу подойти во всеоружии новых задач, новых методов, новых возможностей. Мы должны считать изучение живого сказительства проблемой номер один -учитывая, что уже ближайшие наши преемники в науке вынуждены будут заниматься этой проблемой не в полевых условиях, а в лабораторной обстановке" [6, с.6].

Фольклористы Якутии много и настойчиво работали для решения поставленных Б.Н. Путиловым в 70-ые годы задач. С целью увековечения эпоса они занимались графическим записыванием со слов под диктовку, позже аудиозаписью на магнитофон и видеозаписью: А.А. Попов, П.Е. Ефремов, Г.Г. Алексеева - эпоса долган, Г.М. Василевич, А.Н. Мыреева, Г.И. Варламова - эпоса эвенков, Ж.К. Лебедева, В.Д. Лебедев, чуть позднее В.А.Роббек - эпоса эвенов, Г.У. Эргис, И.В. Пухов, Н.В. Емельянов, В.В. Илларионов, П.Н. Дмитриев, С.Д. Мухоплева - эпоса якутов. Темой научных работ стали сказители, их национальное своеобразие, эпический репертуар и биография, также уделялось внимание личным качествам сказителей, их личному вкладу в развитие эпоса, мастерства исполнения. В результате этого на сегодня собран достаточно богатый материал по типологии сказительского искусства. Об этом свидетельствуют существующие монографии, сборники и статьи о сказителях народов Якутии.

Фольклористами Сибири также велась системная работа для решения поставленных Б.Н.Путиловым в 70-е годы задач. В связи с изданием академической серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» они поставили целью собрание и изучение эпических произведений с применением технических средств фиксации. Благодаря такой кропотливой работе сибирских фольклористов были записаны и изданы эпические тексты таких выдающихся сказителей алтайской кайчи Н.Г.Калкина, олонхосута В.И.Каратаева, долганского И.А.Еремина, шорского сказителя П.Кыдыякова, что является свидетельством сохранения в современной среде живой эпической традиции.

Олонхо в системе эпосов тюрко-монгольских народов Сибири: типология

В трудах В.М. Жирмунского эпические традиции Запада и Востока рассматриваются как две ветви единого культурно-исторического процесса» [Жирмунский 1974]. Академиком составлена общая жанровая типология эпоса тюркских народов. Он считал, что фольклорные памятники тюрко-язычных народов представлены различными ступенями культурно-исторического развития этих народов, что порождает разнообразие жанровых форм.

В своей теоретической разработке типологии народного эпоса В.М. Гацак выделял три стадийных ряда в развитии народного эпоса (героико-архаический эпос, историко-героический эпос, исторический)

Алтайский исследователь С.С. Суразаков на примере изучения текстовых материалов различал три этапа развития алтайского героического эпоса: 1. Эпос периода родового строя или архаический. 2. Эпос периода возникновения раннефеодальных отношений. 3. Эпос периода патриархально-феодальных отношений. Теория и методология С.С. Суразакова по исследованию эпоса алтайских народов актуальна и в современных условиях при сравнительно-сопоставительном изучении фольклора тюрко-монгольских народов Сибири.

Якутский исследователь И.В. Пухов впервые в советской фольклористике проводил сравнительно-сопоставительные исследования якутских олонхо с эпосами тюрко-монгольских народов, посвятил данной проблеме ряд работ. В итоге пришел к выводу, что эпос саяно-алтайских народов «это, несомненно, родственные эпические произведения, начало которых относится к тому времени, когда предки якутов в глубокой древности непосредственно общались с предками алтае-саянских народов» [Пухов 2004]. Он выделял генетическую общность якутских олонхо и эпоса алтайских народов. Во-первых, подчеркивал композиционные сходства, выделяя их общность стилей, сюжетов и композиций. Во-вторых, наметил сходства приемов описания, характеристики и изобразительных средств эпосов. В-третьих, он подчеркивал сходства имен традиционных, наиболее устойчивых персонажей, замечая, что компоненты некоторых имен совпадают по построению и по элементам. В-четвертых, указал общность песнетворческой традиции исполнения эпоса саяно-алтайских народов, хотя некоторые эпосы, в том числе якутские олонхо, исполнялись без музыкального сопровождения. Далее, отметил сходства конкретных деталей. И.В. Пухов сделал заключение, что «древняя общность истоков олонхо и героического эпоса алтае-саянских народов выступает вполне явственно». Важен был его вывод: «якутские олонхо сохранили древнейшие черты и, возможно, основной характер древнейших сказаний – борьбу со стихией, выражающую в форме борьбы с чудовищами».

При дальнейшем сравнительно-сопоставительном изучении олонхо с эпосами тюрко-монгольских народов сначала следует выделить критерии типологических сходств.

Основным критерием типологических сходств тюрко-монгольских эпосов выступают главные герои (бухатыр, мерген, батыр, алып 'богатырь'). Вторым критерием можно считать образы противников главных героев. В сюжетах олонхо богатырь айы сражается с богатырями абааһы, которые отражали мифологические представления древних якутов. Это были не реальные, а мифические персонажи. Третьим критерием сходства следует признать характер борьбы богатырей айы со своими мифическими противниками – обитателями нижнего мира. У богатырей якутских олонхо нет реальных врагов, которые претендовали бы на территориальные владения, богатства и т.д.

Итак, опираясь на исследования С.С. Суразакова, И.В. Пухова, можно утверждать, что олонхо сохранил черты архаического эпоса. Его основной отличительной чертой является то, что в материалах отражены только догосударственные отношения. В нем рассказываются обычаи, традиции и уклад жизни древних якутов до формирования государственных образований. В нем главный герой сражается с мифическими персонажами, а не с людьми – врагами или с властителями, ханами, претендующими на завоевания чужих земель, другого богатства. В олонхо не отражены социальные расслоения якутского общества, в нем нет богатых и бедных. Олонхо воспевают более древние духовные ценности людей – борьбу добра и зла, света и тьмы, жизни и смерти.

Эпические формулы в олонхо (в сопоставлении с алтайским героическим эпосом «Маадай-Кара»)

Алтайский эпос, «хотя и «продвинулся вперед» по сравнению с таким типично позднеродовым эпосом, как якутское олонхо, но все же в значительной степени еще находится в пределах тех же позднеродовых отношений или восходит к ним, как истоку».

Как показывает сопоставительный анализ, в тексте якутского олонхо и алтайского эпоса («Маадай-Кара») встречаются общие эпические формулы. Это, прежде всего, эпические формулы (далее – ЭФ) «Богатырская езда», «Богатырь в гневе» и др.

Ср.: ЭФ «Богатырская езда».

Якутское олонхо «Кыыс Дэбилийэ»: / Красные тучи, их полетом пронзенные, / словно берестяные тунгусские юрты, / разламываясь, вниз падали; / черные тучи, ими вспоротые, / подобно черным подстилкам, / расплываясь, вниз проваливались, / багровые тучи, ими разорванные, / превратясь в горящие искры, / с шипением вниз сыпались; / легкие тучи, в клочья разорванные, / словно берестяные свитки, / скручиваясь вниз летели, /

«Маадай Кара»: Где [конь] передними копытами ударит, - / Островерхая гора отлетает, / Где задними копытами ударит, - / Отлогая гора отлетает, / Где шагом он пройдет, - / [Огромные] черные лужи остаются, / Где рысью он проедет, - / Там земля, проваливаясь, горит.

ЭФ «Богатырь (каан) в гневе».

Якутское олонхо «Строптивный Кулун Куллустуур»: У нашего человека [от гнева] / Спинные сухожилия стали стягиваться, / Выгибаясь, как упругое дерево; / Ноги у него стали сводить, / [Гнуть] подобно лучку черкана; / Из обоих висков его / Синие огни₄, шипя, разгораясь, вверх поднялись / Похожие на разворошенный костер; / На самой макушке его расплясал / Огонь величине со средний горшок; / Из обоих глаз у него / С треском посыпались искры, / Как из кремнистого огнива; / Могущие мышцы₇ его / стали разрываться, / Стали напрягаться мощные сухожилия, / Порываясь вырваться наружу; / Яростный гнев₉ в нем вспыхнул, / Бешенство в крови вскипело.

«Маадай-Кара»: Луноподобное его лицо / Стало черным от печали, / Солнцеподобный его лик / Стал темным от горя. / На озероподобных глазах / Как будто кровь забрызгали. / от сжатых зубов, на островерхие скалы похожих, / Белые искры отлетали. / Вид каана изменился, / Он мрачным стал. / Лицо богатыря изменилось, / Оно совсем другим стало. / Живое лицо богатыря / Краснее огня казалось, / Крепкий чистый лоб / Краснее крови оказался.

Данные ЭФ отличаются в плане языкового выражения и структуры. ЭФ «Богатырская езда» в якутском олонхо передается подлежащими сложноподчиненными предложениями (далее – СПП), а в алтайском эпосе – определительными СПП. ЭФ «Богатырь в гневе» в якутском и алтайском эпосах описывается при помощи сравнения. При этом якутские сравнительные конструкции в отличие от алтайских представляются более развернутыми структурами.

В результате сопоставительного анализа эпических формул якутского героического эпоса олонхо и алтайского героического эпоса «Маадай Кара», установлено, что в этих эпосах имеется ряд общих эпических формул. При этом они характеризуются различными средствами языкового выражения.

Филиппова Нина Игнатьевна,
Саха (Якутия)

Эпос северных народов Якутии в сравнении с якутским олонхо

Эпос народов Севера – это духовный завет, сохранивший как кладезь народную мудрость, его традиции и верование, переданный нашими предками из поколения в поколение через время и пространство. Якутское и долганское олонхо, эвенские нимканы и эвенкийские нимканганы, как архаические эпические произведения народов, проживавших долгое время бок о бок в суровых условиях Севера имеют в своем содержании много общего или сходного.

Во многих эпических произведениях народов Севера охватывается, хотя и неравномерно, все три основных этапа жизни человека: рождение и детство, взросление и богатырство, женитьба и зрелость. Какие моменты в рождении будущего богатыря можно проследить в олонхо и эпосах народов Севера?

Одно из сходств в олонхо и в эпосах народов Севера это рождение ребенка – будущего героя или его невесты, которое аналогично и во многих тюрко-монгольских эпосах.

- Рождение богатыря у перестарелых родителей – очень распространенный мотив. В якутском олонхо «Модун Эр Соботох», в эвенском нимкан «Сэлникан Сэлинтор» – перестарелые родители три года подряд рожают детей.

- Потеря ребенка сразу после рождения. В олонхо Кулун Куллустуур второй сын богатыря убегает сразу после рождения, возвращается уже взрослым. В эвенкийском эпосе «Всесильный Дэвэлчэн богатырь» богатырь, заранее предупрежденный, еле удерживает убегающих новорожденных сыновей-погодков.

- Потеря ребенка еще до рождения явление редкое в эпсе. В эвенском архаическом эпосе «Сэлникан Сэлинтор» первый сын родившийся у перестарелых родителей исчезает еще до рождения, но появляется уже взрослым. Родители о нем ничего не знали, его исчезновение отец объясняет тем, что ребенок еще в утробе матери почуял приближение абахи из Нижнего мира и чудесным образом исчез.

- Похищение ребенка злыми духами, богатырем абаасы или удаганкой племени абаасы. В олонхо «Кыыс Дэбилийэ» дева абаасы Сараханья Күүкэнник, несмотря на запреты своих родителей не вмешиваться в жизнь других миров, с помощью своих сестер похищает трех новорожденных детей трех миров и воспитывает их в волчьем, алчном нраве. И только вмешательство сил айыы, в том числе женщины-богатырки Кыыс Дэбилийэ, возвращает сыновьям Среднего и Верхнего миров их человеческий облик и нрав, усмиряет и очищает их от скверны помыслов и поступков.

- Исчезновение ребенка. В олонхо и в северных сказаниях потеря уже подрастающего ребенка находит объяснение в последующем развитии сюжета: оказывается, ребенка забрали верхние небожители, чтобы готовить к его будущему в роли защитника племени айыы и возвращали после прохождения инициации боотура.

- Есть множество случаев в якутских, эвенкийских и в эвенских эпосах, когда герой растет, не зная о своем происхождении. Иногда живет один, как Кулун Куллустуур, иногда только с сестрой как Күн Эрили (Ноорой), или как Содани богатырь с сестрой Аякчан Ивекчэн. Их происхождение уточняется по ходу развития событий.

В некоторых олонхо подробно описываются обычаи приготовления к родам, поведение женщины после родов, встречи младенца, обряд проводины Айыыһыт, обряд наречения именем.

Такое пристальное внимание к рождению ребенка в эпосе объясняется, видимо, тем, что этим сказитель готовит слушателей к пониманию главного предназначения человека на земле – быть продолжателем рода и предназначения мужчины, богатыря – быть защитником рода. Установление мира на Средней Земле – главное условие продолжения благодатной жизни.

Гоголева Марина Трофимовна,
Саха (Якутия)

Сакральный мир якутского сказителя: сравнительный аспект

Автором в сравнительном плане рассмотрены малоизвестные факты из жизни олонхосутов и сказителей из родственных тюркоязычных этносов. При всей изученности темы сказительства, сакральная сторона бытования олонхо остается почти не затронутой в олонховедении, хотя само бытование якутского сказительства свидетельствует о существовании различных табу и поверий, связанных с верованиями народа. Предпринята попытка заглянуть в загадочный мир олонхосута, отраженный в якутском фольклоре.

Обращаясь к теме сакрального в бытовании сказительства, автор ставит своей целью приобщение новых сведений к интерпретации фольклорного материала в рамках конкретной этнической культуры. Известно, что ближайшие родственные тюркские этносы, проживающие в Южной Сибири: алтайцы, тувинцы, хакасы, шорцы - за тысячи верст от Якутии в эпическом творчестве сохранили характерные черты, свидетельствующие об общих корнях.

Приводятся сведения о некоторых особенностях бытования сказительства, в том числе, ограничения, общие как для олонхосутов, так и для алтайских кайчи, такие, как: в светлое время суток нельзя до конца сказывать эпос; олонхосут, как и кайчи, не должен осознанно исказить текст, он обязан передавать текст так, как услышал сам от кого-то; также следует придерживаться определенных правил сказывания, например, в начале и конце привести отвлекающие отступления, не относящиеся непосредственно к тексту эпоса. Примечательно, что хакасские и шорские сказители тоже верили в существование духов своего искусства.

Известно, что традиции живут долго, если они исходят из нужд этноса, а в их соблюдении существует реальная необходимость. Так, в Шории запрещалось сказывать сказки летом, разрешалось – осенью и зимой, после загона скота в зимние скотные дворы. Схожие поверья бытуют и у тувинцев. Произведения этого жанра рассказывали и слушали везде, где собирались люди: в юртах после дневного труда, на отдыхе во время охоты, на тое в честь новорожденного и даже в дни похоронных обрядов. Существует поверье, согласно которому после исполнения эпических сказаний и сказок удачливее бывает охота.

Якутских сказителей, совмещавших сказительство и шаманство, было относительно мало. Весьма любопытным материалом предстает текст олонхо шамана Яковлева Н.П. - Курууппа ойуун. По свидетельству составителей книги «Даадар Хара», в нем, особенно по части описания путешествия богатыря в Верхний и Нижний миры, присущи идиолекты, по которым можно предположить, что сказитель является еще и шаманом.

Так, обнаруживается связь между сакральной стороной эпического сказительства и реальной функцией передачи и сохранения важных для народа сведений. Сакральная сторона якутского сказительства неотделима от понимания общей природы эпического творчества, ибо во многом, благодаря этому обстоятельству, происходит канонизация эпической стилистики, обусловленная задачами сохранения ведущих идей в их художественно-эстетическом своеобразии, воплощенном в великом эпическом творении народа - олонхо.

Корякина Антонина Федоровна,
Саха (Якутия)

Философское содержание противоборства добра и зла в якутском олонхо и бурятском улигере

В данном исследовании акцент делается на сравнительный анализ философского содержания противоборства добра и зла, раскрывающегося в якутском олонхо “Нюргун Боотур Стремительный” П.А. Ойунского и бурятском улигере “Абай Гэсэр Могучий” в варианте М. Имененова с целью выявления сходств и различий в них понятий добра и зла.

В философии добро — понятие нравственности, означающее *намеренное стремление* к бескорыстной помощи нуждающимся. В житейском смысле этот термин относится ко всему, что получает у людей положительную оценку, либо ассоциируется со счастьем и радостью. Зло — понятие нравственности, означает *намеренное, умышленное, сознательное* причинение кому-либо вреда, ущерба, страданий. В житейском смысле зло относят ко всему, что получает у людей отрицательную оценку, порицается ими, противоречит правилам морали.

В героических эпосах якутского и бурятского народов выдвигаются проблемы добра и зла, мудрости, нравственности, чести и морали. Именно поэтому они являются глубоко философскими произведениями. В них ключевой идеей является торжество добра в противоборстве со злом.

Нюргун Боотур и Гэсэр - сыновья небожителей, на землю явились для спасения человечества. Нюргун Боотур по велению Белого Юрюнг Аар Тойона отправлен на землю, туда, “где раздор идет и война”, чтоб быть “заступником он / Солнечного рода айыы / Поселенного на земле!. А в бурятском улигере «тысяча светлых небесных бурханов» спустили Гэсэра с освободительной миссией предотвратить окончательное истребление людей, которые погибают из-за болезней и козней чудовищ-мангадхаев.

Оба героя с честью и достоинством выполняют свой богатырский долг: совершают множество богатырских походов в защиту своих соплеменников. Якутский богатырь в жесточайшем бою побеждает духа великого моря Муус-Кудулу, Уот Усутаакы-исполина, вскормленного кровью Бесчисленных жертв, Бесчестного вора Эсэх Харбыыра, богатыря полуденных бурных небес, Уот Усуму Тонг Дуурая. Бурятский богатырь одерживает победу над могучим Галхан Нурман-ханом, тринадцатоголовым асурайским желтым мангадхаем, стовосьмиголовым мангадхаем, старухами мангадхаями и др.

В обоих эпосах Нюргун Боотур и Гэсэр Могучий, почитаемы народом как идеальные герои, бесстрашные защитники Родины, справедливые правители. В олонхо благодарный народ посвящает своему спасителю Нюргун Боотуру такие слова: “Пред тобою склоняем спины свои, / Поклоняемся трем твоим / Темным теням! / Ты теперь нас от плена спас!” В улигере довольный от своих героических поступков богатырь с удовлетворением восхищается: “Неодолимое / Я только что одолел, / Непобедимое / Я только что победил!”

Для обоих эпосов характерно противоборство добра и зла как борьба противоположностей. После победы над врагами, надвигавшимся злом, на землю приходит счастье. В олонхо народ торжествует, устраивает ысыах в честь своего освободителя, победителя - богатыря. Исполнив свой долг перед своим народом, Нюргун Боотур, женится, устраивает свою личную жизнь. Гэсэр же, навестив жену, сына и родителей, возвращается на небо.

Богатыри Нюргун Боотур и Гэсэр являются нравственными идеалами своих народов, соответственно они – благодетели добра. Враги противостоят их нравственному идеалу, препятствуют достижению счастья и гуманности в отношениях между людьми, они являются олицетворением зла. В эпосах богатыри не умирают, если умирают – их обязательно оживляют. В этом заключается философский смысл гуманистической идеи устных народных памятников - торжества добра над злом.

Вывод: В рассматриваемых эпосах ценности, определяющие понимание дозволенного и недозволенного человеку согласно моральным нормам и принципам, как жизнь, родная земля, чувство долга, патриотизм, семья, великодушие, честность, надежность, честь – они являются составляющими понятия добра. Абсолютным злом являются то, что противоположно всему этому.

Кузьмина Айталипа Ахметовна,
Саха (Якутия)

Этническая идентификация в якутских олонхо, киргизском эпосе «Манас» и алтайском героическом сказании «Маадай-Кара»

Сравнительно-историческое исследование олонхо в контексте эпического творчества народов мира, в том числе тюрко-монгольских, тунгусо-маньчжурских народов, еще не получило широкого развития, глубокого осмысления. Такое изучение позволило бы сделать шаг в определении генезиса олонхо, выявить особенности поэтики и т.д.

В данной работе мы сравнили специфику этнической идентификации в якутском олонхо, киргизском эпосе «Манас» и алтайском героическом сказании «Маадай-Кара». Нам интересно выявить, кем себя считают герои олонхо, «Манаса» и «Маадай-Кара», к какому народу, племени они себя относят и как они относятся к иноэтническим группам.

Различия между якутским, алтайским и киргизским героическими эпосами появились вследствие их иностадиальности (олонхо и алтайский эпос считаются архаическими, а «Манас» – классическим), разным уровнем общественного, государственного развития (киргизы в окружении разных, многочисленных, враждебных народов выработали определенный опыт государственности и политической деятельности, чем якуты, которые находились на Севере почти в изоляции от мира) и отсутствием связей между этими народами, находящимися далеко друг от друга, хотя относящихся к одной языковой семье – тюркской.

Герой олонхо воспринимает себя представителем племени *айыы аймага* (букв. родственники божеств айыы) и *кун улууһа* (букв. солнечный улус), имеющими поводья на спине, что, вероятно, показывает их связь с богами. Иными словами, эпические образы находятся как бы в промежуточном положении между божественной и истинно человеческой натурой. Противником героя выступает богатырь из племени *абааны*, рода *адьарай*, который все время пытается жениться на девушке из племени *айыы аймага*.

Прочитав русский перевод «Манаса», мы обнаружили 104 наименований этнонимов. Мы распределили их на три группы (положительный, отрицательный и нейтральный) в зависимости от отношения к главному герою – Манасу. К положительным племенам, родам относятся 39 племен и народов, к отрицательным – 27, к нейтральным – 39. По частоте упоминаний этнонимов лидируют *киргизы* (411 раз), *калмаки* (311 раз), *кытай* (222 раза), *казахи* (124 раза). Киргизов могут назвать также *кара-киргизами*, *бурутами*.

В алтайском героическом сказании «Маадай-Кара» герой представляет себя человеком, жителем Алтая. В Верхнем мире обитает Юч Курбустан, в Нижнем мире – Эрлик-бий с шулмусами, в Среднем мире – люди, 60 алтайский племен, 70 свободных племен, в том числе противник героя – кровавоглазый великан Кула-каан.

Олонхо и алтайское сказание включают в себе сильный мифологический компонент, а в киргизском эпосе «Манас» преобладает историзм, хотя имеется и определенный мифологический слой. Поэтому в «Манасе» этническая идентификация сильнее, чем в якутском и алтайском героических сказаниях. Это ничуть не умаляет значение олонхо и алтайского эпоса, наоборот, оно показывает сохранность архаической формы героического сказания, что тоже является ценным для фольклористов. Мы убедились, что олонхо, «Маадай-

Кара» и «Манас» являются народными энциклопедиями, услышав или прочитав которых, можно получить ценные сведения о жизни и мировоззрении якутского, алтайского и киргизского народов.

Решетникова Аида Петровна,
Саха (Якутия)

Наличие эпической образности в сюжетах – особенность олонхо в контексте мирового эпоса

Проблематика исторической поэтики всеохватывающе широка. Необходимо дополнить общепринятые понятия «сюжет», «сюжетный мотив», конкретизируя их функции. Предлагаем ввести понятие «эпическая обрядность» как дефиницию, представляющую собой эволюционирующее явление в контексте композиционных принципов эпоса.

Основные сюжеты биографии эпического героя, появляющиеся в соответствии с традиционными обрядами жизненного цикла или отражающие воинские, свадебные или иные ритуалы, автор исследования называет «эпической обрядностью» (ЭО). В олонхо ЭО, как образ-знак, еще очень близок к отображаемой традиционной обрядности (ТО): трудно уловима смена действующих лиц мифологических персонажей, ставших эпическими, а также сама трансформация ТО в ЭО, - поэтому воображаемый эпический обряд может казаться сказочным. Мы стремились доказать своеобразный «реализм» ЭО в отражении пронизанного шаманизмом быта носителей культуры при создании основных событий эпической биографии первопредка этноса. Мы показали ЭО в сопоставлении с этнографическими материалами, показав воззренческий подтекст ТО. Эпос не просто отражает такие реалии действительности, как традиционные обряды, но и дополняет эту знаковую систему доступными средствами.

Сопоставление выявленных ЭО в национальных эпосах позволит, с одной стороны, выявить самобытные версии ЭО, с другой - проследить общее направление стадиальных различий ЭО в эпосах разных формаций.

Изучение эпоса в предлагаемом ракурсе предполагает параллельное раскрытие ритуальной системы определенных эпох: родового общества эвенков – создателей нимгакана, родо-племенного общества якутов – носителей олонхо, форм ранней государственности тюрков Южной Сибири и т.д. Меняется жизнь – меняется и эпос. При эволюции эпоса, как жанра, ЭО как бы исчерпывает свою внутреннюю энергию. Когда уходят из жизни традиционные обряды, сменяясь новыми обычаями, праздниками, тогда и эпическая обрядность постепенно утрачивает «квант» художественности и перетекает в реалистические описания и размышления по поводу тех жизненных вех, ранее маркируемых ТО.

На основе такой универсальной, на наш взгляд, дефиниции как эпическая обрядность можно воссоздать эволюционную цепочку развития каждого из эпических обрядов – цепочку, в которой найдется место самобытности каждого эпоса, обретающего тем самым свое место в системе мирового эпоса. Тогда сибирский эпос, сохранивший архаические варианты универсальных эпических сюжетных мотивов, при всей нынешней периферийности в истории изучения мирового эпоса, займет в ней подобающее место.

Общность сюжетных мотивов мирового эпоса свидетельствует о наличии неких исторических норм в его развитии. В этом процессе налицо перерывы, недостающие звенья. Но преодоление фрагментарной изученности архаических памятников эпоса народов Сибири и Дальнего Востока позволит восполнить лакуны с помощью имеющихся материалов и проследить эволюцию основных сюжетных мотивов. Только так можно определить вклад в мировой эпос национального эпоса каждого народа, независимо от его численности и исторических достижений.

Герасимова Лилия Николаевна,
Саха (Якутия)

Образ женицы в узбекском эпосе “Алпамыш” и олонхо “Элэс Боотур”

В эпических памятниках тюрко-монгольских народов обычно рассказывается о подвигах богатырей, об их борьбе со злом ради спасения своего народа и мира на земле. Но наравне с ними женские образы тоже занимают значительное место в эпосах.

В данном докладе рассматриваются женские образы в узбекском варианте «Алпамыша» Фазыла Юлдаша в переводе Л. Пеньковского и олонхо «Элэс Боотур» известного якутского олонхосута Петра Васильевича Оготоева.

В «Алпамыше» все качества, которыми должна быть наделена женщина-идеал народа, в основном, проявлены в Барчин и Калдыргач. Калдыргач, сестра Алпамыша, обладает умением предвещать, она помогает брату выбрать именно ту лошадь, которая будет служить ему верно и, как оказалось, имеет «чудесные качества». Затем, именно она отправляет героя на помощь к Барчин, вопреки воле отца. Таким образом, она является главным советником брата в решении его жизненно важных моментов. Ее любовь к брату-близнецу очень сильна, ее выносливость видна в противостоянии упрекам Ултан-таза и в искренней вере в возвращении брата. Невеста Алпамыша Барчин отличается несравненной красотой, но к тому же, имеет качества девушки-богатырки. Она может постоять за себя против нежеланных калмыцких женихов. Ее преданность Алпамышу проявляется во всех ее действиях. «Ни долгое отсутствие Алпамыша, ни насильственные действия Ултантаза, ни надругательства, ни угрозы – ничто не может сломить стойкую и гордую Барчин».

В «Элэс Боотуре» лучшими советниками богатыря являются сестры, они всеми силами заранее пытаются предостеречь брата от предстоящих бед. Их любовь и преданность к брату очень ярко выражена в

эпосе. «Несравненная по силе, красоте и храбрости» богатырка Кыыс Нюргун сражается с тремя братьями абаасы в течении трех лет, потому что УотУрбалдын силой хочет ее взять в жены. Наделенная бесподобной красотой Светлоликая Сыралынса Куо является главной героиней олонхо. Она предстает нам как хранительница очага, преданная жена, продолжательницей рода.

Несмотря на различие культурных традиций, места бытования, взглядов на жизнь, образы женщин как в олонхо, так и в «Алпамыше» похожи. Они сильные духом, храбрые, отважные, мудрые женщины, являются символами красоты, преданности и подражания, борются за спасение своего народа, за мир и за свою любовь.

Васильев Василий Васильевич,
Саха (Якутия)

**Описание героя в англо-саксонском эпосе «Беовульф» и олонхо
«Нюргун Боотур Стремительный» П. А. Ойунского**

В данной статье будет предпринята попытка установления параллели между англо-саксонской эпической поэмой «Беовульф» и в олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» в ключе героических описаний. Эти два эпоса отличны друг от друга, концепции эпического мира в них кардинально различаются, но точкой соприкосновения в них становится герой-воин, сражающийся против злых чудовищ и защищающий мир.

События в «Беовульфе» разворачиваются в средневековой Скандинавии, в реальном мире, дополненном фантастическими сказочными явлениями, такими как, чудовища и драконы. В олонхо, же, имеют место быть космогония и мифология. Якутский эпос описывает строение мира материального и духовного, мироздание, подвиги героев-богатырей.

В олонхо представлено объемное описание главного героя, которое может насчитывать десятки строк. Описание богато выражено художественными средствами, например, эпитетами (*With a radiant appearance, With an imposing look*) гиперболами (*He had a slender waist Of around five-by-las in size*), сравнениями (*He had massive, strong muscles Like the best logs of my rich larch Cut and bundled*), которые дают нам полное представление о его внешности. Также, мы узнаем о его божественном и благородном происхождении (*Nurtured in the customs of the three worlds, Glorious child of the good-hearted Tribe of Aiyu-Khan*). И, конечно, его нрав и его храбрость многократно воспеваются (*The glorious warrior From the Aiyu kin, The fierce fighter Of the Middle World*).

Беовульф, который меньше в объеме более лаконичен в описаниях героя. В тексте обнаруживается лишь несколько отрывков, каждый из которых содержит небольшое количество строк с описанием героя, чего, все же, достаточно для выстраивания образа героя. (*Beowulf, That prince of goodness; and that good man, Beowulf the Geat; The man whose name was known for courage, The Geat leader, resolute in his helmet; Bu Beowulf was mindful of his mighty strength, The wondrous gifts God had showered on him*).

Описания проводят черту между персонажами Нюргун Боотура, который в большей степени является мифологическим фантастическим, идеализированным образом героя, который спустился с небес на землю дабы защитить свой род и Беовульфа, который обладает фантастическими свойствами, но все же является простым человеком, он смертен, ему присущи человеческие качества, например, он совершает свои подвиги во имя славы и почитания.

В статье далее будут рассмотрены общность и различия в выражении описания героев и основные признаки мифологического героя и героя средневековых сказок.

Константинова Саргылана Федоровна,
Павлова Мария Михайловна,
Саха (Якутия)

**Сравнительно-сопоставительное исследование орхоно-енисейских памятников
и эпос тюркских народов (олонхо, манас, кай черчек)**

На горно-степных просторах Центральной Азии в раннее средневековье существовала империя кочевых тюркоязычных народов «~kөktürk» («синих тюрков») – Тюркский каганат, имевший свою развитую культуру, о чем свидетельствуют сохранившиеся письменные памятники, являющиеся ценным, непреходящим наследием современных тюркоязычных народов, расселившихся по всей Евразии. В орхоно-енисейских письменных памятниках (VI-VIII вв.) реализована литературная мысль той эпохи, которая носит общий характер для всех тюркских поэтов древности. Рунические надписи на каменных стелах следует рассматривать не только в системе культуры, языка, религии и традиционного мировоззрения народов Центральной Азии, но и как первые образцы художественного слова.

Жанрово-родовой синкретизм древних памятников позволяет исследователям предполагать, что орхоно-енисейские памятники существенно повлияли на формирование и развитие фольклорных жанров тюркских народов. Подтверждением этому является их типологическая схожесть с героическим эпосом тюркоязычных этносов.

Историко-героические поэмы древних тюрков по архитектонике, ритмике и стилю повествования близки к эпическим произведениям дописьменной словесной культуры тюркских народов. В этом отношении интересно влияние древних тюркских памятников на якутское олонхо, киргизский манас, башкирский кубаир, казахский жыры, тувинский мадырлыг-тоол, алтайский кайчерчек и другие.

Во-первых, общим для древнетюркских памятников и народного эпоса является их композиционное строение. Описание подвигов героев в орхонских надписях и героических эпосах передается в торжественно-приподнятых патетических интонациях.

Во вторых, общей для древнетюркских историко-героических поэм и эпосов тюркоязычных народов является идея освобождения народа от иноземных захватчиков, внешних врагов. По своему содержанию данные произведения представляют воинскую повесть, где образы героев раскрываются в их боевых подвигах. Встречая и преодолевая в пути невероятные трудности, проявляя героизм в кровопролитных сражениях, они, как правило, возвращаются победителями и удостоиваются славы героя.

В третьих, эпическое время в древнетюркских памятниках трактуется, как эпоха, когда только сотворились небо и земля: «Когда возникли вверху голубое небо, а внизу – бурая земля, между ними обоими возникли сыны человеческие. Над сынами человеческими мои предки Бумын-каган и Истеми-каган сели на царство». А в якутском героическом эпосе богатырь айыы произошёл вместе с возникновением неба и земли, когда земная твердь только что установилась.

В четвертых, в древнетюркских памятниках герои всегда имеют божественное происхождение или predetermined судьбу. Как свидетельствует «Большая надпись в честь Кюл-тегина», когда тюркский народ оказался на грани исчезновения, боги подняли головы родителей Кюл-тегина - ИлтэрисХагана и ИлбилгэХотун и дали силы противостоять врагам. А в «Малой надписи в честь Кюл-тегина» герой позиционирует себя богом «Тэнгри тэг тэнгридэболмыш» (Равный богу, ставший богом). В башкирском эпосе «Урал-Батыр» бездетной женщине преклонного возраста небесный царь дарит двух сыновей Урала и Шульгена. В «Кобланды батыре» у Тактабая не было до 80-ти лет детей. Они попросили у Всевышнего детей, побывали у семи пророков, после чего родились Кобланды и Карлыгаш.

В пятых, особое место уделяется описанию коней, верных спутников-крыльев каганов и батыров. Воины и батыры, вооружившись и оседлав коня, становятся на защиту своего народа. В тувинских героических эпосах имя коня произносят только рядом с именем богатыря («Танаа-Херел с конем Даш-Хурен», КангывайМерген с конем Хан-Шилги).

В шестых, понятия добра и зла в рунических письмах и героических эпосах несут на себе следы архаики. Религия тюрков была языческой – поклонялись небу, солнцу, называя их тенгри. Почитали духов земли, воды, гор, духов предков. Национальный образ мира древних тюрков определил и основной фонд символов и архетипов эпосов тюркских народов. Такие концепты рунических надписей, как «кектэнгри» (синее небо), «сир ийэ» (мать-земля), күн (солнце), ый (луна), ат (конь) и другие, имеют место во всех эпосах.

Таким образом, исследование орхонских памятников в сравнении с древними эпическими произведениями свидетельствует, что эпосы тюркоязычных народов сформировались под историко-генетическим влиянием единого поэтического канона, сложившегося в VI-VIII вв. в виде рунических надписей древних тюрков и заложили основы их национального художественного мышления.

**Марджори Мандельштам Балзер,
США**

Священные места в эпосе Саха (олонхо) и в других шаманских традициях

В эссе даны описания священных земель в олонхо Саха (якутов) и их сравнения с мифопоэтическими описаниями священных гор у тлинкитов из Аляски и мапуче из Чили и Аргентины. Описания священных мест в олонхо варьируются от фантастических и метафорических до реалистичных и с именами собственными. Учитывая, что эпос в большинстве своем был создан до того, как предки племени Саха Уранхай населили территории Крайнего Севера, сложно установить определенные места и их нынешние географические названия, хотя ученые саха предпринимают попытки. Эпос саха изображает известную космологию, но что именно составляет священную географию? В эпосе наблюдается критерий естественности, так же как составляющей красоты в Среднем Мире. Такие ритуалы, как церемонии летнего солнцестояния, ысыах, и жертвоприношение души с мольбой благословения – алгыс, связаны со священными местами. Показательно, что в конце многих эпосов описываются эти особенные места и ритуалы. Я утверждаю, что ритуальные пространства «священной земли» других малочисленных народов можно сравнить с рощами и специальными местами проведения ысыах, в котором присутствует священный дух; и что попытки сохранить священные земли для нынешних ритуалов являются частью проекта восстановления культуры, связанные с экологическим и духовным осознанием в местах со значительным шаманским наследием.

Космография и картина мира в Олонхо

Ранее в эпосе Кулун Куллустуур, яркая солнечная родина героя описана как просторная земля, которую «девять волшебных белоголовых журавлей не могли облететь в свободном полете за 9 лет». Как и в других тюркоязычных эпосах, в якутской космографии есть три вселенной: Верхний, Средний и Нижний миры, в каждом из которых много уровней и направлений (сравните Гоголева и Бурцева 2012: 18 – 25). В некоторых эпосах, как объясняют Эргис и Пухов (1985: 581 запись 30), одинокий сирота вспоминает свою родину – Средний мир, как мирный рай, «пуп земли», некий портал, через который можно получить доступ к «обитателям всех трех миров». Вдобавок, в эпосе неоднократно встречается образ «Древа мира», великолепного дерева определенного возраста, с множеством цветущих ветвей и корней, крепкое как сталь, гигантского размера, через который возможен путь ко всем трем мирам (например, старая лиственница в 1538 строке Кулун Куллустуур).

Священные поля, которые ценят за их красоту и доступ к рекам и озерам и хозяйства, расположенные в алаасах, служили местом проведения церемоний ысыах, празднованием которого завершаются многие олонхо. Например, в счастливом конце олонхо «Кыыс Дэбилэй», «три больших круга» гостей собрались на кумысопитие и священный хоровод осуохай по месту встречи тьюсюлгэ, по описанию представляющий собой скопление коновязей (сэргэ). На песнопение, воспроизведение эпоса (повторяющееся толпой за одним заводилой) и общее веселье наблюдали белая лошадь и черный ворон.

В олонхо также описаны священные места, с налетом присущей метафории. Например, в Кулун Куллустуур освобожденный герой перелетает через никогда не мерзнувшее озеро под названием Араат-Байгал с «девятью причалами», из которых течет «девять рек». У Эргиса и Пухова (1985: 593 заметка 163) оно находится в земном Среднем мире, а в своей аннотации к Ньургун Боотуру Пухов (1975: 425, заметка 90) пишет, что некоторые относят его к Аральскому морю. Моря или озера в эпосе могут также относиться к нынешнему озеру Байкал, тем самым подтверждая теорию Анатолия Гоголева (1993) о том, что народ саха произошел от смешанных тюрко-монгольских курыканских народов, живших рядом со священным озером Байкал.

У предков саха, людей от солнечных лучей, Айыы-аймага Кюн Эркэн (Романова, 1997) был доступ к небесам через определенные горы, места, через которые шаманы и другие посланники божеств могли проходить в разные миры. Одна из таких гор в Ньургун Боотуре – это Сизги-Маган-Аартык (Ойунский 1975: 269, песнь 7). Хотя Пухов (1975: 428, запись 264) не соотносит эти горы к какому-нибудь определенному месту, мы вполне можем предположить, что, когда предки саха перекочевали на север, они могли видеть цепь Верхоянских гор, особенно место Кисилээх, около которого известная олонхосут Дарья Томская («Чайка») исполнила свою версию Ньургун Боотура, и они использовали этот образ для описания входа в Верхний мир. Когда я проводила полевые работы в Кисиляхе в 2010 году, один старый человек называл его «благословенным местом», и напомнил, что раньше там проходили легендарные шаманские соревнования.

Священные места других коренных народов с шаманской традицией

Как и в олонхо, в эпосе тлинкитов из побережья Аляски, которые живут под горой Святого Ильи, горные цепи рассматриваются как порталы в небесные миры. По тлинкитским легендам, их предки посетили небесный мир, один из которых – Лгаяк провел свою собаку через дыру в Небесный Мир (Кива'ай) в насмешку над Северным сиянием. Отдельно от своих братьев, он проходит шаманские приключения и встречается с крошечными духами. Направляемый пташкой, он, наконец, находит свой путь домой через горный ручей и переплавляется на каноэ из бересты, или, как говорят некоторые, на скелете шамана. Фредерика де Лагуна, который помогал мне при составлении тезиса и который записал эту легенду, предполагает, что Небесный Мир – это вроде «внутренней страны за горой Святого Ильи», открытая, покрытая травой и холодная зимой. Тлинкиты говорят, что пересказ легенды «всегда приносит северный ветер».

У мапучи из Андских Перу и Аргентины есть церемониальные места, где могилы предков (кюэл) рассматривают как «живые существа словно люди», с узлами родства, чувствами, схватками и страхами. Как описывает Том Диллахей (2014:278), «они могут общаться и переноситься из живого мира в священный верхний мир». Им требуется «питание и забота» от местных людей общин, и, таким образом, они становятся проводниками для общения с верхним миром Венумапу. Такие места «записывают и подкрепляют личность, память и действие, что также наблюдается в других районах Анд».

Ввиду своей многолетней значимости духовного характера, такие места становились центром экологической активности многих малочисленных групп (Спонсель 2012). Коренной этнограф Марисоль де ла Кадена (2010:335) напоминает нам, что конституция Республики Эквадор в 2008 году прописывает права Матери-Природы «Пачомама, место, где жизнь становится действительной и воспроизводит сама себя, имеет право пользоваться всеобщим уважением...» Это похоже на практику Республики Саха (Якутия) с ее Министерством Охраны Природы - где слово, обозначающее Природу – Айылга – содержит в себе смысл «Душа».

Метин Арыкан,
Турция

Формирование и функциональная роль эпоса

В данной статье мы постараемся раскрыть особенности формирования жанра и его функциональную роль в сохранении культурной общности народа.

Эпос, как и его предшественник миф, отображает традиционное мировоззрение и философию общества и сохраняет целостность во времени тех общественных культурных элементов, которые в свою очередь отражают «характер» и «сущность» народа.

Ученые предполагают, что наиболее важной функцией эпоса является «воспитание», обеспечивающее формирование и постоянство национальной идентичности и передачу его будущим поколениям, путем обработки этой культурной идентичности в соответствии с требованиями эпохи. Этот вид воспитания, который на протяжении долгого периода времени был самым важным обучающим методом у народов устного творчества, образуется в процессе взаимоотношений мастер-ученик и в дальнейшем реализует себя через творчество сказителей эпоса, которые меняют его форму и содержание в соответствии с требованиями эпохи.

Сказителями передается социальная солидарность между членами общества посредством «идеализированных» героев эпоса, а также непосредственно через отступления или дигрессии. Они, используя отступления, переносят события из прошлого в момент повествования и тем самым придают им чувство

действительности и реальности. Толкование сказителями событий в соответствии с изменяющимися условиями и требованиями эпохи и привнесением новых характеристик в особенности героев также сыграло свою роль в зарождении новых эпосов.

Сказитель может перенести некоторые особенности существ мифической эпохи, которые все еще «смутно» живы в народной памяти, на исторического или жившего в прошлом и реально существовавшего героя или также разместить исторического героя в другом историческом событии. Таким образом, сказитель изменяет «абстрактную» реальность в «материальную», иными словами материализует вымышленную реальность. Люди из народа, возможно, знавали о существовании исторического героя или даже знакомы с его приключениями по рассказам своих предков, дедов или окружения. Роль сказителя заключается в том, что он берет этого «материального» конкретного героя и оснащает его сверхъестественными характеристиками мифических существ, такими как способность парить в небе или принимать форму других живых существ или необычайная сила и тп. Затем сказитель формирует характер героя, идеализируя его этическими качествами, такими как «добродетель, щедрость, правдивость, справедливость» и подает уже готового героя на суд слушателей, иными словами преподносит народу. Слушатель, ставший свидетелем борьбы и храбрости героя – который является частичкой его собственного народа, его соплеменником - а иногда, в зависимости от навыков сказителя, даже ощутив через себя его борьбу, где он жертвует своей жизнью, чтобы защитить «родину» против врага, тоже встает на священный бой ради общих ценностей и с этого момента борьба героя превращается в уже его или ее собственную борьбу.

Другой метод, используемый сказителями для создания нового эпоса, заключается в использовании уже существующей в устном народном творчестве фабулы, ее адаптации или частичной модификации к историческому событию, которое всеобщее известно и бережно хранится в памяти народа. Лучшим примером этому методу можно привести эпос Алпамыша.

Таким образом сказитель посредством эпоса привносит свой вклад в формирование национальной культуры и самобытности народа, одним из способов которого является так называемое сказание о генеалогии народа. Можно так же перефразировать, что сказители, повествующие в начале эпоса про родословную народа, таким образом создают чувство «национальной» истории, кроме того, как в примере киргизского, казахского, узбекского, уйгурского и туркменского эпосов создают еще более объемное понятие как «тюркская» народность.

«Жизненные» приключения человечества в прошлом были увековечены посредством таких жанров устного и письменного народного творчества, как «мифы», «эпосы», «легенды» и «истории» и также нетрудно представить, что сей процесс продолжит себя и в будущем, через, возможно, еще несуществующие жанры литературы.

И важно не то, как эти жанры будут именоваться; на самом деле, вопрос о том, каким именно образом должна быть продолжена эта традиция «устного» повествования является более насущным.

Мехмет Саг,
Турция

Интеллектуально-эстетический взгляд на культуру тюрков Центральной Азии

В Центральной Азии и Турции было предначертано открыть глаза миру людей. Широта этого региона, как и широта турецкой культуры, вместе с разнообразием народов, населяющих ее, всегда притягивала интерес, она волновала и интриговала людей. В особенности, колыбель древнейшей культурной деятельности находится в Центральной Азии к северу и северо-западу этого региона.

Турки передали нынешним поколениям свои предположения о формировании вселенной и живых существ в мифологии, космологии, мифах, легендах и рассказах. Все они дошли до наших дней. Религия, искусство, исходившие из этих учений, формы социально-экономической и политической жизни активно используются. Таким образом, Центральная Азия представляет собой основу турецкой культуры.

Ученые-культуроведы встречаются с упоминаниями о шамане, известном как Алтайский, и с различиями мифов и культурного разнообразия, начиная от севера и северных регионов Сибири к востоку и югу. Эти вопросы с акцентом на возможные методы полностью объясняют дух непостоянства. На данный момент проведено множество исследований; сбор материалов ограничен оцифровкой архивов и несколькими локальными исследованиями.

В этом докладе рассматривается вся интеллектуальная и культурная деятельность, в котором присутствует систематическое введение в эстетический взгляд.

Сариев Санъат Матчонбоевич,
Узбекистан

Развитие эпических традиций и становление культурных контактов народа (на основе героических эпосов тюркоязычных народов)

Тюркские народы с древнейших времен проживают в дружбе и согласии, проживая в одном из главных пунктов Великого Шелкового пути, имели на этой основе прочные контакты с общественно-культурной точки зрения. Данный аспект особенно проявляется в художественной литературе, искусстве и фольклоре.

В тысячелетней мировой цивилизации тюркские народы запечатлелись в качестве субъектов, обладающих высочайшей духовностью и просветительской деятельностью, их яркий талант нашел закономерное отражение в литературе, искусстве и других сферах жизни. Этнокультурные связи оставили свой неизгладимый след в фольклорных образцах и послужили своеобразным толчком для появления новых фольклорных образцов. Данное явление наглядно проявляется на примере рукописных, литографических и устных экземпляров несравненного образца эпического мышления героических эпосов тюркоязычных народов. Эпическое мышление человечества имеет древнейшую историю. С данной точки зрения эпос каждого народа представляет собой его своеобразную летопись.

Жестокие захватнические походы иноземных завоевателей, различные общественные противоречия, мечты и чаяния о благополучной и счастливой жизни привели народы к созданию образов непобедимых героев, ведущих борьбу за мир и спокойствие своего края. И эпос “Гороглы”, главным героем которого является Гороглы, представляет собой эпическое произведение, возникшее на основе жизненной необходимости. Эпос Олонхо, представляющий собой неповторимое устное эпическое наследие якутского народа, своими отдельными чертами приобретает общность с героическим эпосом народов Средней Азии, в частности узбекским. Согласно сведениям, возникновение якутского олонхо, подобно эпосам других народов Урала и Алтая, имеет непосредственное отношение к Центральной Азии. И действительно, если обратиться к истории, предки якутского народа, называющего себя ныне “саха”, проживали в северном Прибайкалье и Приангарье. Эпос каждого народа, наряду с отражением в себе национальной специфики, своими обобщенными, народными идеями обогащает эпический фонд народов мира.

В источниках отмечается, что формирование и развитие эпоса “Гороглы” происходило в азербайджано-туркменской среде. Существует ряд суждений о возникновении эпоса, этапах его развития. В частности, в качестве первоначального сведения отмечается восстание Джалалидов, начавшееся в начале XVI века в Южном Азербайджане, Малой Азии и Ираке, и продолжавшееся до начала XVII века. После этого эпос получил распространение среди народов Средней Азии, далее стали появляться их собственные версии. От возникшего в Азербайджане эпоса “Гороглы” осталось одно лишь название, и у каждого народа стали формироваться свои версии. Каждый народ создавал своего “Гороглы”, прививая ему свою психологию, воззрения и ценности, обычаи. Эпос приобрел популярность устным путем благодаря множеству бахши. У народов Средней Азии, в частности узбекского и туркменского, записывание отдельных образцов дастанов “Гороглы” приходится на середину XIX века. Рукопись, записанная в 1853 году арабской графикой на основе письма настаылик, в настоящее время хранится под инвентаризационным номером 321 в коллекции К.П.Кауфмана фонда Рукописей Петербургского отделения института Востоковедения АН России, а также еще одна рукопись найдена в 1936 году Ходи Зарифовым.

Только при соответствии национального мировоззрения эпос способен обогатить духовность другой нации и занять место в ее фольклоре. Если же обратиться к вопросу соответствия в эпосе народов мира эпического героя, его коня, оружия, первого подвига и, в целом, эпической биографии, данный аспект неразрывно связан с первобытным этапом жизни человечества. Сходный жизненный уклад порождает и сходные идеи. Появление странствующих мотивов в эпосе неразрывно связано с данными типологическими общностями. В настоящее время в мире наблюдается период развития науки в невиданных доселе масштабах. В связи с этим, представляется целесообразным разрешение любой проблемы в научной сфере, в частности, литературоведении и фольклористике, опираясь на первичные источники, то есть с опорой на древнейшие рукописи.

Соегов Мурадгелди,
Туркменистан

***К вопросу об историзме эпического фольклора
(по маршрутам древнего Шелкового пути)***

Древние тюркоязычные аланы (усуни) и гунны, проникшие вглубь Европы (аланы дошли до Северной Африки), способствовали установлению и продолжению связей с прежними местами своего обитания, оставленными ими далеко на Юго-Востоке. Туркменские города Ургенч (Куня-Ургенч), Мерв (Мары), Амуль (бывш. Чарджоу, ныне Туркменабат) и Зем (бывш. Керки, ныне Атамурат), Ниса, Абуверд, Сарахс, Дехистани др., находясь примерно в полпути всего маршрута Великого Шелкового пути, радушно встречали караваны с богатыми товарами, как из Запада (Европы), так и из Востока (Китая). Среди караванщиков были не только торговцы и их охрана, ряд из них прибывали с дипломатической миссией. Весь Запад Европы в целом и Франция в частности в старой туркменской литературе и фольклоре обозначались одним единым топонимом Перен / Ререг (исторически: Франк): *Ререгден Gyratuy owazy geldi* ‘Зов Гырата (коня) слышатся из Франции’ (эпос “Гороглы”). Эта стихотворная строка из народного героического эпоса содержит отголосок времен сражений Атиллы совместно со своими гуннами в Западной Европе. В литературе на турецком языке описаны обоюдные стремления правителя огузов-гектюрков (Древнетюркский каганат) Истемы-кагана и императора Византии Юстиниана II путем направления уже в 557 году н.э. своих посольств в страну друг друга во главе соответственно с Миниакхом и Земаркхосом. Следует также отметить, что непосредственный вход в Китай (следовательно, и выход) всех маршрутов караванного пути с Запада проходил через территорию государства огузов-гектюрков, и этим они умело пользовались для улучшения экономики и торговли своей страны. Топоним *Ötüken* (Отюкен), служивший названием столицы государства огузов-гектюрков (до них столица

азиатских хуннов), этимологически связан с глаголом öt- (синоним geç-) ‘проходить’ и имеет значение ‘проход’. Как известно, огузы-гектюрки Китай называли страной Табгач, а самых китайцев – табгачами. В современном туркменском языке сохранилось сочетание arguşa gitmek ‘поездка караваном за зерном и другими товарами в в близкие и дальние страны’ с главенствующим компонентом arguş, который встречается в каменном памятнике принцу Кель-тегину (arkuş), созданном на языке огузов-гектюрков в VIII веке: ötük(e)n : ýir : ol(u)r(u)p : (a)rk(y)ş : tirk(i)ş : ys(a)r : n(e)ñ buñ(u)g ýökötük(e)n : ýuş : ol(u)rs(a)r : b(e)ñgü : iltuta : ol(u)rt(a)çy s(e)n (Южная сторона, строка 8) ‘(О тюркский народ!) Когда ты, находясь в стране Отюкен, будешь посылать (торговые) караваны (в разные страны), у тебя совсем не будет горя. Когда ты останешься (навсегда) в Отюкене, ты можешь жить, созидавая свой вечное государство’. Эти слова повторяются в каменном памятнике, возведенном в честь Бильге-кагана – правителя огузов-гектюрков.

Общее число туркменских любовно-фантастических дестанов (романов), названия которых содержат личные имена возлюбленных (“Лейли и Меджнун”, “Юсуп и Зулейха”, “Гюль и Билбил”, “Зохра и Тахир”, “Шахсенем и Гариб” и др., доходит до 25), пропитаны духом странствий в далекие края, где главный герой подвергается к суровым испытаниям в прочности своих чувств к возлюбленной, проходя через ужасные приключения с дивами, джиннами, пери и другими сверхъестественными персонажами.

Несмотря на то, что в любовно-фантастическом дестане “Гюль и Сенубер” туркменского поэта Шейдаи (1730–1800) чувствуется сильное влияние арабских сказок из цикла “Тысяча и одна ночь”, а также местных туркменских сказок, изложение событий в нем начинается именно с рассказа о том, что отец главного героя Сенубера, Хуршид-падишах является правителем города (страны) под названием Чин (т.е. Китай). Автор свое произведение заканчивает также тем, что после многочисленных приключений и мытарств в разных странах, в том числе в шехри-Шебистане (городе-стране Мрака), Сенубер со своей возлюбленной Гюль возвращается в родной город (страну) Чин (Китай) на постоянное жительство. Очень древнюю историческую подоплеку этому можем найти в следующих утверждениях: “Когда наши предки (т.е. предки тюрков – М.С.) захватили Китай, основав имперскую династию Джоу, именно тогда к китайцам пришла божественная концепция Неба. Эти события происходили в XII веке до нашей эры”.

В туркменском анонимном любовном дестане “Хюрлукга и Хемра” наблюдается обратный маршрут следования главного героя из Египта (Misr / Müsür) в Китай (Çun-Маçун) и обратно. Из истории знаем, что в XI–XII вв. правящая в Египте династия Айюбидов привлекала мамлюков (кипчаков и туркмен) для несения военной службы. В 1250 году лидеры мамлюков (“рабов-невольников”) отстранили Айюбидов, взяв власть в Египте в свои руки. Первый султан Мамлюков Айбек, который правил Египтом в 1250–1257 гг., происходил из туркмен, и, неслучайно, в среде мамлюков он был известен как Айбекат-Туркмени. Мамлюкский султанат просуществовал до 1517 года. Многие мамлюкские султаны носили имена, состоящие из исконно тюркских слов: Айбек, Кудуз, Бейбарс, Берке-хан, Саламыш, Китбуга, Куджук, Баркук, Татар, Барсбой, Усман, Инал, Билбай, Тимур-буга, Туман-бай и др. Современные ученые, исследовавшие письменные памятники того периода, констатируют, что на территории Египта, начиная с XIII века получил свое дальнейшее развитие смешанный кыпчакско-огузский письменный язык, сформированный задолго до этого еще в Средней Азии.

Надршина Фануза Аитбаевна,
Башкортостан

Башкирский народный эпос “Урал Батыр” в контексте мировой эпики

В статье в сравнительном плане рассматриваются мифологическая основа эпоса “Урал-батыр” (близнечные мифы, мифы инициации культурного героя...) и его узловые темы (жизнь и смерть, добро и зло).

«Урал-батыр» – кубаир (героическая песнь/эпос) с мифологической основой. В эпосе отчетливо сохранены отголоски архаических близнечных мифов, основанных на дуалистических воззрениях древних людей, а также мифы инициации культурного героя. В нем центральное место занимает тема Добра и Зла, Жизни и Смерти, (достаточно вспомнить персонажей ведийской и индуисткой мифологии, героев легенд тюркоязычных народов: туркмен, узбеков, каракалпаков, казахов и башкир о Коркуд-ате). Страх перед смертью, желание избежать ее загнали и родителей Урала – Янбирде и Янбике – на необитаемый остров, с четырех сторон омываемый морем. На вопрос Урала, можно ли найти и уничтожить Смерть, Янбирде сообщает сыну о некоем Живом Роднике – источнике бессмертия. Сэсэн с огромным тактом, проявляя исключительную мудрость, преподнесли нам мысль о неизбежности, необходимости Смерти, дали понять, в чем смысл Жизни и подлинное бессмертие человека. Об этом с потрясающей философской глубиной вещает когда-то успевший приложиться к Живой воде безымянный старец, несчастье которого заключается в том, что он обречен жить вечно. Урал-батыр, поняв таинство Жизни и Смерти, в своем предсмертном обращении к сыновьям и соплеменникам призывает их к добрым делам, напоминает о том, что в мире, кроме Добра, есть Зло, с которым нужно бороться.

Многие образы и мотивы кубаира «Урал-батыр» созвучны с образами и мотивами эпических сказаний шумерского эпоса о Гильгамеше (герой отправляется в путь в поисках бессмертия); священного писания зороастрийцев «Авеста» (здесь противостоят олицетворяющие борьбу Добра и Зла братья Агура Мазда и Ангаро-Майнью); а также сказаний тюрко-монгольских народов (схватка богатырей с чудовищами, очеловеченный образ коня; женитьба богатырей на одной из дочерей небесного бога, белобородый старец,

встречающийся героям на развилке дорог, образ которого, на наш взгляд, восходит к древним представлениям о добром хозяине-духе местности и т.д.).

Сравнительное изучение башкирского эпоса “Урал-батыр” с “Авестой”, а также древнеиндийскими памятниками “Рамаяна”, “Махабхарата”, дало возможность Р.Н.Баимову сделать вывод об общности образной системы и концептуальной близости этих произведений и выдвинуть гипотезу о едином хронологическом срезе (историческом периоде их зарождения/возникновения).

Исследователь карело-финского эпоса В.Я.Евсеев обратил внимание на сюжетное сходство эпизода борьбы Урала с мотивами карельской, ижорской и эстонской рун о громадном быке.

Созвучны некоторые мотивы башкирского эпоса с мотивами древнегреческих мифов (ср. младенческие подвиги Геракла и героическое детство сыновей Урала-батыра, битвы Геракла с чудовищами...), элементами англосаксонского эпоса «Беовульф» (уничтожение людоеда Гренделя, схватка с драконом).

Музыковед А.Р. Мухтаруллина нашла сходство и различие в конкретизации концепта “сверхчеловек” в английском эпическом сказании [“Беовульф”] и башкирских эпосах.

Даже при беглом ознакомлении с текстами эпических сказаний кабардинцев, осетин, чечен-ингушей нетрудно заметить созвучность их мотивов с мотивами эпоса “Урал-батыр”.

Несмотря на разностадиальный характер отраженных в них событий, примечательны сходные мотивы-универсалии в башкирском кубаире “Урал-батыр” и армянском эпосе “Давид Сосунский”, в частности, мифологический мотив о братьях-близнецах (в армянском сюжете братья Санасар и Багдасар, в отличие от героев башкирского эпоса, не являются братьями-антагонистами) и образ родника – “символа источника жизни и неиссякаемой силы”.

В эпосе каждого народа сходные мотивы получают своеобразную интерпретацию, оформляются в контексте культурных традиций того или иного этноса.

Созвучность образов и мотивов «Урал-батыра» с образами и мотивами мирового фольклора, свидетельствует о том, что духовная культура предков башкир зародилась в глубокой древности и развивалась в русле общечеловеческой культуры. В башкирском эпосе сохранился архаический пласт этой культуры, и последующие наслоения не разрушили его. В связи с этим следует сказать и о том, что вывод о зарождении духовной культуры предков башкир в глубокой древности в русле общечеловеческой культуры и сохранности архаического пласта нами был сделан еще в 80-е годы прошлого столетия на примере жанров несказочной прозы. Изучение мифологических мотивов и вопросов поэтики эпических сказаний в последующие годы явились дополнительной аргументацией высказанной ранее мысли. Отрадно то, что круг исследователей башкирского эпоса расширяется, тексты его переводятся на иностранные языки, и это естественно, ибо “Урал батыр” является не только вершиной устного творчества башкирского народа, но и выдающимся произведением мировой эпикологии. Огромная жизнеутверждающая сила эпоса делает его актуальным во все времена, вызывает глубокий интерес не только у башкир, но и у других народов.

Сулейманов Ахмет Мухаметвалеевич,
Башкортостан

Сходства кыргызского дастана “Манас”

по принципу художественной универсалии с башкирским эпосом

В прошлом женщина на Востоке считалась существом низшего происхождения. Такой она предстает и в литературе. А фольклор воспевал ее внешнюю и духовную красоту. Достойное место в галерее портретов прекрасных женщин занимает и Каныкай, верная жена, ближайшая советчица и опора Манаса, главного героя одноименного дастана, зачинателем дела по собиранию вариантов которого был Каюм Мифтахов, учитель из Башкортостана.

1. Героическая биография эпических богатырей тюркских народов обычно начинается с мотивов “чудесное рождение героя” и “героическое детство”. Тем самым предзнаменуется его героическое будущее. Тому пример - образ Манаса.

2. В зрелом возрасте подобные герои эпоса обязательно становятся настоящими батырами и совершают героические дела, доказательством тому является сам Манас.

3. В эпосе “Манас” еще до рождения ребенка предсказывается, что он обязательно станет батыром. В этом отношении большую смысловую нагрузку несут вещие сны. О том, что бездетному Жакыпу жена Чийырда на старости лет родит достойного сына мы догадываемся, узнав об их вещих снах. По принципу художественной универсалии вещие сны хана и хан-бикки напоминают вещий сон Минсылу, жены Нарык-бия из башкирской версии дастана “Сура батыр”. Желание первой во время беременности отведать сердце тигра сопоставимо с желанием второй есть мясо дикой лошади. А когда наступил срок, родовые схватки у обеих женщин были очень тяжелыми. Все подобные приметы, говорят в пользу того, что и Жакып, и Нарын-би обретут сына-богатыря.

4. Типологическое сходство образа Манаса с образами героев башкирских сказаний можно обнаружить и в эпизодах, где он участвует, будучи еще ребенком. В этом отношении он сопоставим с образом Кусякбия, героя одноименного башкирского эпоса.

5. Мотивы “вещий сон”, “роженица желает отведать мясо или сердце диких животных”, “святой старец сообщает добрую весть о том, что бездетные приобретут сына”, “тяжелые роды” - все как бы фокусируются в одной точке усиливая смысл мотива “чудесное рождение героя”. Этим оправдывается в

художественном плане их повторы в разной форме и разного содержания, в том числе мотив дублирования доброй вести о рождении долгожданного сына героя эпоса.

6. С мотивами предзнаменования, сообщения вестником о рождении сына в башкирских эпосах почти напрямую связан мотив "мать скрывает личность дорогого герою человека, невесты либо отца". Ключ к ответу ему мы находим в эпосе "Манас". Манас завещает жене скрыть от сына не только свое имя, но и матери, скрыть личности родителей. В этнографическом плане, такой запрет, видимо, имел значение оберега.

7. У тюркских народов для мальчиков двенадцать лет считается возрастом зрелости. Только победив кого-нибудь и пустив его кровь, мальчик имел право получить собственное имя. Кусякбий и Кузый-Курпяс просто ускоряют события: обжигая курмасом (каленным зерном) руки своих матерей, выпытывают тайну.

8. Предки киргизов пережили много притеснений со стороны калмыцких- джунгарских ханов, в частности от Алооке-хана, который вынудил их переселиться на Алтай. Алтай считался также прародиной ряда башкирских племен, ареал их расселения в этнографических источниках обозначается как "Степи башкир", "Башкуртские земли". Одна из версий башкирского эпоса "Кузый-Курпяс и Маян-хылу" в литературной обработке Тимофея Беляева также начинается с упоминания верховьев р. Иртыш, где жил башкир Карабай, отец главного героя этой эпической поэмы, который там встречается с киргизским батыром Сарабаем и начал дружить с ним. А после того, как Карабай спас Сарабая от свирепого тигра и получив известие о том, что жена башкирского батыра, родила сына, а жена казахского батыра - дочь, они клятвенно заверяют друг друга, что в будущем обязательно породнятся.

9. Сын Карабая Кузый-курпес после долгих испытаний женится на Маянхылу, дочери киргиза Сарабая. Их сын Барлыбай со временем становится отцом семи богатырей - Бурзяна, Усяргана, Тамьяна, Кыпсака, Бушмас-Кыпсака, Кара-Кыпсака и Тенгаура, родоначальников союза семи племен или "семиродцев". Термин "семиродцы" постепенно становится даже синонимом этнонима "башкирский народ". Тем самым подчеркивается генетическая близость двух этносов.

Дугаров Баир Сономович,
Бурятия

***Мотив пиршества и культа вина в бурятской Гэсэриаде
(на примере интерпретации образа Хормусты)***

Образ Хормусты – бога неба в мифологии монгольских народов нашел многогранное отражение в бурятской версии эпоса «Гэсэр». Любопытным штрихом к «портрету» Хормусты является акцентирование его склонности к веселому, порой затянному застолию. Во всех эпизодах, иллюстрирующие эту черту в поведении главы небожителей, определенную роль играет вино, которое в ряде случаев выступает как действенное средство коммуникации между эпическими персонажами. Причем описание праздника с гиперболизацией вина относится к числу общих мест в эпическом тексте.

Нельзя не отметить, что в пиршествах небожителей просматривается отражение определенных исторических реалий, связанных с культом вина и застолия у монгольских народов. Так, традиция пиров у степных кочевников сопровождалась особым этикетом, основанном на древних обычаях, которые неукоснительно соблюдались. Об этом свидетельствует пиршественный церемониал во времена чингисидов. Не случайно старинные источники указывают, что монголы «находят радость в питье и пиршестве». Более того, в фольклорной традиции изобретение вина приписывается Чингисхану. В «Алтан тобчи» приводится ряд примеров, показывающих благосклонное отношение Чингисхана к пиршествам и его участие в них, что обнаруживает определенное сходство с образом Хормусты в бурятской Гэсэриаде.

Следует иметь в виду, что мифологема вина или опьяняющего напитка имеет широкие параллели в разных мифологиях. Вино является не только эффективным средством веселья или праздника, но и «основным героем» последнего, как показывают описания обильных возлияний олимпийских и других представителей «племени бессмертных». Как отмечают исследователи, существует особая связь между горячительным напитком и богами-громовержцами. В этом отношении близкий пример являет Индра, совершающий героические, порой опрометчивые действия в состоянии опьянения сомой. При сравнении Хормусты с греческими и индийскими божествами напрашивается вывод, что верховные боги, независимо от этнической традиции, склонны к пиршествам и застолиям, и вино оказывает влияние на модель их поведения.

В связи с этим необходимо уточнить, что трактовка образа Хормусты в бурятской Гэсэриаде из-за его приверженности к пирам и застолию носит несколько иронический характер, что вносит трагикомическую ноту в изображение данного божества, придавая ему человеческие страсти и слабости. Явление «слишком веселого» бога в бурятском эпосе отражает своеобразие этого фольклорного феномена в контексте этнокультурной традиции монгольских народов.

Манджиева Байрта Барбаевна,
Калмыкия

***К проблеме изучения мотивов калмыцких богатырских сказок
и героического эпоса "Джангар"***

Как в сюжетосложении, так и в создании эпического произведения в целом велико значение мотивов, как значимых и необходимых единиц фольклорной поэтики. Мотивы в фольклорном произведении на первый

взгляд непонятны. Герой, зачастую без всяких видимых причин отправляется в дорогу, покидает дом, такой поступок в сказке часто просто не мотивирован. В некоторых сказках герой нарушает запрет, или его выгоняет вредитель. На вопрос о том, почему так происходит, не находится никакого ответа.

Как отмечено Б. Н. Путиловым, «прямое повествование не раскрывает и не объясняет многого в содержании песни, более того – оно само оказывается полно недосказанностей, неясностей, загадок; мотивировки объяснения поступков героев чаще всего отсутствуют, а истинный глубинный смысл происходящего чаще всего остается невыясненным». По мнению А.Ш. Кичикова, «ключ к объяснению загадок, содержащихся в тексте «Джангара», возможно обнаружить в воссозданном нами архаическом тууль-улигерном сюжете, где биографическая форма повествования обусловила связь всех его звеньев, мотивов, ситуаций».

В калмыцкой фольклористике рассматривались вопросы взаимосвязи калмыцкого героического эпоса «Джангар» и богатырских сказок, мотив чудесного рождения героя в тюрко-монгольском героическом эпосе, в сказочном эпосе монгольских народов и в калмыцком эпосе «Джангар». А. Ш. Кичиков, изучая проблему архаических мотивов происхождения героя, реконструировал целостное тууль-улигерное повествование о героическом сватовстве, которое «служит целям героической идеализации богатырей и их эпической державы».

В калмыцкой сказочной традиции присутствует ряд мотивов чудесного рождения героя. Исходная ситуация связана с бездетностью пожилых супругов. Мотив бездетных старика и старухи присутствует в таких калмыцких богатырских сказках как «Нээмн миңһн нас наслһн Улана Намжл» («Восьмитысячелетний Улана Намджил»), «Нальһн Цаһан ээжин Нээһл гидг баатр» («Богатырь Найхал, сын Нальхан Цаган эджи»).

В калмыцкой богатырской сказке мотив бездетности взаимосвязан с последующим мотивом вымаливания у святых сына-наследника. Тема семьи, продолжения рода – основная тема, чудеснорожденный герой является «хранителем очага, защитником рода-племени, приумножающий свое наследство путем получения приданого, уничтожения врагов-мангусов, претендентов на руку суженой богатыря».

Защитник рода-племени богатырской сказки в эпосе «Джангар» преобразуется в наследника эпического властелина. В сказочном повествовании новое поколение оказывается сильнее предыдущего, в эпосе, в частности в Малодербетовском цикле (1862 г.) «Джангара», герой младенец рождается как спаситель страны Бумбы. Таким образом чудеснорожденный герой богатырской сказки, «эволюционируя, преобразуется в центральный образ героического эпоса». Композиционные приемы и эпизоды, повествующие о рождении героя-наследника, сына Джангара, нареченного Шовшуром, свидетельствуют о том, каких вершин достигли в своем творчестве калмыцкие джангарчи. Тема продолжения рода получает качественно новое освещение в разрешении государственных задач, от вопроса престолонаследия переходит к проблеме возрождения Бумбайской страны. Вместо перечисления богатств хана в сказке мы видим показ Бумбайской державы, изображение ее величия в прологе цикла, а вместо жалобы на бездетность – скорбное молчание Джангара, вызвавшее сначала недоумение, а потом и обиду приближенных богатырей.

Таким образом, традиционный сказочный мотив бездетности с последующим мотивом вымаливания сына-наследника, а также мифологический мотив рождения наследника у престарелой героини в калмыцком эпосе «Джангар» трансформируется и сменяется на образ героя-спасителя Бумбайской страны. Калмыцкие джангарчи отказались от прямолинейной разработки традиционного мотива бездетности, потому как прямое повторение не соответствовало бы характеру эпического героя.

Дамбаева Арюна Нарановна,
Бурятия

Вопросы общности и различий в героических эпосах коренных народов Сибири

Можно проследить много общих черт в мифах и эпосе сибирских народов. Например, мотивы неба и солнца. Каждое утро на востоке рождается солнце и каждый день на западе умирает, на смену ему в это время на востоке рождается луна и направляется к западу. Двери открывались на восток, то есть, в сторону, где восходит солнце. Когда солнце поднималось, скот выгоняли на пастбища. Затем солнечный луч к полудню достигал женской стороны, оставаясь в той зоне до четырех часов дня и затем уходил оттуда. Луч двигался по верхней части юрты, начинали загонять скот в хлев и доить коров. Тюрки жили по солнечным часам, сообразно окружающей их природе. Мифы о небесных светилах, особенно звёздах, были очень распространены.

Многие животные были объектом почитания. Землетрясения иногда объясняются тем, что бык перемещает землю с одного рога на другой. В мифах говорится о том, что один рог быка уже сломался, когда сломается второй рог, то это будет означать крах вселенной. Конец мира связывается и с определенным числом вдохов, отпущенных богом на долю космического быка. Когда он сделает свой последний вдох, мир погибнет.

Со временем человек осознал свою независимость от животного царства и возвысился над ним. Воззрения на мир как тело огромного зверя постепенно исчезали, а на смену им приходили иные, более утонченные космологические концепции. Так, в наиболее древних и примитивных пластах фольклора герой оборачивается конем, птицей или другим животным. Человек сохранял почтение к животному миру, миру тотемов, а также миру растений, включая дерево и другим сущностям: горе, воде, птице и др.

В произведениях фольклора урало-алтайских народов придается большое значение символическим представлениям о дереве, горе, воде, птице как важным сущностям. Мифическое дерево связано с рождением, жизнью и смертью человека. Мотив рождения от дерева является важным элементом в урало-алтайском мире. В хакасской легенде говорится о двух священных березах обоего пола, от которых якобы произошли люди. На шаманских бубнах хакасов изображались две развесистые березы с семьюдесятью листьями. Они помогали

при вызывании дождя или снега. Иногда вместо Ульген и Ымай представлен Кудай, творец и покровитель людей в поздней шаманской традиции хакасов. Примечательно, что на шаманских бубнах хакасов вместо самого Кудая были изображены две развесистые березы, якобы обоюго пола, с семьюдесятью листьями, растущие перед его небесным жилищем. Они помогали при вызывании дождя или снега.

В легендах эвенков говорится о том, что человек родился из дерева. Первый человек рождается из березы, например, у нанайцев, или из лиственницы у негидальцев. С деревом ассоциируется кропильная ложка у тувинских и монгольских шаманов. Она имеет девять отверстий, этой ложкой совершают подношение богам, духам, хозяевам Природы жертвенным молоком. У тувинцев хозяином нижнего мира считался зверь на четырех лапах - Мелхи (монг. черепаха).

Опора мироздания могли быть одна или несколько гигантских рыб, плавающих в мировых водах. По бурятскому мифу, создавая вселенную, Мать-Божество сотворила из морских пучин могучую рыбу - Кита и водрузила на ее спину землю. В мифах говорится о вражде между птицей и змеей. Говорится о том, как живущий на космической золотой осине орел много лет бьется "со змием вредным, со змием ядовитым, двадцатитрехголовым", постоянно пытающимся съесть орлят ("Аламжи Мерген").

В эвенкийской легенде творцом земли изображается лягушка. Она вынесла в лапах землю из-под воды, лапами поддерживает землю. У эвенков есть предание о подземном море, в ней живут четыре громадные рыбы - две щуки и два окуня, которые поддерживают землю.

Приведенные выше мотивы и эпизоды перекликаются друг с другом. Все они говорят о том, что символика анимистических образов животных (бык, рыба, черепаха, лягушка, змея и другие), мирового дерева, мировой горы, воды, птицы, коня и других образов является общим стержнем в эпических произведениях и мифах многих восточных центральноазиатских и южносибирских народов.

Гайфутдинова Рамзия Муллануровна,
Татарстан

***Некоторые сравнительно-типологические черты батыра
в эпосе татарского народа***

Выявляя общие мотивы и тенденции, можно сказать, что любой эпос основывается на эпической биографии батыра. Иногда эпическая биография героя рождается до появления батыра на свет. А порой образ батыра можно представить только по богатырским поступкам героя. Своеобразие эпоса тюркоязычных народов подчеркивается воинской спецификой.

Неотъемлемой чертой эпической биографии батыра – эта магическая уязвимость. Герой мог родиться с этой чертой, или приобретал, совершая определенные поступки. Часто уязвимость связана с обрядом инициации. Здесь необходимо указать то, что герой имел атрибут золота: золотые косички, золотую пряжу. Магическая уязвимость героев один из главных компонентов эпической биографии. Здесь необходимо подчеркнуть то, что герой-архетип сам неуязвим. С развитием мировоззренческого взгляда народа на окружающий мир данный мотив претерпел значительные изменения. Если у героя-архетипа данная черта составлял его характер или нрав, то в произведениях эпоса поздних вариантов магическая уязвимость становится характерным признаком или качеством боевых принадлежностей героев.

Мотив чудесного рождения описывается в эпических произведениях разных народов: в кавказских нартах, сагах, былинах. В фольклоре тюркоязычных народов данный мотив отражается лишь частично. В некоторых дастанах мотив переплетается с мотивом бездетности. Иногда необычное рождение характеризуется трудными родами матери главного героя и богатырского коня, что и описывается в барабинском варианте дастана «Ак Кубек». Рождение от неземной девушки также типичный признак мотива чудесного рождения, которое характерно казахскому варианту эпоса «Идегей». В произведениях «Чура батыр» рождение героя сопровождается огнем, т.е. ступня главного героя, касаясь об землю, дает искру. В произведении «Кыссаи Сакам» принятие главного героя веру ислам можно обозначить как второе рождение героя, т.е. главный герой очищает свою душу, его внутренний мир открывается по-другому. Предвестником необычного рождения также является сохранение жизни главному герою, т.е. «подмена» героя в малолетнем возрасте. Например, чтобы сохранить род, племя Кутлыккая бея, визирь Токтамыш хана Джанбай прибегает к подмене родного сына с Идегеем.

Важнейшая роль при утверждении батыра отводится поединкам, решающим схваткам. В архаических сказаниях герой борется с чудовищем, или вступает с ним в связь. Иногда батыр умудряется попасть в иной мир (подземный или надземный). Одним из существенных понятий в эпосе является «чудовище». Понятие «чудовище» как метаморфоза потеряла свою эстетическую функцию. Данный образ запечатлен в батальных сценах, в образе которых представлены конкретные исторические лица. Например, в сказаниях «Ак Кубек» образ чудовища представляет Мангус – сын хана Коден. В эпосе «Идегей» его двоюродный брат Кара Тиен Алп (по линии матери) оказывается чудовищем. В сказаниях Чура батыр данный мотив имеет только отголосок: там представлен образ змеи или ангела в виде змеи. Частично данный образ отражается в сценах встречи героя с богатырями города Казани таких, как Караман, Колынчак, Сары батыр, и при встрече Чуры с белобородым стариком. Таким образом, понятие «чудовище» характеризует модернизацию эпических персонажей.

В классических вариантах эпоса архаика уходит на второй план, противниками выступают известные исторические деятели. Но, тем не менее, образ батыров украшают подвиги, справедливое соблюдение законов и защита простого народа. Они живут в сознании людей сотни лет, их подвиги передается из поколения в

поколение, так как народ хранит в своей памяти только положительных героев, мечта о справедливом государе и правителе с особой силой проявляется в эпических сказаниях татарского народа.

Каждый герой эпоса выполняет определенную функцию, следовательно, и главный эпический герой строго функционален. Можно определить количество эпических сюжетов в татарских сказаниях, а также подсчитать количество героев. Но определение их функциональной направленности гораздо значительнее. Поступки главного героя и социально-историческая обусловленность сюжета дает возможность рассмотреть эпические сюжеты с точки зрения их функциональности. В эпических сказаниях центральное место отведено подвигам батыра и описанию его борьбы с противником. В зависимости от исторической действительности меняется облик врага-противника. Значит, сущность батыра в эпических сказаниях раскрывается в противоборстве двух сторон и богатство героя проявляется в его борьбе с противником. В эпических сказаниях в образе врага батыра – главного героя – в соответствии с исторической эпохой представлены как мифические существа, так и реальные действующие лица.

Таким образом, главный герой эпического сказания это – народный идеал, образец подражания, эталон мужественности, символ героизма, патриот своего народа. В эпосе батыр занимает центральное место, он является связывающим звеном всех действий. Его роль в эпосе заключается в утверждении комплекса идеалов и чаяний простого народа. Эпос рассматривает образ батыра во всех отношениях, а реально-исторические события лишь дополняют его эпическую биографию. Итак, эпическое наследие каждого народа воплотило в себе каноны героического поведения и создало идеальные образы богатыря.

Секция 2. Эпосы народов мира: сохранение, изучение и распространение

Данилова Вера Софроновна,
Кожевников Николай Николаевич,
Саха (Якутия)

Культурологическая репрезентация якутского эпоса “Олонхо”

«Олонхо» является универсальным эпосом, ориентированным на общепланетарные и общемировые ценности и тесно связан с эпосами других народов. Для философского и научного исследования уникальности и фундаментальности Олонхо необходимо рассмотреть следующие его онтологические сферы: культурологическую, литературоведческую и сферу коммуникационных взаимодействий. В качестве основных предметов философского исследования Олонхо выделим фундаментальную систему понятий, характеризующих эти сферы. Предметами исследований культурологической сферы являются набор (система) архетипов, мемы, культурные (мировоззренческие) универсалии.

Архетипы по К.Г. Юнгу – это «Коллективные универсальные паттерны (модели) или устойчивые мотивы, возникающие из коллективного бессознательного и являющиеся основным содержанием религий, мифологий, легенд и сказок. Сами по себе архетипы чисто формальны, а содержанием наделяются лишь тогда, когда наполняются материалом сознательного опыта. У индивида проявляются в сновидениях, фантазиях и галлюцинациях». Согласно Т. Манну «...в типичном всегда есть очень много мифического, мифического в том смысле, что типичное как и всякий миф, - это изначальный образец, изначальная форма жизни, вневременная схема, издревле заданная формула, в которую укладывается осознающая себя жизнь, смутно стремящаяся вновь обрести некогда предначертанные её приметы». В Олонхо можно выделить целый набор архетипов, таких как *узор, след, перекресток, порог, поворот, возвращение, мост, гора*, оценить их иерархию, взаимовлияние друг на друга вследствие прямой и циклической причинности. Однако наиболее важными из архетипов являются на наш взгляд *дерево (священное дерево), путь, перекресток*.

Священное дерево *Аал-Луук-Мас* расположено в центре Срединного мира на высоком кургане *Кыладыкы* и выполняет несколько фундаментальных функций. 1. Благодаря ему, осуществляется прямая связь между всеми тремя мирами: Верхним, Средним и Нижним. Такое перемещение из одного мира в другой могут осуществлять, например шаманы, спускающиеся в нижний мир для того, чтобы отодвинуть камень, придавивший душу человека, избавив тем самым его от болезни и т.п. 2. Точка отсчета для любых пространственных перемещений в пределах Срединного Мира, его четкий центр. 3. Обиталище богини *Аан-Алахын-Хотун (Аан-Дархан-Хотун)*, покровительницы людей. Эти фундаментальные функции связаны с бессознательным следующим образом. 1. Вертикальные перемещения различного качества по Священному дереву характеризуют переходы от состояний сознания (надсознания) к различным уровням подсознания. 2. Постоянное ощущение центра Мира в процессе любой деятельности человека является естественной его потребностью найти своё место в Мире. 3. Символ благополучия хозяев Срединного мира, который имеет духа-хозяйку «Посланная жить на земле, / Одарить щедротами / Средний мир, / Украсить, обогатить / Долину жизни грядущих людей, / Деревом-матерью быть / Племенем уранхай-саха...» (Нюргун Боотур, с. 49) представляет собой естественное стремление человека к внутренней гармонии, охватывающей все сферы его «Я».

Архетип «*Пути*» имеет четкое экзистенциальное назначение, ставящее род *айыы-аймага* перед проблемами выживания или процветания. Преодоление пути (для героя он всегда горизонтальный) есть подвиг. Такой путь начинается от дома или святилища и заканчивается местом, где собраны высшие сакральные ценности. Срединный мир соединен двумя проходами (вертикально-горизонтальными) с Верхним Миром и двумя – с Нижним. По ним могут перемещаться «мифологические персонажи или служители культа

(шаманы)...Обычный персонаж проделывает вертикальный путь лишь фигурально – «путешествует» его душа».

Восточный Проход *Сизги Маган Аартык* загибающийся «вверх как лыжный носок» соединяет людей с миром светлых божеств *Айыы*. Перед этим проходом живут божества, спустившиеся с небес и покровительствующие лошадям и людям и также их первопредки. Западный проход *Кээхтийэ-Хаан Аартык* соединяет Средний мир с миром *верхних абаасы*, откуда на людей спускаются несчастья, болезни, беды. Природа здесь ущербная, некрасивая, зловещая. В Нижний Мир ведут спуски. Через Южный – *Хаан Дьаралык Аартык* и Северный – Улуу Дьаралык Аартык проникают в Средний мир богатыри нижних кровавых *абаасы*, стремящиеся уничтожить и покорить людей. Таким образом эти пути в Олонхо имеют четкое предназначение для людских судеб. Архетип *пути* связывают организацию структур бессознательного для личности и коллектива и транслируется на сознание и место человека в основных сферах мира.

Мемы (дискретные структурные единицы, элементы культуры) согласно Р. Доккинзу (Dawkins R), *Мем* – это элементарная единица эволюции культуры, которая передается из поколения в поколение, играя роль аналогичную той, которую выполняют гены в биологической эволюции. *Мемом* могут быть – модные словечки, мелодии, способ варки похлебки, метод построения арок или других сооружений и т.д. (Г. Чик). В применении к Олонхо *Мем* – это способ его создания, изложения, неповторимые особенности его существования и трансляции. Мемы характеризуют древний якутский мир в процессе его деятельности, они определяют устройство жилища, облик богатыря, особенности природы.

Основными мемами Олонхо можно считать. 1. Задумчивую, нарочито созерцательную интонацию повествования. «Если посмотреть, подумать, вспомнить...Назначена - сотворена была, говорят». 2. Использование многостраничных описаний и эпитетов, многократных уточнений, характеризующих персонаж или явление с самых разных сторон. «С такой твердыней под пятой, / Нажимай – не колыхнется она! / С такой высоченной хребтиной крутой, / Наступай – не прогнется она! / С широченной основой такой, / Ударяй – не шатнется она!» (Нюргун Ботур, с. 8). 3. Характерные элементы быта якутов: *ураса, берестяная посуда*, одежда. Эти мотивы являются характерными скрепами всех существующих олонхо.

Культурные (мировоззренческие) универсалии характеризуют объективную и субъективную деятельность человека, во взаимосвязи с процессами отношений к другим людям, обществу (Степин). Мы определяем мировоззренческие универсалии как гармонизированные совокупности универсальных понятий рассмотренных выше типов, объединенных в динамические равновесные конструкции, связанные со своей эпохой. Можно выделить три основных уровня мировоззренческих универсалий. 1. Уровень отдельной личности. Совокупность понятий, направляющих деятельность по формированию и развитию личности. 2. Уровень планетарно-цивилизационных подсистем. 3. Планетарно-космический уровень мировоззренческих универсалий, направленный на выявление инвариантов для совместного развития всех этих уровней. В Олонхо все эти три уровня оказываются тесно переплетенными.

Наиболее удобным методом для исследования мировоззренческих универсалий, архетипов и мемов Олонхо является феноменологический, сохраняющий полноценные взаимодействия человека с окружающим миром, его «краски и запахи». Феноменологическое описание – это сама «жизнь» трансцендентального сознания, удерживание определенного его состояния. Представления, мысли, воображения, воспоминания в Олонхо все время интенционально направлены, подвергаются дальнейшему очищению и уточнению. Поток феноменологического бытия осуществляется посредством непрерывной вариации, чередуя свои актуальные и потенциальные фазы.

Олонхо феноменологически схватывает (усматривает) сущность непосредственным образом, предварительно намечая «путь» к этому состоянию. организует процессы выявления структур жизни и сознания, культурной среды.

Рубен Дарио Флорес Арсила,
Колумбия

“Слово” в традиционных преданиях индейцев колумбийской Амазонии

У разных индейских народностей Колумбии была выработана в мифах и в общественной практике своеобразная концепция о слове как энергии, из которой возникают люди и культура.

Словесная энергия, согласно индейским преданиям, образовалась из единства земли и культурного растения табака. Табак в мировоззрениях индейцев играет священную роль.

«Люди раньше были табаком. Табак любил рассказы, и когда слушал разговоры в домах, близко подходил и внимательно прислушивался. Однажды Мать повелела, табак пусть вырастет вокруг домов. Также мать приказала употреблять табак вместе с Выхиной, именно так открывается дверь в мир сказок».

В Колумбии насчитываются приблизительно 64 индейских языков. В юго-восточной части колумбийской территории живут индейцы Уитото, и хотя они живут в небольших общинах окруженных колумбийской сельвой, индейцы уитото создали изумительную практику устного слова.

Тот, кто принимает смолу из священного табака (индейцы уитото называют эту смесь из табака и *erythroхulum cosa амбилью*) произносить особую речь. Слово у индейцев уитото создает среду для достижения определенных целей на охоте, в расшифровке снов и в оберегании человеческих отношений от нечисти.

Дар священного слова (Рафуэ) трактуется в мифах уитото как способность видеть сны, проникать в их скрытый смысл и общаться с иагуаром, с этим загадочным существом наполовину зверь, на половину покровительственный дух.

У индейцев уитото только тот кто видит сны, умеет рассказывать и предвидеть, а также в некоторой степени изменить ход событий.

Рафуэ как Слово и речь от священного табака создает пространство веры и культуры у индейцев уитото.

В начале Слово пребывало во сне и из этого сна возникали реальные эпизоды жизни.

Согласно индейцам Уитото Слово есть сон, которое создает реальность.

Практика и учение о слове у индейцев колумбийской Амазонии.

Сыциньбату,
Китай

Исходные и сопутствующие идеи в исследованиях эпоса

В 1980-ых и 1990-ых годах в Китае центральной темой научных исследований эпоса Джангар было время его создания и формирования. Этот важный вопрос был связан со всеми другими исследованиями, касающимися эпоса и устной традиции, но ученые никогда не приходили к единым выводам. Различные результаты исследований на протяжении 2000-ых годов касались 1-7, 6-12, 6-15, 9-12, 9-17, 14-17, 15-17, 16-18 и 16-19 вв., и их результаты отличаются по языку, описанию, названиям героев и мест, религиозным верованиям, этике и обычаям, политической организации, экономике и различным сведениям, исходящим из эпоса или описывающимся в нем.

Эти идеи можно отнести в четыре категории: первая – язык и описания; вторая – мотивы и содержащиеся в нем рассказы; третья – формула и структура эпоса; четвертая – историческая и географическая информация, которую несут в себе имена героев и места действия.

В рамках данного доклада был проведен систематический анализ четырех категорий идей с разными вариантами эпосов, и сделан вывод, что некоторые из них наиболее устоявшиеся и, следовательно, более верные, другие же, схожие послания, не стоит употреблять в качестве данных. Например, язык эпоса наиболее стабилен при передаче монгольского эпоса, но часто различается среди других вариантов эпоса; темы, как и мотивы, стабильны в разных вариантах и при передаче; имена героев не является объединяющим фактором монгольского эпоса, но наиболее устоявшимся среди других вариантов эпоса.

Даньбуэрцзяфу,
Китай

Umaiin Shutleg (культ вагины) в ойратских героических народных сказках и героическом эпосе

Культ вагины – одно из многих распространенных древних верований различных народов мира. Он был очень популярен в Монголии в древние времена и сильно повлиял на идеологию монголов, которая называется *umaiin shutleg*. В докладе объясняется происхождение *umaiin shutleg* с точки зрения лингвистики, и дается анализ мотивов *umaiin shutleg*, которые затем перешли к героическим народным сказкам и эпосу ойратов.

В монгольском шаманизме женщины-шаманы называются *Идуган (этугэн)*. Ученые рассуждали над происхождением этого слова, среди которых была версия, что слово связано с женщиной или женскими гениталиями. По моему мнению, оно возможно связано с культом вагины. С точки зрения лингвистики, в ойратском диалекте вагина называется *утугэн*, а это очевидная фонологическая вариация слово *этугэн* по законам монгольской фонологии. Алтайцы, как правило, верили в шаманизм, и у них существуют различные вариации женских богинь, называемых Умай, таких, как хранительница детских жизней у эвенков, богиня рождения ребенка у дагуров, богиня у хазар, богиня-защитница героев Умай Хан у уйгуров и т.д. Хорчины называют акушерок *Идуган*; а те, кто не могут иметь детей, должны пройти через ноги *Идуган*, что должно им помочь зачать ребенка. В заключение следует отметить, что слова *этугэн* или *умай* изначально были терминами для обозначения женских гениталий, которые почитали как таинственную силу, дающую жизнь человеку, и со временем стали обозначать шаманок данным термином в шаманизме. Слово *умай* до сих пор используется в первоначальном значении, тогда как *этугэн/идуган* утратили его и стали термином, означающим шаманок, за исключением некоторых диалектов, в том числе и ойратского языка.

В монгольском эпосе есть много мотивов, говорящих о присутствии *umaiin shutleg* у монголов. Женщина, которая переступает через мертвого героя, и тем самым воскрешает его – довольно часто встречающийся мотив в ойратском эпосе и народных сказках. Женщина часто представлена матерью, старшей сестрой или иногда даже дочерью героя. Помимо поклонению *умай*, по ойратским сказкам и эпосу следует, что они также молились объектам с формой *умай*. Например, они верили, что камни с узкими отверстиями и углублениями имеют магическую силу дарить детей тем, кто не может зачать, а также воскрешать мертвых. Это показывает, что поверье исходит к матриархальному обществу, в котором бытовал культ магической силы женщин и, особенно, женских гениталий.

*Документирование и создание основной базы данных уйгурского эпоса (дастан)
в Синьцзянском Уйгурском автономном округе КНР*

Описание проекта: *Дастан и его место в уйгурской культуре.* Уйгурский народный дастан – это длинные произведения, которые обычно исполняются в местах скопления народа, а именно на базарных днях в деревнях, на собраниях *мэширэн* и фестивалях *святынь*, или перед мечетью во время пятничной молитвы.

Сюжеты некоторых уйгурских дастанов сходна с литературами других народов Центральной Азии: арабской, персидской и индийской. Например, легенды о Деде Коркуте, Гёроглы, Алпер Тунге и Огузе Хагане, получили широкое распространение в Узбекистане, Азербайджане, Туркменистане и других соседних странах, также как рассказы о Фархад-Шерин, Лейла-Межнун, Юсуп-Зулейха, Сенубер, Рустем, Искандер, Джамшид и других. Дастаны уйгуров сильно различаются по тематике, но в целом по содержанию их можно разделить на четыре группы: героический дастан, любовный дастан, религиозный дастан и исторический дастан.

Настоящий статус дастана в Синьцзяне. Статусу дастанов как живых, исполняющихся традиций препятствуют несколько проблем. В наше время ни у кого нет времени сидеть и слушать длинное многочасовое представление. К тому же, становится меньше и меньше мест, где дастанчи могут выступать. Многие дастанчи отошли в мир иной, не оставив новое поколение исполнителей. Сбор, описание и архивация уйгурской народной литературы, поддерживаемые государством, начались в 1980-ых годах. На сегодняшний день результатом этой работы явились сбор и публикация дастанов в восьми томах. Но многие ученые, не знающие о методах частного сбора, нацеливаются только на запись текста, отражают звуковые и визуальные эффекты и не охватывают всего контекста и пространства исполнения. Чаще всего, большинство записей не публикуются и не доступны ученым и народу.

Наша работа состоит из пяти компонентов: 1) Сбор и обобщение информации из письменных источников, 2) цифровая запись, 3) оцифровывание материалов, 4) переписывание и перевод записей, 5) производство этнографического фильма, и 6) распространение материалов.

Сбор материалов. Как указано выше, проект нацелен на создание «Базы данных Дастана». А именно, мы работаем и с дастаном наших дней, и с утерянным дастаном, который сегодня можно встретить только в письменных материалах, научных трудах, ранних материалах, таких как старые кассетные записи и рукописи.

Цифровая запись (Полевые работы). Начиная с 2008 года, я и мои помощники проводили полевые работы для этого проекта в Кумуле, Хотене и Кашгаре. Мы собрали цифровой материал с 2008 по 2015 годы и смогли записать 80 дастанов у 30 разных народных исполнителей. Мы также сняли обширный материал про семью и профессиональную жизнь известных дастанчи.

Оцифровывание материалов. До сих пор никто не предпринимал попытки собрать и упорядочить народный дастан с использованием аудио-визуальных технологий. Мы же поставили себе важной целью бережно записать тексты, фотографии, аудиозаписи и видео, имеющие отношение к каждому дастану и заархивировать их. Вдобавок, мы записали и сохранили личные истории каждого певца и устного исполнителя, также истории частей исполнения. В нашей работе мы упорядочили многие материалы из наших полевых работ, сделав их удобными для использования в будущем. Мы полностью смонтировали и отсортировали наши видео-материалы и собираемся использовать их в качестве учебного материала в Синьцзянском Университете.

Расшифровка и перевод записей. Третий этап нашего проекта состоял из двух продолжительных шагов: во-первых, расшифровка эпоса и песен; и во-вторых, перевод уйгурских копий на китайский и английский языки. Мои помощники в исследованиях работали без усталы над созданием двух расшифровок: одну на традиционном уйгурском, другую - на местном диалекте. Мы также приложили много усилий по составлению комментариев и филологическим исследованиям, чтобы определить и сделать примечания к архаичным и/или словам специфического диалекта. Мы также отобрали презентационные отрывки из всего произведения для перевода на английский и китайский языки.

Производство этнографического фильма. Одной из моих первоначальных целей для этого проекта было сделать всю информацию об уйгурских традициях дастана более доступной среди уйгурского населения и мирового сообщества. Мы выбрали наилучшие экземпляры из наших записей и работаем над тем, чтобы создать на их основе фильмы с субтитрами на уйгурском, английском и китайском языках. Ни у меня, ни у моих студентов не было опыта в создании фильмов, аудио или киномонтаже, но мы приобрели эти навыки за все время работы.

Распространение материалов: база данных онлайн. Нашей главной задачей является непрерывное взаимодействие уйгурского общества с их собственной культурой, поэтому мы поставили целью распространить результаты нашего труда на родине и за границей. Создание интернет-базы данных может значительно способствовать решению этой проблемы и предоставить точную информацию и ученым, и культурологам.

Заключение. Мы очень рады завершению работы по документированию репрезентативных примеров дастана до того, как он исчез, в то же время мы понимаем, что нам предстоит документировать и изучить еще много дастанов. Мы будем работать над способами сохранения этой традиции безостановочно.

Мы вложили все свои усилия в эту программу; но возможно, из-за низкого уровня исследований и доступу к материалам в Синьцзяне, мы все еще не уверены, соответствует ли наша работа международным стандартам. Также мы еще не знаем, каким способом лучше сохранить, защитить и продвигать богатую и

разнообразную традицию уйгурских дастанов в Синьцзяне, в Китае, для широкой аудитории ученых и простых людей в мире.

Аширов Адхамжон Азимбаевич,
Узбекистан

Мотивы мира в узбекских народных сказках

Узбекские сказки (*эртақлар*) представляют собой гармоничное совмещение реальных и вымышленных событий. В них характерно прослеживаются события истории народа, его воззрения и духовные стремления. Основной сюжет сказок построен на борьбе *Добра и Зла*, в которой неизменно побеждает Добро. Яркие и гиперболизированные описания событий и героев, учат человека различать эти категории, а неизменная победа добрых сил, пробуждает у слушателя веру в справедливость и стимулирует его стремление к духовному совершенству.

В идейной основе *волшебно-мифологических сказок* лежат различные семейные и общественные конфликты. В таких сказках обычно герой, спасая прекрасную девушку из лап дракона, или же добравшись до неё из далекой страны сквозь массу испытаний, достигает счастливой жизни. Характерной чертой таких сказок является также обладание отдельными одушевленными и неодушевленными персонажами мифической (волшебной) силой. Такой предмет или животное существенно обогащают сюжет необычными событиями и явлениями; меч, кольцо, горящий камень, зеркало, гребень, и др. спасают их обладателей от нападения ведьм, драконов и прочих.

В сказке *“Фархад и Ширин”* царевич Фархад, для того, чтобы добиться любви прекрасной царевны Малики, выполняет ее желание – разрезает гору и пускает воду на поля. В результате он добился любви прекрасной Ширин. Именно исполнение какого-либо условия является одним из важнейших элементов сказки.

В сказке *«Богатырь Рустам»* единоличное сражение между богатырем из Афрасиаба Рустамом и военачальником войска Забилистана Сухробом предотвращает крупное сражение между этими странами. В народном эпосе *“Алпомиш”* богатыря Алпомиша, который отправился на землю калмыков для спасения красавицы Барчин. Богатырь Коражон вместе с 90 воинами поджидают его в пути. Однако, встреча заканчивается единоборством двух богатырей. Алпомиш, вышедший победителем в этой битве, предлагает Коражану дружбу, в дальнейшем богатыри, уже объединив усилия, начинают бороться со злом.

В узбекской народной легенде *“Гулдурсун”* воспевается героическая борьба народа против иноземных захватчиков.

Таким образом, основным сюжетом узбекских народных сказок является борьба *Добра со Злом*, хорошего и плохого, в которой неизменным победителем выступают первые. В идейной основе большинства сказок лежит стремление к достижению мира, спокойствия и благополучия для своих близких и народа. В этом отношении, весьма важно воспитательное значение узбекских народных сказок, способствующих проявлению в человеке таких качеств, как патриотизм, толерантность и гуманизм. Именно поэтому, те нравственные нормы, которые закладываются в нас в раннем детстве в процессе знакомства с народными сказками, сохраняются в определенной мере на протяжении всей последующей жизни и формируют моральный и психологический облик человека.

В целом в представлениях узбекского народа под понятием мира понималась спокойная жизнь под мирным небом, здоровье родителей и благополучие детей. Поэтому каждое утро, начавшееся в мире и согласии, принято встречать узбеками с благодарностью. В силу традиционно крепких общинных традиций у узбеков, интересы семьи, близких, общины и, в целом, народа ставились человеком зачастую выше личных интересов. Именно поэтому мир и спокойствие в народе и в государстве традиционно считались наивысшей ценностью. Это, пожалуй, является национальной характерной чертой узбекского народа.

Курбанова Джамиля Азимовна,
Туркменистан

Эпос «Героглы» в репертуаре туркменских эпических сказителей

Эпическая ветвь фольклора относится к числу развитой области народного творчества туркмен. Туркменский эпос принадлежит к числу важнейших историко-культурных факторов, благодаря которым туркменский народ сохранил свое самосознание, самобытную этническую культуру, язык, образ жизни и традиционные нравственные принципы. На протяжении истории – от разрозненности кочевых племен до эпохи расцвета народности – туркменский эпос пронес выработанные в народе самые важные эстетические ценности, отразил крупнейшие исторические события, став поистине летописью его духовной жизни. Основу для своих эпических произведений народ заимствовал из героических преданий прошлого, внося в них собственные верования и убеждения.

Туркменский эпос зафиксирован в живом естественном бытовании. «В качестве живой традиции исполнение устного эпоса предполагает присутствие внимательной аудитории, способной оценить по достоинству не только искусство певца как рассказчика и исполнителя, но и сам рассказ, в особенности дух, наполняющий героический эпос». В эпическом наследии туркмен сохранились два древнейших эпических цикла («Книга моего деда Горкута» и «Героглы»), а также большое количество народных («Шасенем и Гарип», «Неджеп оглан», «Хурлюкга и Хемра») и авторских дастанов («Баба Ровшен», «Лейли и Меджнун» Андалиба, «Юсуп и Ахмет» Магрупи, «Зохране и Тахир» Молланепеса и др.).

Носителями эпических традиций являются бахши-дестанчи. Это синкретический тип, сочетающий в одном лице создателя эпоса, сказителя и импровизатора. Традиционный певец оценивает свою деятельность не как «пение песен», а как высокую миссию, к которой он призван.

Выступление эпических сказителей выстраивается по принципу эмоционального возрастания. Манера исполнения каждого дестанчи индивидуальна, его мышление и импровизаторские способности ярко раскрываются в прозаических разделах дестанов. У эпического певца всегда наготове целый ряд отдельных «эпических формул», которые он присоединяет друг к другу в соответствующем ходу рассказа порядке. В зависимости от заинтересованности слушателей, дестанчи волен сокращать или удлинять исполняемое произведение, трансформации при этом подвергаются исключительно прозаические разделы эпоса. Песни в туркменских дестанах являются наиболее стабильным элементом формы. Прежде чем приступить к исполнению дестана, сказитель исполняет несколько вступительных песен *тирме*, которые вводят в дестан, но с сюжетом повествования не связаны. В пределах одного эпического произведения возможно исполнение от 4 до 50 песен. Количество исполняемых песен зависит от общего масштаба сказания, по их количеству можно судить о роли героя в сказании. Песня является своеобразной музыкальной характеристикой, раскрывающей духовный мир героев. Мелодическая основа песен зависит от индивидуального выбора бахши-дестанчи, у каждого сказителя имеется свой арсенал мелодий, которые он использует в дестанных песнях. Немалую роль в выборе музыкальной темы играет традиция – ученики, как правило, отдают предпочтение мелодиям, которые переняли от своего наставника.

Образ Героглы наделен как реальными, так и фантастическими качествами; это символ сильного, непобедимого предводителя доблестных джигитов, глава крепости Чандыбиль, искусный певец и музыкант. Высочайшие образцы туркменских сказаний вошли в сокровищницу мировой культуры. Эпическая традиция туркмен активно функционирует и в наши дни, доказывая возможность органичного существования древнейшего наследия в рамках современной культуры.

Кшиштоф Цихонь,
Польша

Иконические качества эпоса в культуре Запада на примере анализа мотива дороги

Замена эпоса прагматичной программой действия (*operatio*) - это одна из важнейших черт, описывающих эволюцию современной западной (глобальной) культуры. Одним из способов эффективного привлечения внимания к значимости эпосов для современной культуры, может быть обращение внимания на то, что одни и те же категории, ссылающиеся на метафору "дороги" (*odos, via*), являются также элементами, строящими эпосы подобно процедурам и научным методологиям. Темой выступления будет сравнительный анализ таких латинских понятий, как *procedere* (шагать, продвигаться), *operatio* (действие), *pere-gre* (за границей), а также ветхозаветного *basilike hodos* (Исаии 35, 8) на примере живописи Босха (Воз с сеном), Брейгеля (Питер Брейгель) и графики, иллюстрирующей современные научные трактаты (*Instauratio magna Ф.Бэкона*). Целью выступления является указать на близкое сходство между эпическим повествованием и процедурой познавательной методологии (*µέθοδος*).

Структурой, объединяющей конструкцию эпоса с принципами представления научной модели является метафора числовой оси (*number line*). Постоянно появляющееся в человеческом познании соединение пространственного и временного положения с абстрактной цифровой величиной является механизмом, на котором основывается любое повествование. Не имеет значения, наблюдаем ли мы, как по оси - дороге передвигается отважный герой или стрелка измерительного прибора.

В обоих случаях наблюдение за изменением требует участия нейронной структуры мозга - группы называемой когнитивистами ОТР (*Object Tracking System*).

В Западноевропейской культуре XV – XVII вв., когда одновременно произошли три больших изменения: открытие Нового Света, отход от геоцентрической системы (секуляризация), формирование научной методологии основанной на естествознании, возникло множество произведений искусства, экспонирующих эпический мотив дороги и странствования. Их анализ, в сочетании с изучением литературного эпоса, должен позволить лучше понять, какие элементы повествования являются первостепенными и решающими для улавливания смысла – замечания изменения. Сравнительное изучение литературных эпосов с образами, представляющими мотив дороги и странствования должно способствовать пониманию, что еще, кроме математической, модульной метричности является важным элементом для четкого восприятия повествования – рассказа и представления мира.

Робин Харрис,
США

Олонхо в Архиве Мировой Музыки Гарвардского Университета (США)

Коллекция полевых работ музыкальной культуры якутов Эдуарда Алексеева хранится в архиве Музыкальной библиотеки Лоеба Гарвардского университета. Хотя коллекция Алексеева содержит также важные примеры материалов по эвенкам, эвенкам и юкагирам и записи из старых русских поселений, она, прежде всего, направлена на музыку якутов, а записи олонхо представляют собой одну из важнейших аспектов коллекции. Алексеев сотрудничал с самыми выдающимися мастерами-импровизаторами олонхо в Якутии.

Помимо записей их исполнения эпоса, Алексеев также записал беседы с олонхосутами на разные темы, включая, например, на тему развития их способностей как олонхосутов, отличительные местные традиции, сформировавшиеся вокруг выдающихся олонхосутов, и на вопросы, относящиеся к групповому исполнению олонхо.

В докладе мы изложим историю формирования Гарвардской коллекции полевых работ Алексеева и отметим некоторые особенно выдающиеся примеры редких записей олонхо. Его информационные англоязычные пособия доказывают долгие годы плодотворного сотрудничества между Гарвардской музыкальной библиотеки Лоеба и центрами исследований Республики Саха. Помимо авторов этого доклада и куратора коллекции (Сара Адамс), работники Гарварда в лице Донны Герра, Брюса Гордона и Питера Лоуренса также сотрудничали со специалистами олонхо и учеными из Якутии для продвижения и пополнения коллекции. Среди них можно отметить Надежду Толбонову (Арчы Дьытэ), Сергея Васильева, Ньюргуйаану, Туйаару, Василия Илларионовых (СВФУ), также Анну Ларионову и Александру Татаринovu (ИГИ и ПМНС СО РАН, Высшая школа музыки), некоторые из них ездили в Гарвард и принимали активное участие в пополнении метаданных коллекции. В перспективе, в отношении коллекции Алексеева планируется дальнейшее пополнение этих примечаний и создание каталога, который будет создан путем усиления текущих отношений с организациями, работающими с олонхо и учеными из Якутии и других стран. Помимо того, что Гарвардская коллекция полевых работ Алексеева представляет собой возможность изучения этого уникального репертуара олонхо, она также сохраняет эти редкие культурные артефакты для будущих поколений ученых и энтузиастов олонхо, не только якутских, но со всего мира.

Надъярных Мария Федоровна,
Москва

На границах жизни и вымыслов:

“эпос” в литературной философии испаноамериканского модернизма

В латиноамериканском понимании сфера «эпоса» (эпики, эпического) соотносится со сферой «идеального», выступает как иерархически выделенная, осмысливается в диалектике самоидентификационных и художественных смыслов. В XIX в. ценностное выделение сферы «эпоса» соотносилось с постколониальной идеологией, с программами развития национальных литератур. Потребность в своем «эпосе» остро ощущали латиноамериканские романтики, заново отрывая «архаическую» модель Гомера и подчас противопоставляя ее вергилианскому образцу, который воспроизводился в эпических поэмах о Новом Свете эпохи конкисты. При этом в романтическом, а позднее в позитивистском дискурсе проблематизировалась и художественная, и самоидентификационная ценность текстов колониальных времен (как хроникальных, так и собственно эпических). При этом «открытие» Нового Света и его конкиста концептуализировались в дополненности эпического и трагического, и утопико-идиллического, а в поэтизации мира индейцев проявлялась дополнительность эпического и мифопоэтического. В то же время становление новой эпической традиции начинает соотноситься с различными модификациям креольского фольклора. Особую роль в фольклорно-литературных взаимодействиях сыграла т.н. поэзия гаучо, итогом развития которых стала поэма (эпос-роман) «Гаучо Мартин Фьерро» («El gaucho Martín Fierro», 1872) Х.Эрнандеса (J. Hernández), а в продолжении этой поэмы («Возвращение Мартина Фьерро» - «La vuelta de Martín Fierro», 1879) наметилась тенденция к синтезированию множества эпических традиций, как западных, так и восточных. Заметим, что концептуализация синтеза культур становится приоритетной в культурном процессе рубежа XIX-XX вв., а принципы художественного синтеза во взаимодействии с принципами художественной изобретательности (восходящей к традиции *ars inveniendi*) во многом ориентируют поэтику испаноамериканского модернизма, существенно влияя на понимание и репрезентацию «эпического» в творчестве модернистов (Р.Дарио, Р.Хаймеса, Фрейре, Х.Сантоса Чокано, Л.Лугонеса и др.). В текстах модернизма особую роль играет особая синтетическая эпическая интонация, сказывающаяся в созданных модернистами культурологических и цивилизационных утопиях (в т.ч. апеллирующих к автохтонному миру); в эпическом утопико-мессианском урбанизме; в эпизации порубежной эпохи. При этом «эпическое» у модернистов подчас объединяется с идеей поэзии (*poesis*) как таковой, сродненной с идеей магического преобразования мира. Но не менее важна отчетливость эпического видения осуществления и существования (ср. концентрацию Л.Лугонеса на концепте «*existencia*») «нового человека» Нового Света, как и возведение к «эпосу» героики созидания (героев-созидателей) латиноамериканской культуры (ср., напр., образ Х. Марти / J. Martí, как «человека эпического» у Р. Дарио). По сути, именно в модернистских текстах «эпическое» впервые отчетливо наделяется особой медиативной функцией, определяющей ценностную дополнительность и взаимозависимость эстетического, этического и экзистенциального смыслов.

Барциц Наала Сергеевна,
Абхазия

История изучения историко-героического эпоса абхазцев

Первые записи абхазского исторического эпоса были опубликованы в двух сборниках венгерского этномузыковеда К.В. Ковача, представлявшие нотные записи народных песен. Первый из которых «101 абхазская песня: Этнографическая запись с историческими справками» (1929). Второй сборник «Песни кодорских абхазцев: Сборник этнографических материалов с нотными записями» (1930). Предлагаемые в

сборниках материалы являются первыми нотными записями абхазских народных песен, но, к сожалению, они страдали отсутствием полных текстов.

Записи известного лингвиста, фольклориста и этнографа, кавказоведа А.Н. Генко и его студентов, природных абхазов, А.К. Хашба и В.И. Кукба, произведенных в 1928 году, увидели свет лишь в 2001г. В данном сборнике представлены практически все жанры абхазского фольклора, значительное место в котором занимают произведения героико-исторического эпоса абхазов. Примечательно, что собиратели учли все лингвистические и диалектические особенности текстов, что, несомненно, положительно сказалось на качестве записей.

В сборник «Абхазских сказок», составленный А. Хашбой и В. Кукбой, изданный в 1935г. на русском языке, а в 1936г. – на абхазском, вошли нартские и героико-исторические сказания.

В 1959 году вышел сборник народного поэта, собравшего огромное количество абхазского фольклорного материала начиная с 1940-х годов Б.В. Шинкубы «Абхазская народная поэзия», где широко представлены героико-исторические песни.

В 1978 г. вышел в Сухуме сборник «Абхазские народные историко-героические сказания» фольклориста С.Л. Зухбы. В книге собраны наиболее популярные в народе героико-исторические сказания. Все тексты снабжены подробными комментариями.

В 1995 году был опубликован сборник «Абхазский фольклор: Записи Артура Аншбы» (составление, автор предисловия, комментариев и указателей З.Д. Джапуа), в который вошли 29 героико-исторических песен и сказаний.

Сборник «Абхазский фольклор» (составл, предисл., коммент. первого абхазского профессионального фольклориста Ш.Х. Салакая) вышел в 2003 году. В книге представлено немало произведений абхазского фольклора из полевых записей самого составителя. Значительное внимание уделено героико-историческому эпосу.

Первое монографическое исследование героико-исторического эпоса абхазов принадлежит Ш.Х. Салакая («Абхазский народный героический эпос». Тбилиси, 1966). «Одно из главных достоинств этой первой в абхазском эпосоведении монографии – исторический, точнее историко-типологический подход к эпическому наследию абхазов. Ученый убедительно выдвигает концепцию трех типологически последовательных этапов развития абхазского эпоса: архаического, классического и собственно исторического» (Джапуа 2008: 9).

Согласно предложенной Ш.Х. Салакая классификации, весь репертуар героико-исторического эпоса абхазов делится на три основные тематические группы: 1) песни и сказания о борьбе с иноземными захватчиками 2) песни и сказания за социальную справедливость 3) махаджирский фольклор.

Первая группа в свою очередь подразделяется на два цикла: 1) сказания, повествующие о продолжительных военных действиях; 2) эпические песни и рассказы о внезапных опустошительных набегах соседних племен на Абхазию (Салакая 2008: 141).

Особое место среди работ, посвященных данной тематике занимает вышедшая в 1982 году монография А.А. Аншбы «Абхазский фольклор и действительность» (Тбилиси, 1982).

Кунгаа Маргарита Базыр-ооловна,
Тыва

Тувинское героическое сказание “Бора-Шокар аъттыг Боралдай”

Героическое сказание «Бора-Шокар аъттыг Боралдай» (Боралдай, имеющий коня Бора-Шокар), зафиксированное от Монгуша Хургул-оола Сазыг-Хунаевича (1908-1983), ученика-последователя знаменитого сют-хольского сказителя Ооржака Манная Намзыраевича (1892-1968) и напечатанное в 1983 г. отдельной книгой с объёмом в 300 страниц, не вписывается в схему о трех тематических группах произведений. «... героическое сказание «Бора-Шокар аъттыг Боралдай» отличается по своему объёму. Впервые в тувинском фольклоре встречается сказание, объём которого достигает почти 20-и печатных листов...».

В сказании повествуется о семи сыновьях Боралдая, каждый из которых обладает каким-то особым умением, талантом. События напоминают сказочные сюжеты о братьях-искусниках, встречающиеся у разных народов. Сюжеты очень древние, восходят к мифологии, но со временем приобрели свои локальные, национальные, особенности. В тувинских народных сказках братьев-умельцев может быть семь, девять или шесть. Каждый их этих чисел является космической константой, олицетворением основных параметров мироздания: семь символизирует тайну, объединяет целостность с идеальностью, второй представляет собой образ завершённого цикла, замкнутости, третий – равновесие, гармонию, совершенство.

В сказании «Бора-Шокар аъттыг Боралдай» события развёртываются в соответствии с канонами героико-эпического повествования: образуется шесть сюжетных линий, которые развиваются друг за другом. По завершении этих шести сюжетных линий, связанных с братьями, в структуре сказания начинается ещё один круг сюжета. Это героические подвиги Бора-Тюрю-Маадыра, сына самого младшего из братьев.

Таким образом, сказание «Бора-Шокар аъттыг Боралдай» состоит из семи самостоятельных сюжетно-композиционных кругов, которые объединены образом Караты-Хаана и отца братьев – Боралдая, которого младший сын – самый искусный из братьев, возвращает из мира Эрлика. В целом же в сказании получили широкое освещение и такие темы архаической эпики, как героическое сватовство, борьба с мифическими чудовищами, и темы, приобретённые жанром героического эпоса по ходу дальнейшего развития и совершенствования.

Сказание «Бора-Шокар аъттыг Боралдай» обнаруживает два сюжетно-повествовательных типа: «один герой» и «отец-сын». Однако подобное дробление нарушает целостность произведения, и мы склонны считать данное произведение особенным, выделяющимся в общем ряду тувинских героических сказаний, а может, и всего тюрко-монгольского эпоса. В целом, сказание «Бора-Шокар аъттыг Боралдай» по богатству и глубине содержания сопоставимо с такими величайшими, всемирно известными эпическими памятниками, как «Гэсэр», «Джангар», «Манас». Кууларом Д.С. отмечено: «В данном сказании, как в киргизском «Манасе», в нартском эпосе кавказских народов, в арабской «Тысяча и одна ночь», встречаются много разных мифов, сказок, легенд, широко освещена жизнь народа, его традиции и обычаи, религиозные и другие воззрения». По мнению Донгак А.С., сказание «Бора-Шокар аъттыг Боралдай» в определенной степени сравнимо даже древнеиндийскими «Махабхарата» и «Рамаяна».

Таким образом, тувинское героическое сказание «Бора-Шокар аъттыг Боралдай» – особенный, в некотором роде уникальный памятник устного народного творчества, выделяющееся не только своим объемом и сюжетно-композиционным построением, но и богатым и глубоким содержанием, в том числе и в плане культурных универсалий или констант, «эпической обрядности» (Решетникова А.П.), и особой образностью языка.

Юлдыбаева Гульнар Вилдановна,
Башкортостан

История собирания, издания и исследования башкирского эпоса “Заятуляк и Хыухылу”

Эпос «Заятуляк и Хыухылу» отличается мифо-романической спецификой отображения мира, глубиной идейно-художественного содержания, философией, богатством языка и изобразительно-выразительных средств. Сюжет эпоса сохранил архаичные мотивы, многие из вариантов эпоса записаны и опубликованы, до сих пор бытуют в живом исполнении.

Сюжетно-композиционный строй эпоса «Заятуляк и Хыухылу» делится на условные три части. В первой части рассказывается «биография» героя, во второй – его приключения в подводном мире, а в третьей – о возвращении батыра с чудесной суженой на поверхность земли. События в эпосе разворачиваются в сказочно-романтическом плане.

Эпос впервые был записан В.И. Далем и издан в 1843 году. В 1858 году Л. Суходольский опубликовал вариант эпоса. В 1875 году Р.Г. Игнатьев издает вариант эпоса под названием «Сказка о Сары Сагиге, сыне Абдрахманове».

В 1901 году венгерский тюрколог В. Проле записал вариант данного эпоса и опубликовал в Будапеште на немецком и венгерском языках под названием «Вариант известной башкирской сказки».

В 1902 году вариант эпоса опубликован С. Султановым под названием «Зоя-Туляк и Су-Сулу». Записанный текст эпоса претерпел литературную обработку и переведен на русский, а оригинал произведения в башкирском изложении не сохранился.

В 1909 году башкирский писатель М. Гафури записал эпос «Заятуляк и Хыухылу», а в 1910 году издал его на татарском языке отдельной книгой.

С середины XX в. многие варианты эпоса были записаны как на территории Республики Башкортостан, так и в соседней Оренбургской области. На сегодняшний день зафиксировано около сорока вариантов.

Варианты эпоса отличаются полнотой разработки сюжета, традиционной системой образов и устойчивостью поэтики. В одних вариантах сохраняются, а в других отсутствуют те или иные эпизоды, появляются новые эпизоды, присутствуют или отсутствуют отдельные персонажи, и т. д.

Фрагменты башкирского народного эпоса «Заятуляк и Хыухылу» исполняются в стиле хамак-кюй. Мелодия эпоса записано в 1894 году С.Г. Рыбаковым, в 1945 году – Х.Ф. Ахметовым, в 1960 году – Н.Д. Шункаровым, в 1989 году – Ф.А. Надршиной.

На башкирском языке эпос в первый раз был издан в журнале «Октябрь» в 1938 году, а в 1954 году далевский вариант эпоса с дополнениями опубликован в трехтомном издании «Башкирское народное творчество».

В 1972 году, записанный М.М. Сагитовым в 1964 г., вариант эпоса увидел свет в книге «Башкирское народное творчество». Данный вариант, более полный и подробный по своему содержанию, на сегодняшний день считается основным.

Вариант Б. Валиуллина вошел в академическое издание Института мировой литературы им. А.М. Горького АН СССР в серии «Эпосы народов СССР» на языке оригинала и в научном переводе на русский язык и был опубликован в 1977 году. В 1987 году этот же вариант повторно увидел свет в своде «Башкирское народное творчество» на русском, в 1998 г. – на башкирском языках. В 2010 году текст эпоса был издан на трех языках: башкирском, русском и английском.

В 1999 году по мотивам эпоса «Заятуляк и Хыухылу» на сцене Башкирского государственного академического театра драмы им. М. Гафури был поставлен спектакль «Тайна волшебного озера». Сюжет эпоса художественно использован в романах русских и башкирских писателей. Эпос исполняют на международных фестивалях, конкурсах, на массовых национальных празднествах, йыйынах, сельских торжествах.

Таким образом, башкирский народный эпос «Заятулак и Хыухылу» до сих пор хранится в народной памяти, исполнительской практике и является бесценным отражением духовной картины мира башкирского народа.

Хаджимба Саида Олеговна,
Абхазия

Описание религиозных верований в абхазском нартском эпосе

Официальные религии, которые внедрялись в Абхазии в результате исторических событий, наряду с язычеством, накладывали свой след на традиционную языческую культуру этноса. Религиозное мировосприятие прослеживается и в текстах древнего памятника устного творчества абхазов – нартского эпоса. Это проявляется как в обрядовых обращениях эпических персонажей к Богу, так и в лексике самих сказителей. Следует сказать, что в сказаниях в разной степени обнаруживаются элементы и языческих, и христианских, и мусульманских воззрений.

Влияние на формирование абхазских сказаний о нартах оказало наиболее естественное и распространенное у абхазов до сих пор язычество. Информанты связывают с героическими нартами появление святилищ «Дыдрыпш» и «Лдзаа», славящихся своей справедливостью и суровостью наказания. Согласно текстам, эти места являлись стоянками нартов. Например, святилище «Дыдрыпш» было стоянкой Нарта Дыда.

Нарты были одарены магической силой и знанием самим Богом (особенно мать нартов Сатаней Гуаца и ее младший сын Сасрыкуа). Они могли влиять на события и придавать им желаемый исход, хотя при этом герои-нарты иногда обращались и к Всевышнему с мольбой. Наиболее емко это описывается в молениях Богу Сатаней Гуаца.

Следует обратить внимание на то, что и христианство сыграло свою роль в формировании сюжетов эпоса. К примеру, имеются тексты, в которых нарты представляются потомками Ананы и Адама (христианские Ева и Адам). В этом сюжете повествуется о разноязычии детей Ананы и Адама (христианское строительство Вавилонской башни).

Имеет смысл предположить, что появление мусульманских элементов обусловлено не только столетиями господства Османской Турции на территории современной Абхазии, но и частично влиянием других версий эпоса.

Особого внимания в этом вопросе требуют нартские сказания, записанные у представителей абхазской диаспоры в Турецкой Республике, в которых следы мусульманского мировоззрения весьма заметны.

Нельзя сказать, что религиозные черты меняют структуру эпоса, однако их влияние на эпический текст (особенно на более поздние записи) неоспоримо. Такое разнообразие сказаний служит свидетельством богатого исторического пути абхазского народа, образно изложившего его в своей устной эпической традиции.

Башарина Зоя Константиновна,
Башарин Карл Георгиевич,
Саха (Якутия)

Профессор Г. П. Башарин о значении олонхо в патриотическом и духовно-нравственном воспитании народов Якутии

В годы ВОВ 1941-1945 гг. молодой ученый Г.П. Башарин первым написал ряд статей о значении олонхо в патриотическом и духовно-нравственном воспитании народа на якутском и русском языках. Часть из них была опубликована в газетах «Кыым» и «Социалистическая Якутия». В марте 2015 г. в национальном архиве в личном фонде профессора, д.и.н. Г.П. Башарина мы обнаружили 3 рукописных статьи, написанные в 70-80 гг 20 столетия, неопубликованные в печати.

В данном сообщении ставится цель – раскрыть содержание рукописи Г.П.Башарина «Олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» в годы Великой Отечественной войны». В начале статьи Г.П. Башарин дает историю инсценировки отрывков двух олонхо в г.Якутске в 1906-1908 гг. Через двадцать лет после этого, т.е. зимой 1927-1928 годов в Якутском национальном клубе и в сезоне 1936-37 года в Якутском театре ставились сценки из олонхо Ойунского «Туйаарыма Куо». Зимой 1939-40 года в том же театре ставилось олонхо «Нюргун Боотур Стремительный». В последующие два сезона это олонхо не включалось в репертуар театра.

Осенью 1942 г. на расширенном совещании творческих работников республики было решено использовать героический эпос «Нюргун Боотур Стремительный» в патриотическом, духовно-нравственном воспитании народа, в деле защиты Родины, Победы над гитлеровским фашизмом. Было решено включить олонхо в репертуар театра.

К осени 1942 г., благодаря усилиям и таланту Д.К.Сивцева, была подготовлена добротная драматическая либретто олонхо «Нюргун Боотур Стремительный». В 1940 г. композитор М.Н. Жирков закончил первый вариант музыки драмы. К осени 1942 г. была готова партитура. В результате проделанной работы была создана первая в Якутии музыкальная драма «Нюргун Боотур Стремительный» на основе творческого освоения героического эпоса.

В условиях ВОВ постановка музыкальной драмы «Нюргун Боотур Стремительный» на сцене Якутского государственного театра имела огромный успех. Спектакли проходили с аншлагом. Не хватало билетов. Уже в марте 1943 г. в театре торжественно отмечался сотый спектакль. Это был первый случай во всей истории сценического искусства республики, когда одна и та же драма за короткое время ставилась сто раз.

Спектакли и радиопередачи музыкальной драмы по либретто героического эпоса олонхо оказали глубокое положительное психологическое влияние на тружеников якутского тыла Великой Отечественной войны, воспитывали их в ненависти к немецко-фашистским супостатам, в любви и преданности Советской Родине, вдохновляли их на самоотверженный труд, вооружали их животворным оптимизмом. Они участвовали в боевой подготовке призывников Советской Армии к сражениям с темными силами фашизма, вдохновляли фронтовиков на героические подвиги во имя защиты отечества, разгрома заклятого врага.

Султангареева Розалия Асфандияровна,
Башкортостан

Мифологические традиции в башкирском эпосе «Идукай и Мурадым»

Эпос «Идукай и Мурадым», общий для устно-поэтического творчества башкир, казахов, татар, ногайцев, узбеков, каракалпаков, туркмен, повествует о реальном герое и исторических событиях конца XIV – начала XV в., когда эти народы противостояли натискам Золотой Орды. Это обусловило многообразие вариантов и версий, идейно-тематическую, сюжетно-образную, ментальную специфику произведения, его выраженную этническую символику, вобравшую идеалы народной независимости, борьбы за свободу, защиту родных земель. При всех сходствах отмечаются различные модели отображения ситуаций, характеристик персонажей и решений конфликтов, обусловленные своеобразием и спецификой мировидения, национальных поэтико-словесных традиций. Таковое обстоятельство особенно примечательно, когда и центральный герой эпоса является общим. Идукай (башк. Изеүкәй) («Идегей», «Идеге бей», «Идику», «Едиге») – историческая личность, отважный предводитель войск башкирских родов, защитивший народ Урала от ига ханов, а в 1391 году вместе с Тимур Амиром (Хромой Тимур) «разгромивший Туктамышша и ставший после этого сам ханом». В исследовании эпического фольклорного произведения важно учесть не документальность фиксации событий, а доминирующий принцип символично-образного стиля отображения действительности, который подчиняется художественным традициям памяти того или иного этноса. Впоследствии это определяет исключительность мифопоэтики, художественно-словесных обобщений, специфику и жанровые знаки эпического произведения. Как отмечают исследователи, «для понимания эпического Идегея не обязательно знать все деяния исторического Идегея. Из этого вытекает, что дастан как художественное произведение, не может претендовать на полное отображение исторических событий».

Башкирский историко-фольклорный эпос «Идукай и Мурадым», повествующий о противостоянии народа против хана Туктамышша, представляет сложный сплав древних мифологических, религиозных воззрений, архаичных обрядовых реалий, органично входящих в сюжет, композицию повествования и тем самым отражающих специфику мировидения, сказительского сознания и философии народа.

Мифологические традиции пронизывают весь исторический эпос таким образом, что усиливают идейный, драматический замыслы и художественно-эмоциональную силу произведения.

Мотив чудесного рождения, общепринятый в эпических традициях, присутствует в целях создания исключительности героя и особой предназначенности народного избранника. В варианте, записанном И.В. Салтыковым, Идукай рождается от брака Тукляс баба и водяной девы.

Идеи приобретения нового статуса значимым лицом и становления избранником Батыром народа имеет место в мифологическом эпосе «Урал-батыр», но не фиксируются в специальных действиях или участии Урал-батыра в ритуалах посвящения. Статус Батыра (демиурга, пророка) утверждается его деяниями и утверждением принципов Добра: Урал-батыр освобождает людей от рабства, искореняет варварские обычаи человеческих жертвоприношений, побеждает огромного мифического быка (борьба, символизирующая эпохальное событие приручения животного в хозяйстве) и далее драконов. Победой Урала мотивируется становление годности мяса быка для религиозных жертвоприношений: «Копыта станут парными, не только сам, но и потомки твои людям будут служить». В мифологическом сюжете совмещены этиологические мотивы с историческими, бытовыми реалиями: быки и до борьбы с Уралом были парнокопытными. Знаковый эпизод победы Урала, согласно его роли демиурга, утверждает эпохальное событие приручения дикого быка для хозяйства и религиозных приношений.

В историческом эпосе же сюжет посвящения Идукай в статус батыра ритуализирован и связан с древнейшими культовыми верованиями, мифами о пещере как священном инициальном месте и лоне выхода первочеловека из пещеры (международный мотив). В пещере Идукай читает священную книгу, где написано предначертанное ему судьбой; старику-хранителю грота чудесным образом (с помощью конского волоса) возвращается дар речи; сорока – представитель хтонического мира, указывает Идукаю священную могилу Урал-батыра; возле могилы происходит ритуал посвящения Идукай надевает шлем, берет доспехи героя; приобретает священный меч Урал-батыра. Событийный ряд построен информативно: в эпосе проводится идея преемственности и предназначенности, изначальной посвященности жизни, деяний героя во имя защиты народа и справедливости. Таким образом, реальные исторические задачи и события повествуются в рамках мифологических традиций, проецируя особенности башкирского эпосотворчества XIV-XV вв. Мифологические традиции вмещают в себе глубоко знаковые информации, символические, ментальные коды, в которых так или иначе проявляется принадлежность произведения к определенной этнической культуре. В этом отношении мировоззренческий (мифологический) компонент, географические, исторические привязки, архаические ментефакты, участвующие в создании «Идукай и Мурадым», проецируют свидетельства об исконно башкирской версии эпоса.

***Пространственно-временные представления
в героическом эпосе-олонхо***

С глубокой древности определились две основные концепции пространства и времени, которые в истории философии получили названия субстанциональной и реляционной концепции пространства и времени. Согласно субстанциональной концепции пространство и время существуют сами по себе, как самостоятельные сущности, субстанции наряду с вещами материального мира, как особые вместилища этих вещей, событий, явлений окружающего нас мира. Данная концепция пространства и времени обычно связывается с именем Демокрита (460-370 гг. до н.э.) и его последователей, атомистов. Реляционная концепция рассматривает пространство и время не как самостоятельные субстанции, а как философские категории, обозначающие очень важные и существенные характеристики, свойства и отношения событий, явлений материального мира, как особую систему связей и отношений сосуществования, взаиморасположения или следования событий друг за другом, ритм, скорость, длительность существования вещей или их протяженность. Вторая, реляционная концепция пространства и времени обычно связывается с именем Аристотеля (384-322 гг. до н.э.) и его последователей. Эти две концепции пространства и времени имеют своих последователей и по настоящее время.

В текстах олонхо мы обнаруживаем проявление обеих подходов с некоторым преобладанием реляционной концепции пространства и времени. Субстанциональная концепция пространства и времени явно обнаруживается в мировоззренческих представлениях олонхо о Верхнем, Среднем и Нижнем мирах, в пятичастной горизонтальной структуре Среднего мира (Восток-Запад, Север-Юг, Центр), в понятиях «Дьябын», «Рок», «Судьба» и некоторых других.

Однако значительное количество пространственно-временных образов и представлений в олонхо показывают проявление реляционной концепции пространства и времени. Так, например, пространственно-временные промежутки, расстояния, единицы длины и времени, размеры жилища богатыря, высота скал и т.д. описываются, объясняются с точки зрения реляционной концепции. Здесь пространство и время выступают как характеристики, свойства, отношения самих материальных вещей. Приведем несколько примеров. Так, например, понятие «миг» определяется в якутском олонхо через образ: «скорее, чем, взглянув – моргнуть успеешь, быстрее, чем, вымолвив, вдохнешь, чтоб молвить снова». «Один час» определяется как «время, пока сварится мясо с холода». Расстояние «30 км.» определяется как «кюннюк», т.е. как расстояние, которое пеший человек может пройти в течение дневного времени суток. Высота горы в олонхо определяется через часто встречающийся образ: «В небо рвется прямо трехгранная серебряная гора. Думаешь, как высока? Скол быстрокрылый трижды снесет яйца, прежде, чем достигнет вершины горы, семь раз оценившись мог бы добраться до верха матерый янский волк» (Д.М. Говоров. Непобедимый Мюльджю Бёгё. Часть 1. – Якутск, 2003. – С.135-136).

Во-вторых, самые обычные единицы длины и времени в устах сказителя могут выразить не только протяженность и длительность существования вещей и событий. А могут обрести такой неожиданный смысл и значение, что при помощи этих понятий можно выразить красоту и безобразие, силу и мощь, страх и тревогу, удаль и отчаяние, иронию и смех, делать глубокие философские обобщения и определения. Так, например, безобразный образ богатыря Нижнего мира можно выразить через старинную якутскую единицу длины «илии» (палец). Понятие истины можно определить через единицу длины «тысы кыл» (тонкий волосок).

В третьих, в текстах олонхо можно обнаружить не только количественные характеристики пространственно-временных отношений, но и качественные характеристики пространственно-временных связей и отношений. Так, например, все основные жизнеутверждающие начала в олонхо находятся на Восточной стороне Среднего мира. Здесь находится небесный проход, который соединяет Средний мир с божествами Айыы Верхнего мира. Здесь находятся горы, где родились и не жили Солнце и Луна. Здесь живут первопредки айыы-аймага. На Восточной стороне Среднего мира теплые моря, плодородные долины, богатые рыбой и дичью озера и леса. Западная сторона Среднего мира олицетворяет закат и угасание и описывается соответствующими красками и образами.

Таковы основные пространственно-временные образы и представления в якутском олонхо.

Экотектура эпоса

Творческая идея Леонида Фламенко об экотектуре представляется плодотворным основанием для изучения в эпосе отношения коренных народов к среде обитания и её строительного освоения. Экотектура является внешним устройством ойкумены. Л. Фламенко пишет, что в XX веке многим теоретикам и исследователям стала очевидна недостаточность традиционной архитектурной теории по отношению к растущей и множасьейся экоархитектурной реальности. Из поля зрения теоретиков-традиционалистов выпадает богатейший мир сакральной архитектуры как универсального явления жизни и деятельности человечества.

Гипотетические границы ойкумены совпадают с гипотетическими границами экотектуры как внешнего устройства «ойкоса-экоса», то есть дома или обиталища человека. Экотектура включает в себе внешнее устройство ойкумены и субъективное, деятельностное или созерцательное к ней отношение. Каждый народ

выработал в течение своей эволюции на исконной среде обитания своеобразные ментальные и экотектурные основы жизнеустройства.

Олонхо свидетельствует, что народ саха имеет целостную мировоззренческую основу обустройства в условиях вечной мерзлоты, принципы её реального воплощения в строительстве объектов жизнеобеспечения: жилищ, помещений для скота, хозяйственных построек, ритуальных объектов. Мировоззренческой основой якутской экотектуры является экософия. Экософия – мировоззрение экологической гармонии, или экологического равновесия и выражается в двух предельных нормах – самореализации человека и биосферного равенства. В сущности, эпос повествует о путях достижения этого равновесия благодаря целенаправленным усилиям человека. Экософия предполагает взаимосопряженность всего сущего через признание Творящего Духа Красоты (Тыын), коэволюцию человека с окружающей средой, с вмещающим ландшафтом, признаёт многосубъектность мира, где человек не является центральным ядром мироздания.

Связь человека со средой обитания выражается в формуле: *кйи сири иччишир* и одухотворяется посредством признания Красоты как ведущей ценности: природы, Земли, отношений с людьми, характеристики человека, душевных устремлений, творчества. Способами общения с красотой Земли владеют особо одаренные люди, обладающие высокой экологической этикой на уровне ментальности Земли. Все эти представления исходят из умения почитать красоту природы Земли и красоту бытия на ней.

Изучение архаической модели архитектуры древних предков саха – тюрков, хуннов, скифов обнаруживает единый прообраз города, храма, дома - человеческого жилища. Дальнейшая эволюция жилища пошла по двум направлениям – мобильного (сухопутного и водного) и строения, превратившегося в недвижимость. Мобильные жилища кочевников становятся востребованной формой современной жизни, превращаясь в разборные конструкции и мобильные поселения. Древние тюркские предки саха, живущие в Алтае, на Минусинской долине, близ Байкала строили городища, превосходящие по возрасту европейские города. У тюркских народов имеются слова, обозначающие понятие «город». Так, у алтайцев, город называется *тура*. Творческое отношение к конструированию мира у народов Сибири проявляется в феномене странствующего селения, свойственного культуре кочевничества. Пространственные миграции по огромным территориям Евразии, Сибири, Якутии, Арктики кочевых скотоводов, коневодов, оленеводов оставили после себя не архитектурные объекты, а свидетельства сакрального восприятия пространства – курганы, обо, могильники, сакральные камни, петроглифы, дороги, мифы, эпосы, песни, легенды и топонимику. Ландшафтная природно-культурная история этих народов ещё не исследована с использованием феномена странствующего селения как поселенческой культуры кочевых народов, их духовного и хозяйственного освоения месторазвития.

Экотектура народа саха формируется на принципе энергоинформационного резонанса человека со средой обитания, Космосом и Вещим Разумом (Универсум). Обычно ландшафтные особенности среды обитания человека - вечнозеленая гористая местность. Однако, у северных саха было записано олонхо “Көй салгын тыал аһылыктаах, турулуур тууттаах, харылыыр хаалыктаах, кыһыннары-сайыннары ирбэт курсуйа турар хаар балабан дьылээх Мас Батыйа бухатыыр”, в котором главный герой живет в вечно мёрзлом доме из снега, питается густым воздухом ветра, ходит на лыжах и имеет деревянный меч. Здесь дан образ аборигена северного ландшафта на вечной мерзлоте. Среда обитания описывается как имеющая “булуус түгэхтээх” – вечную мерзлоту. Северный колорит экотектуры проявляется во многих сюжетах олонхо. В художественной форме описывается влияние на человека-саха различных природных сред: покровительство верхнего солнечного мира, экологическая катастрофа подземного мира и водной стихии, высокие горы и болотистые ландшафты как место обитания злых духов. Срединный мир человек обустроивает привольно, предпринимая меры по защите от злых духов и ненастий: изгородь из острых кольев, усадьба в длину 10 км, дом с девятью окнами с южной стороны, с тремя слоями потолка, с девятью слоями пола, с крепкой, тяжелой дверью. Дом оснащен золотой утварью и мебелью, хотя главный герой имеет деревянный меч. Выбор дерева здесь не случаен. Железо представляется северным саха как тело злых существ, их орудие, утварь и скотина. Для людей срединного мира дерево олицетворяет мирную жизнь, лиственница – покровительница жизни людей Айыы аймага.

Ойкумена героя эпоса представляет собой восьмигранный круг, жизнь на которой защищается человеком. Когда наступает смертный час, герой взывает о помощи небесные силы, мотивируя тем, что с его кончиной наступит конец жизни на Земле. Осознание планетарной ответственности свойственно ноосферному сознанию жителей Севера. В данном олонхо интересна трансформация жилища главного героя. Он, будучи одиноким, не имея хозяйства, соорудил жилище из снега, а став отцом семейства, построил для молодых просторный дом из лиственницы с огромной огороженной усадьбой, развёл табун лошадей, собрал родовое сообщество, устроил праздничное действо по случаю бракосочетания сына и вселения молодой семьи в новый дом.

Исследование экотектуры в эпосе открывает простор для идей и их воплощения в современной архитектуре, реализации проекта “Земля Олонхо”. Одним из современных удачных примеров экотектуры является обрядовый комплекс “Олонхо ыһыаҕа” на местности Орто Дойду Хангласского улуса Якутии, построенный по замыслу А.С.Борисова.

Мы предлагаем: создать ритуальную архитектуру почитания местности в соответствии с этносемиотическими символами экотектуры; признать приоритет экотектуры в строительстве сооружений

календарного праздничного цикла народа саха; воссоздать эконософские ценности народа саха в организации рекреационной деятельности.

Ларионова Анна Семеновна,
Саха (Якутия)

Центральная (приленская) стилистика эпического пения якутов

Об определенной специфике пения народа саха в каждом улусе Якутии отмечалось исследователями с самого начала изучения якутских народных песен. Так, региональные особенности метроритмической структуры песен дэгэрэн ырыа Олекминского улуса впервые отметил В.М.Беляев в своей статье «Якутские народные песни», вышедшей в журнале «Советская музыка» в 1937 г. [1]. Фольклорные записи М.Н.Жиркова отражают существование региональных песенных традиций. Им выделяются песни вилюйского и приленского районов. Приленский район представлен записями усть-алданских и амгинских осуохаев. Позже Э.Е.Алексеев вилюйское пение обозначает термином этэн ыллыыр (поет, четко выговаривая), а приленское – тардан ыллыыр (поет с распевами). Ю.И.Шейкин выделяет 3 локальных стиля: лено-алдано-вилюйский (ЛАВ), яно-индигиро-колымский (ЯИК), оленеко-анабаро-хатангский (ОАХ). Он рассматривает региональные стили, укрупняя диалектные образования по территориальному признаку, обозначая территории, расположенные по крупным рекам Якутии. Эти региональные особенности исполнения находят отражение и в олонхо, где песни играют основополагающую роль в сказаниях якутов.

Наиболее изученными являются центральный (приленский), вилюйский исполнительские традиции в олонхо, которые представляют обширные регионы. В то же время традиции исполнения песен в центральном (приленском) стиле пения имеют различия в зависимости от улуса. Так стилистика исполнения олонхо Хангаласского и Горного улусов иногда разительно отличаются от пения в Амгинском и Намском улусах. Из песен центральной (приленской) региональной стилистики исполнения, именуемых тардан ыллыыр (поет с распевами), то из них наиболее изучены традиции пения Амгинского и Намского улусов. Певческие традиции других улусов данного региона изучены в меньшей степени.

Напевы центральной (приленской) традиции пения стали той основой, на которой формировались остальные региональные стили пения и процесс проникновения якутской традиционной песенности происходил постепенно, перемещаясь из центральных регионов Якутии на ее периферию. Термин тардан ыллыыр ('петь растягивая') характеризует особенности исполнения певцов данного региона, в которых преобладают разнообразные распевы практически каждого слога с обилием мелизматики и разнообразием мелодикоинтонационного и ритмического контуров.

Амгинские улусные традиции пения. Ярким представителем амгинской исполнительской традиции является У.Г.Нохсоров (1907-1951 гг.). Амгинскую стилистику эпического пения отличает разнообразие распевов как в ритмическом, так и в мелодико-интонационном отношениях.

Таттинская стилистика пения якутов. Из таттинских олонхосутов можно выделить творчество И.Н.Винокурова-Табахырова. Он обладал хорошими голосовыми данными, отличался от других сказителей своего времени мастерским исполнением описательной части олонхо в вербальной составляющей.

Намская исполнительская традиция. Яркий представитель эпических традиций народа саха П.П.Ядрихинский-Бэдьээлэ (1901-1979) из Намского улуса сказывал олонхо и пел напевы героев эпоса. Мелодика напевов в исполнении П.П.Ядрихинского характеризуется преимущественно секундово-терцовыми оборотами в стиле дьэирэтии ырыа. Разнообразием отличается ритмика распевов. Основой напевов стиля дьэирэтии ырыа являются гортанные призвуки – кылысахи, которые у П.П.Ядрихинского бывают разнообразных видов и типов. Одним из основных выразительных средств в напевах стиля дьэирэтии ырыа обладают распевы, которые в намской стилистике разнообразны в метроритмическом и звуковысотном разнообразии.

Хангаласский стиль пения якутов. Данный стиль находит отражение у Е.И.Кардашевского. В песнях данного улуса отсутствуют пространные распевы. Самым протяженным у них является распев слога четырьмя музыкальными звуками. При опоре на «раскывающийся лад» в хангаласских напевах наблюдается мобильный тип звукоряда, в котором изменению подвергается верхний опорный тон. В кылысахах фальцетные призвуки, появляются в виде подчеркивания нижнего опорного тона. Призвук кылысаха, звучит на октаву выше основного тона. У Е.И.Кардашевского преобладают разнообразные распевы, при доминировании кратких распевов с триолями или двумя восьмыми на одном звуковысотном уровне.

Горный стиль пения якутов. Горный стиль якутского пения представлен в творчестве олонхосута Н.М.Тарасова (годы жизни: 1928–2001). Начальная попевка мелопериода у него несколько выделена от основного контура мелодии и основана на терцово-квартовых интонациях. Каденционный участок каждой строки у него часто представляет собой многократное повторение нижнего опорного тона в виде вокализованного распева. У него терцово-секундовые и квартовые обороты составляют основу большинства песен олонхо. Относительно метроритмики можно констатировать достаточную свободу ее в напевах дьэирэтии ырыа и четкость, строгую предустановленность в напевах дэгэрэн ырыа.

Таким образом, помимо крупных региональных стилистик исполнения напевов олонхо, существуют улусные, и, возможно наследные исполнительские традиции в эпическом пении, отличающиеся друг от друга. И в этом отношении, в перспективе требуется изучать также наследные стилистики исполнения якутского героического эпоса олонхо.

Избекова Евдокия Игнатъевна,
Саха (Якутия)

Сакральные числа в изображении эпической коновязи (сэргэ)

Культивирование коня способствовало формированию у якутов различных обрядов, обычаев, традиций, связанных с сакральной (священной) значимостью. Все они сопровождались применением целого ряда ритуальных атрибутов, наделенных магическими признаками.

При совершении какого-либо ритуала, обряда, так называемые ритуальные или культовые предметы, объекты наделяются сложными эпитетами, в состав которых входят сакральные числа: *үс (три), сэттэ (семь), тобус (девять)*.

Культовым объектом, при описании которого в олонхо используются числительные, является коновязный столб *сэргэ*. Причём, числительные являются кодовыми знаками, указывающими на священный божественный признак.

Чехордуна Екатерина Петровна,
Саха (Якутия)

***Некоторые вопросы изучения олонхо
«Толомон Баай тойон, Номоҕон Баай хотун»***

Со второй половины XX в. резко сокращается живое бытование олонхо, в связи с этим нависла реальная угроза исчезновения героического эпоса. В 1966 г. известный музыковед Э.Е.Алексеев организовал фольклорную экспедицию в Якутскую АССР, побывав в Тыарасинский наслег Таттинского улуса. Назвав тыарасинских олонхосутов «прекрасными знатоками и исполнителями», он отметил следующее: «П.В. Аммосов и П.А. Чехордунов (правильно – Чехордун) дали принципиальное согласие на запись в 1967 г. небольших полных олонхо (по 5-6 часов звучания каждое). Такая запись дала бы неоценимый материал для исследователей».

Э.Е. Алексеевым от олонхосута Чехордуна Петра Афанасьевича были записаны отрывки из олонхо «Толомон Баай тойон, Номоҕон Баай хотун». Информации о данном олонхо очень мало. Известно, что в 1937 г. в первом республиканском фестивале художественной самодеятельности было показано театрализованное представление олонхо «Толомон Баай» в постановке олонхосутов К.П. Константинова и С.В.Герасимова из Качикатского наслега Орджоникидзевогo района. Постановка имела большой успех. Особенно с восторгом было принятo выступление восьми лучших олонхосутов из разных районов и групповое исполнение по ролям.

В справочнике «Олонхосуты Якутии» (2013 г.) под редакцией проф. В.Н. Иванова, где внесены 1389 единиц справок, олонхо «Толомон Баай» не зафиксирован, а олонхосуты С.В.Герасимов и П.А.Чехордун внесены в раздел «Олонхосуты (репертуар не зафиксирован)».

От олонхосута П.А.Чехордуна было записано три фрагмента олонхо: песни Номоҕон Баай хотун, Симэхсин эмэхсин и богатыря абааһы Тынгырахтаах уола Лыппырдаан Хара. Примечательно, что Э.Е Алексеев параллельно с записями на магнитофонную ленту в рабочих тетрадях написал данные об олонхосутах, сделал отметки о домашней обстановке, кратком содержании услышанного фрагмента, количестве песен в данном олонхо, разнообразии напевов.

По его записям можно узнать, что олонхо “Толомон Баай тойон, Номоҕон Баай хотун”, в котором 40 песен, исполняется в два вечера. Продолжительность песен Номоҕон Баай хотун и Симэхсин эмэхсин очень длинная. Олонхосут исполнил песню Номоҕон Баай хотун, меняя мотив четыре раза, это была песня роженицы. Также была исполнена первая песня богатыря абааһы Лыппырдаан Хара после захвата дочери Толомон Баай тойон и Номоҕон Баай хотун – Үтүө дьахтар Үрүн Тулдук.

В дальнейшем предстоит большая работа по изучению олонхо «Толомон Баай тойон, Номоҕон Баай хотун».

Кулаковская Людмила Реасовна,
Саха (Якутия)

***Духовные скрепы сказителя и собирателя фольклора:
к специфике записи Р.А. Кулаковским олонхо И.М. Давыдова***

Много ярких личностей, людей уникальных способностей занималось благодарным делом собирания самобытного якутского наследия. Одним из них был писатель Р.А.Кулаковский. Будучи под пристальным вниманием НКВД, подозреваемый в национализме сын буржуазного националиста имел мужество для сбора фольклорных, исторических материалов, сумел сохранить материалы, рукописи, тесты стихотворений А.Е.Кулаковского и певца, головы Таттинского улуса И.Е.Кулаковского, зарубленного красными партизанами в декабре 1921 г.

Природный дар, любовь к старине и феноменальная память с особой силой сказались в знании родного фольклора и прежде всего героического эпоса. Записав в 1940 г. олонхо «Тойон Ньургун», Р.А. Кулаковский обессмертил имя сказителя Давыдова И.М. Время и мотив записи олонхо имеют особое значение в силу происходящих в стране репрессий, напрямую коснувшихся рода Кулаковских, к которому принадлежал и И.М. Давыдов. Известнейший в Таттинском улусе сказитель дважды участвовал и был особо отмечен в проведенных до войны республиканских конкурсах олонхосутов. Давыдова и Кулаковского связывали прочные родственные отношения. Они были воспитаны дедом И.Е. Кулаковским, известным сказителем и признанным в

народе мудрецом. Их детские годы были и временем познания жизни, учебы в «школе» народной поэзии. Семья Кулаковских жила в атмосфере легенд, преданий, песен и сказаний. Деда, отцы и дяди оставили о себе добрую память и главное - любовь к родному слову, ее красоте и мудрости.

Дальнейшее, после семейно-родовых, народных методов воспитания и наследственного фактора, развитие личностного видения, философского, эстетического восприятия действительности согласно Дильтею, происходит от познания жизни, взятой в историческом аспекте и связанной с понятием временности; смысл которой для него заключен в выражении «течение жизни». И каждый творец имеет свою идейную доминанту, связанную этим «течением жизни».

Р. Кулаковский, будучи свидетелем исполнительского мастерства и особой энергетики слова Давыдова И.М., восхищался искусством его перевоплощения, вокальными данными, глубинным владением сказителя родным языком. В рукописи олонхо состоит из 10317 строк. Относясь крайне бережно и ответственно к тексту, Р.Кулаковский, пытаясь сохранить и особенности исполнения, записал текст олонхо с учетом как вибрации голоса певца, так и гармонии гласных и аллетирации. Особо следует отметить своеобразие поэтико-стилевых константов (сюжеты, мотивы, образы, символы, поэтические формулы, формульные сочетания) олонхо «Тойон Ньургун».

**Попова Галина Семеновна,
Саха (Якутия)**

Факты из текста олонхо Н.А. Абрамова-Кынат «Ньургун Бөбө»

В статье анализируются следующие факты из олонхо "Ньургун Бөбө" Мегинского сказителя Абрамова Н.А.- Кынат (Якутск, 2011), которые можно отнести к локальным особенностям эпического текста, описанных в монографии автора статьи [Попова 2013]: описание Мирового Древа Аал Луук Мас, которое мы рассматривали ранее [Попова 2012-2013]; празднование Ысыах, где четко указывается цель Ысыаха [Абрамов 2011]; среди празднующих оказывается внук Божества-Айыы Иэйэхсит – богатырь по имени Илэ Хара Обургу, и он произносит благословение-алгыс духам-иччи водной стихии [там же]; о данном мероприятии узнают в потустороннем мире и решают отправить в Срединный мир своего богатыря Өлүү Дьүккүйэ - эти два момента в тексте являются ключевыми, недаром олонхосут отмечает эти моменты особо; на Ысыахе начинаются игрища, и юный Ньургун Бөбө побеждает всех присутствующих, причем приводится подробный «протокол» эпических состязаний, в которых точно указаны показания победителя по сравнению с рекордами прошлых времен [там же 71-73]; юный герой посылает Вызов по трем адресам - Верхнему и Нижнему мирам, Трем Небесам и Хозяину тайги самому медведю, и Ответ приходит незамедлительно; богатырь проходит тройственную подготовку – получает 1) благословение-алгыс у духа Аал Луук мас, 2) оберегание-арчы у удаганок Айыы Намыһын и 3) специальное обучение у духа водной стихии [там же]; герой олонхо спасает от абаасы всего шесть богатырей айыы и побеждает всего десять богатырей зла; в данном олонхо сказывается о конных саха, у которых имеется специальный попечитель от самого Дьөһөгөй Тойона – Сорук Боллур сылгыһыт уол. Отметим, что все типические места классического олонхо в данном тексте присутствуют [Кузьмина 2005]. Пользуясь данными примерами, путем сравнения и контент-анализа можно установить наличие или отсутствие отмеченных элементов в других текстах Мегинского сказительства.

**Протодьяконова Елена Николаевна,
Флегонтова Ульяна Михайловна,
Саха (Якутия)**

О сохранении Домов Олонхо как этнокультурных центров Республики Саха (Якутия)

Этнокультурные центры, включая в свою деятельность воспитание уважения к прошлому своего народа, изучение народных традиций и обычаев, почитание национальных ценностей, формируют этнокультурную идентичность народа. Н. Лебедева, определяя путь изучения связи между культурой и человеком в системе экология-культура-социализация-личность-поведение, приходит к следующему выводу: «Культура – это неуловимое абстрактное понятие, которое лежит в основе нашего понимания жизни. Это – сумма всех способов жизни, которые передавались от поколения к поколению в форме ритуалов, традиций, культурного наследия и моделей поведения» [1, 40], то есть созданные конкретным народом материальные и духовные ценности и традиции есть национальная культура и как пишет Ф.Ф. Харисов: «своеобразный исторический образ народа, узнаваемый, уважаемый, ценимый».

Сегодня олонхо обеспечивает систематическое приобщение к национальной культуре, к его духовно-нравственным ценностям через созданную народом социокультурную сферу, в числе которых относятся Дома Олонхо как национально-культурные центры. Миссией Домов Олонхо является возрождение и соблюдение традиций и обычаев народа саха, сохранение, защита, развитие прежних, нынешних, и будущих проявлений культуры, распространение знаний об олонхо по всей республике. Целостность и непрерывность – главные характеристики деятельности Домов Олонхо, подчеркивающие подчинение всех ее составляющих единой цели, последовательность и системность мер по ее достижению. В настоящее время на территории республики идет плановое народное строительство в местах традиционного бытования олонхо, сейчас действуют 12 Домов Олонхо.

Анализ деятельности Домов Олонхо показал, что не всегда понимаются задачи и значение своей деятельности. Имеется очень мало обобщенных работ по данной теме. Однозначных и четких понятий найти довольно трудно. Есть проблема в сфере подготовки кадров. Существует серьезный недостаток в кадрах специалистов-фольклористов и этнографов, руководителей фольклорных коллективов, методистов-организаторов по традиционной народной культуре. Все это требует пристального внимания и заботы со стороны государства.

Моделью Дома Олонхо является системный комплекс направлений образовательной и культурной деятельности, позволяющий создать единое интегрированное этнокультурное пространство, в котором наблюдается организационное и содержательное единство основных концептуальных идей, обеспечивающих развитие учреждения в целом. К примеру, Дом Олонхо Мегино-Кангаласского улуса, функционирующий с 2013 г. в экспериментальном режиме, осваивает новые инновационные формы. В Доме Олонхо сложился сплоченный коллектив специалистов высокой квалификации. В настоящее время это учреждение с положительным имиджем активно формируется в районном, республиканском культурном пространстве.

Начали внедряться в информационную деятельность Домов Олонхо новые технологии, постепенно становясь одним из ведущих направлений работы. Дома Олонхо будут координировать и организовывать всю работу по возрождению, сохранению и передаче устной традиционной и духовной культуры народа молодому поколению. Все это будет способствовать созданию благоприятных и оптимальных условий для формирования будущей интеллигенции, конкурентоспособной в обновляемом социуме.

Проблема статуса работы Домов Олонхо широко обсуждается на семинарах, заседаниях разного уровня. В феврале месяце 2015 г. состоялся круглый стол, где широко освещались задачи и текущая деятельность Домов Олонхо. Принято Положение «О деятельности Домов Олонхо». На основании точного анализа, вытекающего из детального изучения потребителя услуг и содержания самой услуги, может родиться креативное решение дальнейшего развития деятельности Домов Олонхо как этнокультурных центров республики. К сожалению, комплекс мер по сохранению нематериального культурного наследия народов Республики Саха (Якутия), являющегося неотъемлемой частью наследия народов России, до сих пор не определен. Недостаточно разработана нормативно-правовая база, способствующая регулировке взаимоотношений государственных, муниципальных и иных форм учреждений, работающих в данном направлении.

Таким образом, сохранение Домов Олонхо как этнокультурных центров имеет значение не только в духовно-ценностном формировании этноса, но и как одно из основных условий интеграции народа в мировое сообщество.

Оросина Надежда Анатольевна,
Саха (Якутия)

***Самозапись олонхо К.Г. Оросина «Нюргун Боотур Стремительный»
как «многослойная» рукопись***

Главная цель практической текстологии фольклора – аутентичность издаваемого материала – достигается всесторонней атетезой (проверкой фольклорной подлинности), выявлением скрытых перепечаток и текстов, выученных из книг, отказом от каких-либо переделок и искажений полевых записей, атрибутированием произведений определенной локальной традиции и других средств текстологической экспертизы.

В данной статье объектом исследования выступает самозапись олонхо К.Г. Оросина «Нюргун Боотур Стремительный». Текст олонхо хранится в двух тетрадах по 48 листов в ф. 202, оп. 1, д. 122 в папке под названием «Записи якутского фольклора» СПФ АРАН. Год записи составляет 1894 г., было получено Э.К. Пекарским в 1895 г., представляет самозапись дореволюционного периода. В начале первой тетради есть следующая отметка: *«Родовичу 1-го Игидейского наслега, Ботурусского улуса, Константину Григорьевичу Оросину для записывания якутских сказок и песен»*. Далее написано синим карандашом: *Получ. 21 февр. 1895 г. Э. П. 1 т., 1 ч., 1-я ск.* Со второго листа начинается текст олонхо (листы с оборотом). В первой тетради обнаружен один литерный лист 47 а. В конце второй тетради есть надпись К.Г. Оросина: *Конец. Это – лучшая из якутских сказок, сочиненная не на среднем месте (земле), а на видимом якутами-людьми блестяще-белом небе*. Состояние тетрадей удовлетворительное, листы пожелтевшие. Строки текста в каждом листе расположены по-разному. В качестве инструмента фиксатор использовал чернила. Исправления редактора были сделаны красным, синим, простым карандашами, черной чернилой. Рукопись К.Г. Оросина свидетельствует приподнятую аккуратность и непорочную работу фиксатора. К.Г. Оросин написал олонхо сплошным текстом. С такой же прозаической формой оно было опубликовано в серии «Образцы народной литературы якутов» под редакцией Э.К. Пекарского.

У дореволюционных якутов не было сложившейся письменной традиции, общепотребительного алфавита, поэтому первоначально записи велись на основе миссионерского алфавита протоиерея Д.В. Хитрова. Многие при записи смешивали алфавит Хитрова с академической транскрипцией академика О.Н. Бётлингга. Со временем перешли на бётлингговское правописание. Олонхо К.Г. Оросина «Нюргун Боотур Стремительный» было написано якутским языком, переданным русскими буквами с добавлением некоторых знаков из алфавита Д.В. Хитрова. Текстологические отметки редактор Э.К. Пекарский сделал на бётлингговском алфавите, включая определения непонятных слов. Из рукописи видно, что он проводил огромную текстологическую работу над олонхо. Также в редактировании текста было привлечено третье лицо, грамотный якут С.М. Афанасьев, с которым Э.К. Пекарский проконсультировался насчет непонятных слов.

Самозапись олонхо К.Г. Оросина представляет собой «многослойную» рукопись, где помимо собирателя-информанта, приняли участие еще редактор Э.К. Пекарский и консультант С.М. Афанасьев. Были выявлены видоизменения, допущенные при подготовке к изданию: замена диалектных слов литературной версией, перевод графических знаков алфавита Хитрова в алфавит Бётлингга, поправки грамматических ошибок в виде добавления недостающих букв, слогов, слов и удаления повторов и др. Данное явление подтверждает о том, что самозаписи дореволюционного периода тесно взаимосвязаны с историей становления якутской письменности. Таким образом, исходя из изучения «многослойной» рукописи, затронута проблема научного редактирования эпического текста в XIX веке.

Дженан Фергюсон,
США;
Сидорова Лена Алексеевна,
Саха (Якутия)

*Эпос, мифы и легенды:
репрезентация в культурном пространстве города Якутска*

Сфера распространения национально-этнических языков в культурном пространстве города включает в себя публичные сферы распространения языков и лингвистический ландшафт города. Все большее распространение имен персонажей и героев якутских легенд и эпосов в лингвистическом ландшафте, торговых марках, коммерческих проектах отражает своеобразие культуры, обогащает лингвистический ландшафт, но в некоторых случаях вызывает негативную реакцию.

Какова практика применения языков в этой сфере; насколько распространено использование имен и образов героев легенд и эпосов в разных сферах культурного пространства Якутска; каково отношение к использованию – эти вопросы стали задачами предпринятого нами в 2013-2015 гг. исследования.

Термин «лингвистический ландшафт» включает в себя следующие визуальные лингвистические элементы: «дорожные знаки, рекламные вывески, названия улиц, названия мест, коммерческие знаки, и знаки на правительственных зданиях формируют лингвистический ландшафт обозначенной территории». Исследование было проведено методами интервьюирования, наблюдения и фиксации элементов лингвистического ландшафта, проведения опроса фокус-группы молодежи.

Результаты исследования подтвердили, что в ландшафте города стали чаще встречаться лингвистические элементы на якутском языке, но среди имен и названий мест, применение эпических названий не так широко. Якутская топонимика города давно представлена районом Сайсары, по имени древней жительницы, согласно легендам, жившей на берегу одноименного озера. Именем Тыгына, тойона и властелина, якутского царя и объединителя якутских родов, названа одна из престижных гостиниц города. Кудай Бахсы, бог-прародитель искусных мастеров из древнего эпоса. Так назван магазин якутских сувениров. Имя Элэй Боотура, мифического культурного героя – название спортивного комплекса. Все эти элементы лингвистического ландшафта, появившиеся в 90-е годы в культурном пространстве города, отражают эпическую историю саха и культурное своеобразие города. Нельзя не согласиться с мнением Протасовой Е.Ю., что все «это показывает, кто жил в этой местности в прошлом, <...> воспитывает толерантность, патриотизм, любознательность».

Для исследования отношения жителей города к распространению эпических названий в культурном пространстве города: в качестве товарных знаков, в лингвистическом ландшафте были проведено дальнейшее исследование.

Проведенные интервьюирование и опрос фокус-группы показали, что большинство респондентов, считают неприемлемым использование в качестве товарных знаков для алкогольной продукции и сигарет названий, имен героев эпоса и легенд: Сайсары, Байанай. Отрицательно относятся к использованию в качестве названия пива имени мифологического героя Элэй-Боотура. Имя Туйарывы Куо, как показал опрос, приемлемо в качестве названия популярного конкурса красоты в том случае, если «конкурс проводится по-якутски», т.е. его содержание соответствует выявлению традиционных для якутов представлений о сочетании красоты и добродетельности.

Некоторые из опрашиваемых название рекламного агентства «Салгын-кут» сочли «неуважительным» по отношению к одному из основных концептов якутского религиозного Учения о душе – Салгын-кут.

Проведенное исследование позволяет сделать вывод о все большем распространении якутского языка в лингвистическом ландшафте города. Анализ содержания текстов в СМИ, в том числе городских сайтов также подтверждает то, что население не одобряет распространение отдельных якутских понятий, концептов и мифических имен в торговых марках, в особенности алкогольной продукции. Намотившийся процесс коммерциализации, использования легендарных имен, эпических названий в массовой культуре в качестве товарных знаков в некоторых случаях может привести к девальвации символических значений.

Кумыс в якутской культуре (на материале олонхо)

Материал подготовлен в рамках гранта РГНФ. Проект № 15-14-14004

Олонхо - эпос древнего происхождения, в котором описано прошлое, заложено будущее и представлено настоящее народа саха.

О кумысе впервые упомянуто в записках Исбранта Идеса: "Этот кумыс представляет собой водку из молока, которую якуты обычно употребляют в основном во время ысыахов". Обильное потребление молочных продуктов с раннего детства не могло не отразиться в положительном смысле на физическом состоянии якутов, которые в прошлом в основной своей массе были хорошо сложенным, физически крепким и чрезвычайно выносливым народом.

Влияние молочной пищи вообще, квашеного молока в частности, на развитие организма и рост человека подчеркивается также и в якутском эпосе олонхо.

В примере из сюжета олонхо "Нюргун Боотур Стремительный", воссозданного П.А.Ойунским, описывается трапеза, осуществляемая героем олонхо:

*Взял высокий чорон,
Весело поднял его
И в свою разверстую пасть,
В широкое горло свое
Опрокинул пенный кумыс.*

Кумыс всегда присутствует при приеме пищи как обязательный компонент традиционной пищи якутов в силу своих вышеупомянутых вкусовых, витаминосодержащих, здоровьесохраняющих и т.д. свойств.

В связи с культом добрых духов Верхнего мира как напиток не только людей, но и богов он также имел очень важное ритуальное значение. Следует отметить, что и кумыс, и узорный кубок-чорон являются традиционными предметами ритуального угощения не только гостей, но и становятся главными атрибутами, сопровождающими церемонию умилоствления духов и божеств.

Таким образом, состав пищи, в частности, якутский кумыс как фактор физического развития и долголетия, как могучее профилактическое средство и источник, стимулирующий физические силы человека и способствующий сохранению нормального уровня жизнеспособности всякого народа? имел и будет иметь и в будущем исключительно важное значение.

Чарина Ольга Иосифовна,
Саха (Якутия)

Особенности русского эпического фольклора на северо-востоке Якутии

Основные особенности русского эпического фольклора связаны с взаимовлиянием русского фольклора и другого, аборигенного (юкагирского, эвенского) и якутского фольклора.

Русские начали селиться в Якутии с XVII века. В устье реки Индигирки русские пришли с Европейского Севера. Фольклор русских старожилов представляет особую часть русского фольклорного наследия. В Походске переселенцы пришли в связи с основанием г. Нижнеколымска и созданием мест сбора ясака среди местного населения.

Экспедиции Института гуманитарных исследований ЯНЦ (2001, 2005, 2013 гг.) показывают, что устное народное творчество русских старожилов своеобразно, связано с характером связей русских старожилов с аборигенным населением. Фольклор русских старожилов низовьев реки Индигирки и Колымы долгое время бытовал в отрыве от материнского фольклора, не имел открытых связей с фольклором автохтонных народов. Фольклор русскоустыинцев и походчан утрачивает те старинные жанры, которыми он ранее располагал, это – былины, исторические песни.

При выявлении имен собирателей особенно важны два: В.Г.Богораза и Д.И.Меликова. Оба записывали фольклор на Колыме в рамках Сибиряковской экспедиции. Меликов – в 1893 г. [Меликов, 1893]. В.Г.Богораз, как пишет Ю.И.Смирнов: едва попав на Колыму, «в 1895-1896 гг. объехал почти все поселения, где, между прочим, занимался собиранием фольклора и лексики колымчан» [Русская эпическая поэзия, 1991].

Большую часть репертуара индигирцев в середине XX в. записали Н.А.Габышев и Н.М.Алексеев, а Ю.И.Смирнов насчитал всего 121 запись 37 эпических сюжетов [Русская эпическая поэзия, 1991]. В сборнике «Фольклор Русского Устья» приведено 648 произведений фольклора, из них былин – 25, исторических песен – 23, балладных песен – 23 [Фольклор Русского Устья, 1986]. В фольклоре нижнеколымчан – 21 произведение фольклора в 27 записях [Русская эпическая поэзия, 1991].

Богоразом записано более 150-и произведений фольклора разных жанров: 19 былин, балладных и исторических песен [Богораз, 1901].

Особенности бытования былины на северо-востоке Якутии мы рассматриваем на примере былины о Добрыне и змее. Былина «Добрыня Никитич» зафиксирована Колыме и Индигирке, приводятся варианты в сборнике «Русская эпическая поэзия Сибири и Дальнего Востока» [Русская эпическая поэзия, 1991]. Причем на Колыме В. Г. Богораз зафиксировал только одну версию и от М. Соковикова и М.Кривогорницына, создав контаминацию, которая имеет большее количество стихов – 70. Д.И.Меликов записал от неизвестного лица, в этом варианте – 36 стихов, в нем нет мотивов, связанных с темой борьбы со Змеем, мести Добрыни его

предателям-слугам. В варианте Богораза Змеиница — женского рода. В меликовском варианте Змей — мужского рода, отсутствует концовка [Меликов, 1893].

Эти варианты былины вызывают чувства грусти и нежности, как мать Добрыни, так и отец Михайлушки в былине о Тите Хорофонтьевиче, показаны как любящие и заботливые родители.

Данная былина, в отличие от некоторых других эпических произведений, в меньшей степени испытала влияние якутского языка и фольклора.

Егорова Людмила Ивановна,
Саха (Якутия)

Эпос как сакральный нарратив Тенгризма (на примере олонхо)

Первым исследователем, сравнившим олонхо с другими духовными учениями, является историк-востоковед Е.С. Сидоров. Вот как он определяет олонхо: «... это синтез мифологии, религии, эпоса, психологии и, отчасти, метафизики». Очевидно, данное определение заслуживает пристального внимания, поскольку на сегодня существуют изыскания на материале текстов олонхо в естественнонаучном аспекте. Это работы биолога А.С. Поповой и физика А.С. Саввинова. В связи с этим становится актуальным изучение эпоса саха не только как текста локальной культурной традиции с точки зрения литературоведения, фольклористики, этнографии. Олонхо можно рассматривать как древний памятник устного народного творчества, содержащий универсальный код для понимания мира, всего сущего а priori.

В связи с этим необходимо отметить, что тексты олонхо о женщинах-удаганках классифицированы знатоком олонхо Н.В. Емельяновым как более ранние типы, чем тексты о героических богатырях. Данное утверждение в некоторой степени указывает на период матриархального общества до появления обществ военной демократии, когда божества имели женский образ. По сохранившимся текстам, а также по некоторым «кочующим» мотивам, также можно предположить о существовании более древнего классического типа олонхо. Очевидно, данный тип представлял собой сакральный текст, по ценности равнозначный ведам, Авесте, Торе, Библии и Корану. С течением времени и системным развитием общества он стал рассматриваться как традиционный фольклорный нарратив, теряя свой сакральный характер. Это закономерный исторический процесс, присущий всем видам и жанрам культуры. Так же и олонхо как жанр устного народного творчества постоянно развивался сообразно исторической судьбе предков саха. Изменению содержания и формы, а также появлению новых типов и вариантов, кроме того, способствовала исходящая из десаκραлизации литературная обработка исполнителей.

Рассуждая на тему классического типа, необходимо подчеркнуть, что «кочующие» мотивы представляют собой довольно стройные отрывки, с некоторой сложностью, но все же поддающиеся интерпретации и, что немаловажно, содержащие в своем лексическом оформлении закодированный опыт познания об устройстве живой сущностной природы, Вселенной, о месте и роли человека в ней. Их можно определить как «устойчивые формулы», содержащие морально-этические нормы традиционного общества, следовавшего естественным законам живой природы.

Мухомлева Светлана Дмитриевна,
Саха (Якутия)

Понятия «олонхо» и «олонхосут» в постфольклорном культурном пространстве

В постсоветский период в центр культурного пространства якутского общества вернулось олонхо, как результат возросшего интереса общества к народным традициям и фольклору, в том числе эпосу. Известный только «последним» олонхосутам, фольклористам и отдельным деятелям культуры древний жанр после включения его в список Шедэров устного и нематериального культурного наследия человечества (2005) начал восприниматься обществом как актуальное явление, которое может стать этническим символом, ресурсом идентичности и культурной памяти, воспроизводства традиций [Игнатъева 2013]. В связи с этим в обществе началось активное освоение эпического наследия, его возрождение. Исследовательское осмысление интенсивных процессов ревитализации олонхо, происходящих в настоящее время, надо признать, отстает от динамики самих этих процессов.

Олонхо, олонхосут и эпическая среда в устной культуре. Сегодня сказитель-олонхосут устной культуры – идеал, которого уже нет и не будет в реальной жизни, но образ его всегда будет манящей звездой. Кто такой олонхосут в устной культуре? На этот вопрос одним из первых метко ответил И.А. Худяков, российский фольклорист и этнограф, политссылный, описавший в своем труде период жизни якутов, от которого до нас почти не дошло сведений. Профессионально эта проблема впервые освещена эпосоведом В.В. Илларионовым с точки зрения филолога-фольклориста. Мне же сегодня хочется ответить на этот вопрос в более доступной для современников форме следующим образом. Олонхосут – живой банк данных, конструктор картины мира и энергетический трансформатор устного сообщества в одном лице.

Феномен олонхо и письменность. С появлением письменности престиж личности устного олонхосута упал, целостное словесно-музыкально-драматическое искусство олонхосута пришло в упадок. Олонхо стало бытовать в письменной форме, его стали не только слушать, но фиксировать на бумаге и читать. В связи с этим рядом с устными олонхосутами появились новые типы «олонхосутов». Это – хранители (эксперты, знатоки) устного эпоса, которые по каким-то причинам не имеющие возможности исполнить олонхо (не могут петь, декламировать и т.д.), но имеющие возможность зафиксировать его на бумаге, «авторы» олонхо и писатели-олонхосуты. Новые «олонхосуты» вольно или невольно занимались форматированием старого эпоса в духе

своего времени, начиная уже с дореволюционной эпохи (см.: олонхо М.Н.Андросовой-Ионовой “Старик Кюл-Кюл и старуха Силирикээн»). Кроме того, под названием «олонхо» они создавали и создают новые литературные и постфольклорные жанры.

Судьба сказительского искусства. Сегодня мало источников исследования и возрождения традиционного искусства олонхосута, но они существуют. Однако в течение последнего десятилетия практикующие олонхосуты («последние» устные олонхосуты, олонхосуты-исполнители печатных текстов, исполнители отрывков олонхо на сцене и т.д.) и работники культуры в деле возрождения устного олонхо пока добились скромных успехов. Это объясняется в первую очередь отсутствием эпической среды. В этой ситуации одним из средств создания референтной социокультурной среды считается визуализация олонхо средствами профессионального искусства. В этих целях за последнее десятилетие создан театр олонхо.

Мы сегодня в своем докладе поставили вопрос о безраздельном расширении традиционных понятий «олонхо» и «олонхосут» в современном обществе, что может привести к их деформации и девальвации. Для избегания такой угрозы, по всей видимости, пора преодолеть инерцию отторжения новых проявлений феномена олонхо, в том числе «постфольклорных», увидеть их, наименовать по-другому, определить их место в культурной жизни и начать исследование олонхо в его новых ипостасях при помощи разных научных подходов, в том числе антропоцентрических.

Обуюкова Варвара Валерьевна,
Саха (Якутия)

Первая печатная публикация об эпосе якутов
(Н.С. Горохов и его запись олонхо “Үрүн Уолан”)

В данной статье речь идет о записи и специфике олонхо “Үрүн Уолан” верховянской эпической традиции. Известно, что со слов неизвестного сказителя, записана I часть олонхо “Хаан Дьаргыстай” “Үрүн Уолан” (Белый Юноша) Н.С. Гороховым, учеником политехнического фольклориста И.А. Худякова. Издание считается одной из первых публикаций об эпосе якутов. Олонхо опубликовано в конце XIX века в Петербурге на русском языке.

В данном материале можно отметить очень частые тематические соответствия и сходства в сюжетно-композиционных элементах и мотивах эпоса у якутов и родственных тюрко-монгольских народов Сибири и Алтая (тувинцев, алтайцев, монгол). Следует подчеркнуть наличие диалектологических разнообразий (*эстирик, сарадах, дьүөлэкээнтэн, билиги, саатабар и др.*) в эдиционной структуре текста, которые характеризуют особенность сохранения поэтического языка, стиля, семантики и т.д.

Таким образом, зафиксированный Н.С. Гороховым текст олонхо “Үрүн Уолан” (Белый Юноша), подчеркивает аутентичную особенность сказаний верховянских сказителей конца XVIII начала XIX вв., который преемствен и дополняет сюжетную линию темы о первопредках якутов. И прежде всего, имея сходства в сюжетной линии и композиционной структуре эпосов родственных этносов, вызывает особый научный интерес исследователей разных аспектов науки в сравнительном изучении олонхо в целом.

Егорова Тамара Петровна,
Саха (Якутия)

Личность как триединство в эпосе

Учитывая актуальность и важность изучения, а, главное, формирования качеств личности, умений, навыков необходимых для успешного овладения самосознанием народа саха при изучении эпоса попытались проанализировать современные подходы в психологии к проблеме самосознания личности.

Мифологические воззрения якутов по отношению к трехсоставности души-кут имеют древнюю религиозную семантику, уходящую вглубь тысячелетий, претерпевшую различные трансформации в результате взаимодействия с другими ветвями мировой религии и философии. Все они признают божественную природу происхождения человека, раздвоенность души и тела, их временный характер земного единения.

По якутской мифологии в каждом человеке заключено три души: Ийэ-кут (мать-душа), Буор-кут (земля-душа) и Салгын-кут (воздух - душа). «Ус кут» выражает предопределенное нерасторжимое божественное целое. Их соединение создает полноту и целостность души человека, обеспечивает животворную, жизнедеятельную ее функцию. Триединство души человека при непосредственном слиянии с физической природой его являются той основой, при которой обеспечивается гармония тела и души человека. В мифологическом и философском осмыслении якутов триединство духовных, земных начал могут стать гарантией полнокровной деятельности человека. Слово «кут» в переводе означает дух, душа, «сюр» - жизненная сила, сочетание кут-сюр означает духовность, нравственность.

Фрагменты текста из героического эпоса «Нюргун Боотур Стремительный»

«Айыы Нуоралдьын Хотун, Родился сын-богатырь. Не под силу ей было носить. Задолго до девятилунной поры, Из чрева прекрасной хотун, Расторгнув утробу ее, Одержимо неистовством бунтовским, Выкатилось каменное дитя, Звонко, отрывисто хохоча, Пронзительно крича:

— *Эй вы, черные плуты, Лукавые псы, Навыворот мыслящие лжецы, Обьедылы — готовые мир сожрать, Судьи и господа! Кого вы вздумали испугать, Кого обуздать, Проклятью предать? Вот пришел я — вам на беду!*

Описание: В данном примере наблюдается три концепции: Фрейда, Берна и «Кут-сюр», так как могучее

физическое тело Младенца («Ид», «Буор кут»), имеет умственные способности, эмоциональную речь «бунтаря-Ребенка», «Салгын -кут».

Встревожились, поднялись Прародичи трех родов, Старейшины, главари, Заговорили они: — Горе нам, братья! Досада, беда! Злые он изрыгает слова! Из чрева матери выйдя едва, Угрожает, мошенник, миру всему... Видно, злобный от роду нрав у него, Видно, мысли найзворот у него!

Описание: Супер-его аналогично с состоянием Родителем-эго состоянием.

Известно, что якутская мифологическая версия триединства души-кут является одной из ветвей распространившейся по миру религиозно-мифологической триады о многосоставности человеческой души. Конфликтная природа человека были развиты им в структурной теории личности персонажах эпоса..

Исходя из вышеизложенного следует отметить, что якутская мифология «Кут-сюр» также трехкомпонентна как и в концепциях Фрейда и Берна. Сходство с фрейдовской триадой (“Я”, “Оно” и “Сверх-Я”) или бернской концепцией очевидно (отношения между подструктурами). Триединство «Кут-сюр» заложено в человека с рождения, соответственно, олонхо как духовный нематериальный шедевр состоит из триединства взаимоотношений. Таким образом, личность как триединство проявляется в эпических произведениях более ярко.

Кириллина Мария Афанасьевна,
Саха (Якутия)

Специфика комического в эпосе Олонхо

В контексте изучения эпического наследия народов мира весьма интересным представляется выявление в художественной системе якутского героического эпоса олонхо комического модуса. В якутском эпосе сохранена, на наш взгляд, архаическая функция смеха, для которого характерна «атмосфера абсолютной свободы духа и амбивалентность» (по М. Бахтину).

В эпосе олонхо комическое проявляется на различных уровнях: в сюжете (комические ситуации, положения), в изображении героев, в специфике языковых, изобразительно-выразительных средств. Фантастические ситуации, неправдоподобные допущения, гротескность, гиперболичность, присущие мифоэпическому мышлению олонхо, в некотором смысле связаны со смеховой культурой народа.

В сюжетной организации олонхо «Строптивный Кулун Куллустуур» И.Г. Теплоухова-Тимофеева присутствует момент неожиданности, непредвиденного случая, связанный со спецификой главного героя, богатыря со сложным бунтарским характером.

Амбивалентный характер смеха (одновременное восхваление и поношение, обличение и развлечение) мы находим в трактовке комических образов – рабыни Старухи Симэхсин и парня-посыльного Сорук Боллур. Части олонхо, посвященные данным образам, отличаются динамичностью и эмоциональностью, вызывают добродушный смех. Безобразно-уродливая внешность, чрезмерная суетливость, фанатическая преданность хозяевам, пронзительный, визгливый голос Старухи Симэхсин создают комический эффект.

Образ парня-посыльного также подается в комической форме. Вызывает смех чрезмерная болтливость, сумбурная, нелепая речь Сорук Боллур. Комизм также создается за счет контраста серьезной ситуации (его посылают сообщить важную вест) и его «безобразно-комического» вида. При этом данный персонаж допускает ироничное отношение к своим хозяевам, задевая их острыми шутками и насмешками, что усиливает комизм действия. Как и сказочный герой, он хитростью и остроумием ловко выпутывается из сложных положений. Можно предположить, что Сорук Боллур является архетипом сказочных героев – ловких и остроумных.

Элементы смеховой культуры включает и речевая организация эпоса олонхо. В диалоге-перебранке между персонажами активно используются такие формы комического осмеяния, как ирония и сарказм, а также бранные выражения и ругательства.

Таким образом, комическому миру олонхо «Строптивный Кулун Куллустуур» И.Г. Теплоухова-Тимофеева характерна амбивалентность смеха, органичный синтез сатиры, юмора и иронии. Универсальный характер народного смеха соединяет в себе все оттенки: от веселого юмора до горького сарказма.

Кареева Лейля Басхануковна,
Кареева Зухра Басхануковна,
Карачаево-Черкесская Республика

«Белая богиня» в карачаево-балкарском фольклоре

Пантеон богинь-матерей в карачаево-балкарской мифологии богат и разнообразен. Оставляя в стороне многочисленный класс богинь-матерей стихий: Огня, Воды, Земли, Ветра, мы хотели бы остановиться на ключевых, по нашему мнению, образах: богини Умай, божества охоты и диких животных Апсаты, дочери Апсаты – Байдымат и богини Сатанай.

Богиня Умай – божественный первообраз, порождающий и развёртывающий структуру мифа о Белой Богине. Умай-бийче, богиня-покровительница материнства и детей, дочь Тейри (верховного языческого бога) – древнейшее божество в мифологии карачаевцев и балкарцев и одна из ключевых фигур древнетюркского пантеона, в котором она почиталась как «родительница мира». Среди разнообразных интерпретаций теонима Умай наиболее адекватной представляется этимологизация из общетюркского куба/хуба (лебедь), – «лебедь-богиня, предложенная М.Х. Джуртубаевым. В гимне, посвящённом Умай-бийче, перед нами возникает

тотемистический образ: тело оленихи, крылья птицы. Её небесное происхождение подтверждается рядом сравнений: её бег подобен полёту звезды, её рога подобны месяцу, шкура - как сияние солнца. Признаки, указывающие на её божественную сущность – белизна и трёхноготь.

Дальнейшая метаморфоза образа Белой богини приводит нас к божеству-покровителю охоты и диких животных Апсаты и его дочери Байдымат. Скорее всего пара «Апсаты-Байдымат», это – божество-андрогин, объединяющее женское и мужское начала. На ранней стадии развития охотничьего мифа, в песне «Бийнёгер», это божество предстаёт в женской ипостаси, чей облик унаследовал все внешние признаки богини Умай: трёхногая белая маралиха с золотыми рогами. Только с переходом к патриархальному обществу происходит разделение божества-андрогина на бога-отца Апсаты, часто выступающего в образе оленя, козла, белого тура, белобородого старца и его дочь Байдымат. Функции Белой богини в образе Байдымат модифицируются и ограничиваются, она уже не «родительница мира», а покровительница охоты и диких животных.

Мифотворческий принцип повторяемости, цикличности определяет метаморфозы этих мифообразов, их взаимодополняемость и замещаемость. Мы обнаруживаем черты Белой богини в образе Сатанай-бийче – богине Сатанай, занимающей центральное место в карачаево-балкарском нартском эпосе. Сатанай – небесного происхождения, её отец – солнце, её мать – Луна. Этимологию её имени мы выводим из тюркских основ «сат» - «далёкое время» и «анай» - «мать» и получаем, таким образом, Сатанай – мать-прародительница. Культ матери-прародительницы находит подтверждение в наличии постоянного эпитета – «мать нартов», сопровождающего её имя в сказаниях. Умай-бийче – «родительница мира», Сатанай-бийче – мать-прародительница нартов. При этом – её другой постоянный эпитет – «бездетная», но эти, казалось бы, взаимоисключающие друг друга эпитеты, на самом деле не противоречат друг другу. Сатанай - благодетельница всех нартов, она выступает как культурный герой, все нарты «мудрости у неё набирались». В карачаево-балкарских нартах тело Сатанай ослепляет белизной, излучает сияние. Белизна как сакральный мотив увязывается с её небесным происхождением, в нём отражается связь с лунарным мифом.

Структура мифа о Белой богине в карачаево-балкарском фольклоре выстраивается движением её мифообразов от «родительницы мира», богини Умай к женской ипостаси божества-андрогина Апсаты, защитнице и покровительнице диких животных – Байдымат и дальше, к богине Сатанай – покровительнице, защитнице, матери нартов.

Яданова Кузелеш Владимировна,
Алтай

Героическое сказание «Козын-Эркеш» Н.У. Улагашева

Героическое сказание «Козын-Эркеш» записано в 1939 г. от знаменитого сказителя Николая Улагашевича Улагашева алтайским поэтом, прозаиком, собирателем фольклора, Павлом Васильевичем Кучияком.

Впервые сказание «Козын-Эркеш» опубликовано на языке оригинала в 1941 г. в сборнике героических сказаний, записанных от Н. У. Улагашева, «Чёрчэктёр» («Сказки»). (Литературная обработка П. В. Кучияка) [Улагашев 1941а]. В том же году вышел сборник героических сказаний Н.У. Улагашева «Алтай-Буучай» в переводе на русский язык, под редакцией А. Л. Коптелова [Улагашев 1941б]. В данном сборнике представлен перевод текста «Козын-Эркеш», опубликованного в 1941 г. в сборнике «Чёрчэктёр».

Перевод сказания «Козын-Эркеш» в некоторых местах произведен не точный. Постоянные эпические формулы, использованные в алтайском тексте, в тексте-переводе во многих местах опущены или переведены не полностью. В результате сверки двух текстов сказания «Козын-Эркеш»: текста на алтайском языке, опубликованного в сборнике «Чёрчэктёр» (1941), и текста в переводе на русский язык, вышедшего в сборнике «Алтай-Бучай» (1941), нами обнаружены некоторые расхождения в их содержаниях. Мать Козын-Эркеша пытается уговорить сына от поездки во владения Караты-каана, три раза перебегает ему дорогу, каждый раз превращаясь в различных зверей: в черную выдру, в черную лису, в пестрого тигра. Сын не прислушивается к уговорам матери, нарастает конфликт сына с матерью. В тексте-переводе Козын-Эркеш сильно рассердившись на мать, проклинает ее. После того, как проклятие сына исполнилось, мать проклинает сына [Улагашев 1941б, 207-208, 385]. В алтайском тексте эпизод проклятия Козын-Эркешем матери отсутствует.

Возникает вопрос: почему текст оригинала и текст перевода в этом месте расходятся? Не имея под рукой рукописного текста на языке оригинала, записанного П.В. Кучияком от Н.У. Улагашева, трудно что-либо предположить о тексте сказания. По-видимому, текст эпоса, опубликованный на алтайском языке, был литературно обработан П.В. Кучияком, поэтому имеются расхождения с текстом-переводом. Вероятно, П.В. Кучияк решил в алтайском тексте убрать эпизод проклятия Козын-Эркешем матери и заменить на другой более смягченный вариант конфликта сына с матерью. Очевидно, А. Каланакowym сделан подстрочный перевод литературно не обработанного рукописного текста сказания, который затем был переложен на поэтический лад Е. Березницким. Поэтому в переводе сохранился эпизод о проклятии батыра матери, который в литературно обработанном тексте на языке оригинала был убран и заменен на более «смягченный» вариант.

В сказании «Козын-Эркеш» конфликт матери с сыном сильно заострен, мать становится заклятым врагом сына. На наш взгляд, эпизоды взаимных проклятий сына и матери не мотивированы. Вероятно, в изначальных вариантах древнего сказания эпизод проклятия принадлежал другим героям, в других мотивированных ситуациях. По-видимому, в алтайском

сказании «Козын-Эркеш» древний мотив проклинания сохранился, но был привнесен в конфликт матери с сыном. Для уяснения причины мотива проклятий необходим подробный сравнительно-сопоставительный анализ всех известных на сегодняшний день в фольклоре тюркских народов вариантов и версий сказания «Козын-Эркеш».

«Козын-Эркеш» насыщен древними формами заклинаний, проклятий. По-видимому, первые редакции сказания (на алтайском и русском языках) готовились по рукописному тексту на языке оригинала. К сожалению, нам неизвестно о судьбе рукописного архива П.В. Кучияка.

«Козын-Эркеш», опубликованный на языке оригинала в 1941 г. в сборнике «Чёрчөктёр», в числе других сказаний Н.У. Улагашева в 1959 г. был переиздан во втором томе серии «Алтай баатырлар» («Алтайские богатыри»). Составитель тома – доктор, профессор, фольклорист, С.С. Суразаков.

Во второй редакции (1959 г.) текст сказания «Козын-Эркеш» на языке оригинала претерпел существенные изменения: убраны эпизоды проклятия матери сына, что привело к ослаблению конфликта матери с сыном; сокращена сцена оживления героя (не упоминается о появлении покойного отца *батыра*, о появлении матери, о поездке Бачыкай-Кара за целебными лекарствами), из текста опущены отрывки о том, как *батыр* чудесным способом поместил в кармане скот и людей Караты-каана, о заклании героем владений Караты-каана; прослеживаются и другие небольшие пропуски стихотворных строк.

В 1985 г. сказания Н.У. Улагашева, вошедшие во II том серии алтайских богатырских сказаний «Алтай баатырлар» (1959), были переизданы на алтайском языке в сборнике «Алып-Манаш». Сказание «Козын-Эркеш» был переиздан в том же варианте, без каких-либо изменений.

В 2006 г. «Козын-Эркеш» наряду с другими сказаниями Н.У. Улагашева также переиздан без изменений на языке оригинала в сборнике «Баатырлар» («Богатыри»).

Таким образом, героическое сказание «Козын-Эркеш» на алтайском языке издавалось четыре раза: в 1941 г., в 1959 г., в 1985 г. и в 2006 г., в переводе на русский язык издано в 1941 г. На сегодняшний день имеется единственный перевод сказания на русском языке – поэтический перевод Е. Березницкого.

Суюнова Насипхан Хусиновна,
Карачаево-Черкесская Республика

Современная ногайская гуманитарная наука и проблемы исследования национального эпоса

Героический эпос (*баьтир йырлары*) - ведущий жанр ногайского фольклора и самое значительное творение многовековой духовной культуры народа. Он складывался в XIV-XVII веках (эпическое время в поэмах), в тесной связи с процессом формирования политической истории государства Ногайская Орда, его общественной и культурной жизни.

Историчность эпических событий, реалистичность судеб героев, отраженные, в том числе, в топонимике и антропонимике эпоса, воплощение выраженного личностного и этнического самосознания батыров в эпосе составляют его специфику.

Сбор и публикация образцов ногайского фольклора начались уже после массового переселения ногайцев в Турцию, в период Кавказской войны, у малочисленных и изолированных групп, оставшихся в Крыму, на Северном Кавказе (Дагестан, Кубань, Ставрополье). Это: публикации А.Шарапова, А.Ходзько, Ч.Валиханова, А.Рудановского, А.Архипова, М.Османова, Н.Семенова, М.Алейникова, В. Радлова, Г.Ананьева, А. Самойловича, П.А.Фалева. Канонизация неполных вариантов привела к тому, что стали распространяться только эти, удобные для запоминания тексты песен, а полные – устные - постепенно сходили на нет.

Однако, все эти записи, несмотря на их объем и значимость, не отражают истинного богатства ногайского эпоса. Работа активизировалась в XX веке. Ногайский просветитель начала XX века А.-Х. Джанибеков с 1905 г. (на протяжении 30 лет до 40-х гг. XX в.) собирал ногайский фольклор у астраханских, дагестанских, ставропольских, кубанских ногайцев. Его итоговый труд - рукописный 4-х томный Сборник «Соьз казасы» (Сокровищница слов), частично опубликованный в Астрахани, ныне готовится к изданию в полном варианте силами научных сотрудников Карачаево-Черкесского института гуманитарных исследований.

Богатый эпос ногайцев существует в живом бытовании. Уже в наше время на территориях нынешнего проживания народа записано около сорока масштабных произведений ногайского эпоса. В основном, это записи ученого-фольклориста А.Сикалиева.

Историю исследования ногайского фольклора справедливо начинать, по мнению А.Сикалиева, с работ Н.Семенова, «Сочинений» Ч.Валиханова, работ П.Фалева. Продолжают этот ряд работы А.-Х. Джанибекова, В.М. Жирмунского, А.Сикалиева, Д.Шихмурзаева, Н.Суюновой, Ф.Кусегеновой и др.

Ногайский эпос ныне издается в странах постсоветского пространства, ближнем и дальнем зарубежье: в 2010 г. ногайский эпос «Мамай» (вариант Сикалиева) издан на турецком и ногайском языках при содействии «Тюркской» в Турции. В этом году там же издан сборник «Ногайские дестаны», составленный проф. И.Доаном. В 2012 г. в переводе профессора Д.Ханта эпос «Эдиге» (вариант А.Сикалиева, названный В.Жирмунским наиболее полным) издан в Лондоне на английском языке.

Традиции эпической поэзии ногайцев – живой источник для развития современной словесной и музыкальной культуры не только ногайской, но и многих тюркских народов. Поскольку уже в течение столетий эпос о ногайских богатырях бытует и в культуре родственных народов, стал ее неотъемлемой частью, то и проблемы обнаружения, систематизации, изучения этого наследия, хранящегося в архивах многих стран, – наша общая задача.

Объединение усилий, при первоочередном внимании к текстам, записанным у самих создателей этого эпоса – ногайцев, разработка научных проектов по сравнительно-сопоставительному исследованию различных вариантов эпоса, другие мероприятия позволят внести ясность в множество вопросов изучения истории бытования этого наследия в культуре тюркоязычных народов, вычленив региональный аспект в содержании и поэтике памятников.

Ногайский эпос – объект исследования для современных российских ногаеведов и зарубежных ученых европейских тюркологических центров (Германии, Австрии, Польши, Венгрии, Турции, Украины). Исследования проводятся академиями наук тюркских государств, республик: Казахстана, Кыргызстана, Татарстана, Башкортостана, а также северокавказскими научными центрами.

В целях аккумуляции результатов большой работы в мае текущего года в Черкесске (Карачаево-Черкесская республика) – состоялась Первая Международная научно-практическая конференция «Ногайцы: XXI век. История. Язык. Культура. От истоков – к грядущему». Организаторы: ФНКА «Ногай Эл», КЧГУ, КЧИГИ. Форум собрал более 100 ученых – представителей международного научного сообщества, разрабатывающих проблемы ногаеведения. Конференция объявлена постоянной, с периодичностью раз в 2 года и изданием Материалов.

Словесная культура современных ногайцев – это многожанровая литература на ногайском языке, феномен, впитывающий многовековую преемственно эволюционирующую художественную традицию от древнетюркской руники, ногайского средневекового эпоса и поэзии йырау, литературы Нового времени, Просвещения до многонациональной литературы XX века.

Современная ногайская гуманитарная наука развивается в России, в Дагестане (ДНЦ РАН, г. Махачкала), в Карачаево-Черкесской Республике (Карачаево-Черкесский институт гуманитарных исследований при Правительстве КЧР, кафедра карачаевской и ногайской филологии Карачаево-Черкесского государственного университета им. У.Д. Алиева).

Мухаметзянова Лилия Хатиповна,
Татарстан

Некоторые вопросы изучения татарской версии “Кур углы”

Эпическое произведение, известное под названием «Кур углы», вызывает к себе особенный интерес. Дастаны на этот сюжет были очень популярны у народов Сибири, Кавказа, Средней Азии и Казахстана, Ближнего Востока и частично народов Европы [Короглы 1973]. «Кур углы» у туркмен, узбеков, таджиков, казахов, каракалпаков, азербайджанцев, турков, аджарцев, абхазцев, кумыков, курдов, армян, грузин, арабов и др. народов был известен как произведение фольклора. Несмотря на некоторое сюжетное сходство, у каждого народа он обладает своими особенностями.

К татарам “Кур углы” пришел сравнительно поздно – в конце XIX в. и, несомненно, через письменные источники.

В. В. Радлов [Күернең 1872] записал дастан “Кур углы” в конце XIX в. у сибирских татар, проживающих в Тюменском регионе. Произведение носит прозаический характер, за исключением нескольких поэтических диалогов. Объем текста сравнительно невелик, не превышает четырех листов. Построение сюжета не сложное, представляет собой одну сюжетную линию, основанную на деяниях и поступках главного героя.

Главный герой дастана Кур углы – бесстрашный герой, умелый всадник, умеет выходить из любых ситуаций, побеждать самого сильного врага, прекрасный организатор и руководитель. Враги Кур углы – всегда социальные враги, это богатые караванщики, ханы и царь. Данный факт возвращает к истокам событий – к причинам, сделавшим Кур углы героем-преступником. В «Кур углы» сибирских татар рядом с героем, кроме сорока юношей-соратников, присутствует и неотъемлемый атрибут тюркского эпоса – конь, которого может оседлать только сам герой. Эпический герой всегда гордый, не терпит несправедливости, горячий и самоуверенный. Для Кур углы характерны все эти черты. В дастане по существу он воплощает образ бесстрашного героя, сражающегося за справедливость.

Имеется рукописный вариант дастана, найденный в Татарстане. Сегодня эта рукопись хранится в Центре письменного и музыкального наследия Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова АН РТ [Центр]. Рукопись состоит из двух листов, пронумерованных 13-ми и 14-ми страницами, написан на арабской графике. Записан фиолетовыми чернилами на бумаге, произведенной в 1920-х гг., носит фрагментарный характер. Текст включает 26 стихотворных строк. В фрагменте рукописи описано, как взятый Кур углы на воспитание и выросший верным ему хан Хасан призывает юношей из войска в военный поход. Этот вариант несколько далек от сюжета дастана, записанного у сибирских татар. Лишь некоторая антропонимическая и топонимическая общность, и то, что дастан о Кур углы обладает героическим характером и едиными мотивами (например, то, что у Кур углы нет детей) позволяет собрать их воедино.

Данный фрагмент весьма созвучен с изданным в Казани в 1894 году [Хикайте 1894] вариантом дастана. В казанских типографиях в конце XIX – начале XX вв. неоднократно было отпечатано крупное произведение «Хикайте Кур углы Солтан». Стихотворные строки из вышеприведенного рукописного фрагмента, претерпев некоторые лексические, морфологические и орфографические изменения, встречаются именно в этом печатном хикайте. Язык “Хикайте Кур углы Солтана” испещрен арабо-персидскими заимствованиями и сегодняшнему читателю малопонятен. Объем достаточно велик и составляет 90 листов на арабской графике.

Итак, татарский “Кур углы” – версия, полностью сохранившая дух тюркского героического эпоса. Не будет ошибкой сказать, что главным в дастане является мотив бездетности, ибо именно эта проблема вынуждает Кур углы бороться сначала за хана Хасана, затем за хана Гаваза и служит построению сюжета. Дастан выполняет функцию своеобразного объединения традиций сказителей Средней Азии с реалиями письменной культуры казанских татар. “Кур углы” – бесценное эпическое творчество в плане изучения этнической истории, тюрко-татарских культурно-литературных связей, а также как героические произведения приключенческого характера.

Секция 3. Эпосы народов мира: язык, литература, перевод

Алексеев Иван Егорович,
Саха (Якутия)

О t-формулах повествования Олонхо

В олонхо "Куруубай Хааннаах Кулун Куллуштуур" (КХКК) ("Строптивный Кулун Куллуштуур") сказителя И.Г.Тимофеева-Теплоухова t(временные)-формулы, как и в других жанрах фольклора, содержат коммуникативный фактор речевой деятельности человека, становясь первопричиной непрерывно протекающих изменений в повествовании. В типологическом аспекте t-формулы повествования превосходят интеррогативные и побудительные типы и реализуются как коммуниканты, сообщающих о происшедших событиях, действиях олонхо. —

Языковые средства образования t-формул олонхо множество. Это – постфиксы сказуемости (P) служебные слова и показатели дополнения (Ovj), обстоятельства (Adv). А подлежащее (S) как правило, выступает имплицитно, выражаясь постфиксами лица и принадлежности P. В конструкции предложения с t-формулами определение (Att) становится наиболее гибким – компонентом, выступающим в различных модификациях.

О t-формулах повествования олонхо специальных разработок еще нет. Поэтому общим теоретическим ориентиром в этой работе послужили труды Н.С.Трубецкого, Б.А.Серебренникова, В.А.Гречко и якутоведов Е.И.Убрятовой, Н.Е.Петрова, Е.И.Коркиной, М.С.Воронкина, Л.Л.Габышевой.

В олонхо "КХКК" более 400 примеров с t-формулами, которые в этой работе рассматриваются в девяти временных группах.

Формирующим структуру предложения с t-формулой выступает P, который, чаще всего, бывает составной (P) и носит сложную семантическую нагрузку, характерную языку олонхо с мифопоэтическим контекстом времени и пространства.

1. t-формула с содержанием "давно прошедшее время". Изначальное предложение "КХКК", состоящее из 23 строк с переплетенными Adv, и Att, завершается *Pуөскээбитэ эбитэ үһү* 'народился, говорят, когда-то'. t-формула усложненного синтаксического построения, вслед за определением составного S (Куруубай Хааннаах Кулун Куллуштуур) и раскрытием элементов Att с постфиксами – *лаах* (кыыллаах, аттаах), взаимодействует с инициальным Adv, от которого исходит t-мотив 'отдаленного давнего' (*былыргы дьыл быдан мындаатыгар*).

В других синтаксических построениях, помимо понятия давно прошедшего времени, ключевые слова *эбит, эбитэ үһү, суоҕа эбитэ үһү*, совместно с Att (-*быт*) компонентами, констатируются реальные события, действия с участием S.

2. t-формулы с совершившимся действием в прошлом, но к моменту повествования передающиеся посредством P в форме настоящего времени: *олорор буолан хаалбыттар, долгус гыммата, ыадас гына түстэ, хатыйан барда* и др.

3. t-формулы с разноместными P и P в форме множественного числа: S-Ovj-P-Ovj-P; Ovj- P-P-P-P (КХКК, 39).

4. t-формулы с неопределенно временными показателями P, у которых компонентно-ключевыми словами выступают *сурахтаах, бадахтаах, диэбит бааргын* и др.

5. t-формулы с компонентом *-эр эбит, -лаах эбит, -бат эбит* составного P, у которых констатируются совершившиеся факты, действия, события в прошлом.

6. t-формулы с аналитическими P (*көрөн турда, көтөн түстэ, ыадас гына түстэ, хатыйсан барда* и др.) показывают прошедшие действия, события в форме настоящего времени.

7. t-формулы с событийными фактами прошлого передаются синтаксическими средствами настоящего времени как совершающиеся действия (*буолан көстөр, көрөн олорор, кыйдаан киллэрдилэр* и др.).

8. t-формулы с постфиксами *-м, -ым, -бын, -быт* выражают повествование сказителя или героя олонхо (*кэллим, -им буолла, -ан иһэбин* и др.).

9. t-формулы с синтаксическими средствами будущего времени (*-тара, буолсу, -уобум* и др.) поясняют, предполагают, догадываются об еще не совершившихся событиях, действиях (*өссө күчүмбэй буолсу, төнүннэриэхтэрэ, дьон баар буолуохтара* и т.п.).

Таким образом, t-формула олонхо – это синтаксический компонент, у которого структурно-семантический облик соотнесен с временным показателем структуры повествования.

*Лексика традиционной одежды в якутском языке
(на материале олонхо)*

Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ (проект № 15-14-14004)

В данном сообщении мы предприняли попытку систематизировать и описать лексику наименований одежды в одном из древнейших жанров устно-поэтического творчества – в героическом эпосе олонхо.

По тематическим основаниям собранный нами материал из текстов олонхо можно подразделить на следующие группы: 1) названия нательной и верхней одежды; 2) лексика головных уборов, обуви и украшений; 3) лексика, связанная с изготовлением и отделкой одежды.

В анализируемых нами текстах олонхо встречается довольно большое количество наименований одежды: таҥас, таҥас-сап 'одежда', бэргэһэ 'шапка', саҕыннах 'шуба', сон 'пальто', үтүлүк 'рукавицы', этэрбэс 'торбаза', сутуруо 'ноговицы'; детали одежды: кур 'пояс', тимэх 'пуговица'. Среди них можно отметить заимствования из русского языка: хомуһуол 'камзол', былаат 'платок', сэлиэччик 'жилет', сараппаан 'сарафан', халат 'халаат', хаалтыс 'галстук'; названия тканей: солко 'шелк', кытаайка 'китайка', материал: сэрэмээт 'сыромать', обувь: баһымыкы 'башмаки'; тюрко-монгольских языков: торҕо 'ткань', бумажная материя 'тюрк. торка (торҕа), торко (торҕо), бур.- монг. торго, торгон, 'шелк, шелковая материя' [Пекарский 1959].

Рассмотрим лексику бэргэһэ 'головной убор'. К первой группе относятся единицы, образованные синтаксическим способом по модели сущ+сущ, которые являются субстантивными словосочетаниями с атрибутивным компонентом - существительным: ураа бэргэһэ, чомпой бэргэһэ, муос бэргэһэ, где мотивационным признаком наименования является форма; тимир бэргэһэ (мотивационный признак - материал изготовления); урааннык бэргэһэ (мотивационный признак - цвет). Ко второй группе относятся словосочетания, образованные по модели прил._{лаак} + сущ.: нуоҕайдаах бэргэһэ, өлбүргэлээх бэргэһэ.

“В Толковом словаре якутского языка” в словарной статье лексики бэргэһэ под знаком ◊ мы обнаружили только словосочетания: дьабака бэргэһэ и чомпой бэргэһэ. С нашей точки зрения, сюда можно было включить и термины ураа бэргэһэ, нуоҕай(даах) бэргэһэ, муос(таах) бэргэһэ и т.п. Исследователи традиционной одежды саха указывают, что муостаах нуоҕайдаах бэргэһэ (по М.М.Носову нуоҕайдаах муостаах бэргэһэ) – это женская обрядовая и свадебная шапка [Гаврильева 1998; Якуты 2013]. В рассмотренных нами текстах олонхо такую разновидность шапки одевают и мужчины: *Чугдаан Бухатыыр Үүс-киис тириитэ өлбүргэлээх Үрдүк нуоҕай бэргэһэтин Эбэттэйдии анһан туран, Утуу-субуу сангара турбута* 'Чугдаан Бухатыыр, Из соболиных шкур-огузков сшитую Высокую шапку с перьями набекрень сдвинув, Связано-толково заговорил' [Кыыс Дэбилийэ 1993, 2400]. [*Адьына Баай Тойон*] *Үүс-киис кыыл тириитэ өлбүргэлээх Үрдүк нуоҕайдаах чомпой бэргэһэтин умса урунан ... Маккыраччы ытыы олорор эбит* '[Аджына Баай Тойон], Из соболиных шкур-огузков сшитую, с длинными перьями Высокую шапку на лоб надвинув, ... навзрыд рыдая, сидит, оказывается' [Кыыс Дэбилийэ 1993].

Таким образом, лексика для обозначения традиционной одежды может служить одним из источников изучения этнической истории народа, его традиций, культуры и языка. Анализ наименований головных уборов в якутском героическом эпосе позволил выявить некоторые виды, не зафиксированные в лексикографических источниках. Наименования одежды в эпосе выполняют характерологическую функцию и используются для раскрытия характера героев, их состояния.

Самсонова Екатерина Максимовна,
Саха (Якутия)

*Конструкции с семантикой дистрибутивной множественности
в якутском олонхо*

Множественность ситуаций в якутском языке выражается с помощью различных грамматических и лексических средств. Дистрибутивная семантика доминирует в значении форм с аффиксами многократности (-таа, -аттаа, -талаа), некоторых глагольных основ и специальных лексических средств, передающих последовательность, очередность действий или их распределенность по объектам (*утуу-субуу* 'друг за другом, постепенно', *биир-биир* 'один за другим, по-одному', *аайы* (*ахсын*) 'каждый, по' и т.п.). Употребление тех или иных репрезентантов в высказывании связано с определенностью/неопределенностью множества совокупного актанта и от однотипности/разнородности его компонентов.

В фольклорном тексте функционирование разноуровневых средств выражения дистрибутивной множественности имеет свои особенности.

В текстах олонхо «Строптивый Кулун Куллуустуур» (1985), «Кыыс Дэбилийэ» (1993) и «Могучий Эр Соготох» (1996) находят отражение все разновидности дистрибутивной множественности, выделяемые в якутском языке (объектный и субъектный дистрибутив, диверсатив, цислокатив, амбулатив и квазидистрибутив). В зависимости от выражаемой семантики выявлены следующие дистрибутивные конструкции:

1) В якутском эпическом тексте преимущественно функционируют глагольные конструкции с многократными аффиксами -талаа, -таа и -аттаа, чаще всего выступающими в виде деепричастий на -ан.

Высказывания с **объектным дистрибутивным значением** характеризуются наличием прямого дополнения во мн.ч.: *Онобосторун ылаттаан...* / *Куньналыгар угаттаата* (КД) *Деревянные стрелы свои взяв, / (он) вложил в колчан*. При этом совокупный актанта может быть представлен и в виде однородных членов предложения: *Тобус үйэ тухары / Тунах ыһыабы туругурпунт / Чугдаан Бухатыыры, / Эмник кулун аттаах / Эриэдэ Бэргэни / Тус иннигэр аҕалтаан / Туруортаан баран...* / *Быталаан кэбиспитэ* (КД) *'На девять веков-поколений / Пышный ысыах прославившего / Чугдаан Бухатыыра, / Владеющего ретивым конем / Эриэдэ Бэргэна / Перед собой поставив, / Она сказала... / И их отпустила'*.

2) Не менее употребительны и формульные предложения с многократными формами, образованными от глаголов движения *туораа-* 'переходить', *аас-* 'миновать, проходить', *чиэрэстээ-* 'переходить, перебираться'. В данном случае реализуется семантика такого подтипа дистрибутивной множественности как *амбулатив* (последовательное движение через ряд единичных пунктов пространства, в сумме составляющих совокупный локативный актанта): *Тобус куодуйар кубулбаттаах / Тумуһахтарын туораталаан* (МЭС) *'С девятью безмерными козьями / Мысы проехав'*; *Адаархай мастардаах / Аабылаан тыалары ааһыталаан* (КД) *'Со скрюченными деревьями / Ерники прошла'*; *Сэттэ дыбилгэттээх / Антаах тумуһахтарын чиэрэстэтэлээн* (МЭС) *С семью коварствами / Волиевные мысы миновав* и т.п. Множественность локативных пунктов, через которые осуществляется движение, подчеркивается устойчивыми сочетаниями с именами числительными (*сэттэ* 'семь', *тобус* 'девять' и т.п.).

3) В высказываниях с многократными формами, образованными от глаголов с семантикой разделения *быс* 'резать', *кырбастаа* 'рубить на куски', на наш взгляд, реализуется значение, близкое к дистрибутивному, – **квазидистрибутивное**: *Халын тириигин хайыттабым, / сытыы ингиригин бысталаатабым* (СКК) *'Толстую кожу твою рассеку, / Тонкие сухожилия твои обрублю; Кыһыл этин кырбастыырын* (МЭС) *Красное тело его порубил*. В составе устойчивых эпитетов принимает форму причастия: *Бысталаабыт тиит курдук / Быччыннаах* (КД) *Словно листовничные обрубки, / Плотные мышцы имеющий*.

4) Наряду с глагольными формами со специальными аффиксами многократности в текстах олонхо часто функционируют и лексические дистрибутивные средства, которые в основном выражают значение **диверсатива**. Например, послелого *аайы*, *ахсын* и редуцированные имена могут подчеркивать распространенность действий на множество объектов, их распределенность по разным местам: *Уон ордуга икки туһулгэ төрдүн аайы / Оруода-оруда олоруталыы буолбут* (СКК,) *Стали на двенадцати лужайках / Рассаживаться группами / Сообразно своему положению; Оруолдьут уолаттар-кыргыттар / Орон-орон аайы барыталаатылар* (СКК,) *Парни и девки прислуживающие / Разошлись по своим лавкам*.

Таким образом, в текстах якутского героического эпоса-олонхо в качестве основного компонента вышеуказанных конструкций выступают деепричастия, образованные от глаголов с дистрибутивной семантикой и аффиксами многократности. Лексические средства преимущественно задействованы в оформлении совокупного актанта.

Винокурова Надежда Ивановна,
Саха (Якутия)

Качественные конструкции в олонхо «Элэс Боотур»

В данном выступлении будут рассмотрены конструкции со значением качественной характеристики, которые встречаются в олонхо П. В. Оготовева «Элэс Боотур» и формальной опорой в которых является глагол в его различных видо-временных ипостасях. Под качественной характеристикой понимается приписывание лицу, предмету или явлению определенного устойчивого качества-свойства. Данная семантическая функция реализуется при помощи двух синтаксических функций – атрибута и предиката.

В рассматриваемом олонхо семантические типы качественной характеристики представлены живописными описаниями мироздания, природы, главного героя, его помощника коня, невесты, противников, а также местности и божеств. Глагольные способы выражения этих качеств включают в себя причастные определительные конструкции и конструкции с глагольными предикатами. Олонхо особенно изобилует глагольными атрибутами, выраженными различными видо-временными формами причастий: *махтанар-махтайар, алгыыр-айхаллыыр сана* 'благодарящая, благословляющая речь', *торумтуйбут бытыктаах* 'со слегка почерневшей бородкой', *ытыыр-сонuur сана* 'плачущая речь', *сиппит киһи* 'созревший человек', *туннэстибэт төлкө* 'ненарушаемая судьба', *кырыымпалыыр куоластаах* 'с голосом, похожим на скрипку'. В конструкциях с глагольными предикатами с семантикой качественности могут быть выделены три типа: 1) свойство как обобщение повторяющихся действий; 2) свойство как результат; 3) актуально протекающее свойство-состояние. Так, второй тип представлен например в предложении *аттаабыт атыыр оубс курдук мөлтөөбүт-ахсаабыт* 'ослабел как кастрированный бык'.

Олонхо «Элэс Боотур» отличается широким употреблением образных глаголов: *бэйбэристит быһыылаах* 'низкий, упитанный, быстро вышагивающий мелкими шажками', *багдайбыт таһаалаах* 'со станом, обладающим широкими плечами', *дьондоллубут унуохтаах* 'высокий и стройный', *сунтулубут быһыылаах* 'с суживающемся книзу фигурой', *кынталлыбыт быһыылаах* 'с надменно вскинутой головой', *сыналыыр сыгынахтаах* 'с жалобно воющим буреломом', *аппанныыр айабыттан* 'из многократно разевающегося рта'.

Кроме того, глагольная качественность проглядывает в именах двух персонажей. Имя главного героя основано на образном слове *элэс*, которое употребляется в составе сложного глагола *элэс гын* 'промелькнуть

мгновенно, проскочить'. Антагонист главного героя имеет сложное имя, представленное причастным оборотом – Уёс Тардар, что дословно означает 'аорту разрывающий'.

Сивцева Наталья Александровна,
Саха (Якутия)

***К проблеме лингвистического исследования эпического текста:
сложное синтаксическое целое в якутском олонхо***

Олонхо является ценным информативным источником для изучения религиозной, мировоззренческой картины мира народа, его историко-социального, культурного прошлого. В 2005 г. якутский героический эпос олонхо, по стадийной типологии определенных исследователями как один из наиболее ранних типов тюрко-монгольского эпоса, по провозглашению ЮНЕСКО был признан Шедевром устного и нематериального наследия человечества. Глубокие разноплановые исследования эпического наследия обуславливают потенциальные возможности возрождения и развития общей духовной культуры.

В контексте комплексного изучения текстологического материала, ставшего в последнее время особенно актуальным, особый интерес представляют исследования лингвистического характера. В частности, проблема изучения текста якутского эпоса в ракурсе различных уровней языка на основе принципиальных подходов, применимых в традиционных филологических изысканиях как фундаментального, так и прикладного плана, все чаще привлекает внимание современных исследователей. На наш взгляд, в аспекте данной проблемы целесообразным является рассмотрение эпического текста и на уровне сложного синтаксического целого (далее – ССЦ). ССЦ является крупной единицей текста, подробная разработка теоретической основы которой имеет значительную перспективу в развитии изысканий грамматического, функционального характера.

Теоретическое обоснование проблемы лингвистического представления текста на якутском материале находится на стадии начального формирования. Специальные исследования, посвященные ССЦ в аспекте синтаксиса якутского текста, в настоящее время отсутствуют. Таким образом, актуальность проблемы определяется неразработанностью лингвистических аспектов теории текста в якутском языкознании, отсутствием изысканий в области изучения ССЦ с учетом специфики его структуры, типов, функциональных стилей.

Рассмотрение структурно-семантической организации ССЦ на материале олонхо в ракурсе проблем, связанных с изучением текста, дает возможность определить его значение в структурировании текста как речевого произведения, основными свойствами которого выступают связность и цельность. Специальное изучение эпического текста диктуется потребностями современного уровня развития якутского языка. Данный материал позволяет определить общие структурно-семантические особенности организации ССЦ эпического текста, выявить текстообразующие функции различных синтаксических единиц в нем. Таким образом, для достижения поставленной цели впоследствии представляется необходимым решить следующие задачи: выявление содержания и объема понятия ССЦ, определение специфики структурной организации ССЦ текста олонхо, рассмотрение видов связи, формирующих структуру ССЦ эпоса, установление текстообразующих функций средств связи в ССЦ олонхо, анализ их структурно-семантического значения.

Анисимов Руслан Николаевич,
Саха (Якутия)

Устойчивые словесные комплексы в языке олонхо: сравнительно-сопоставительный аспект

Проведение исследований по проблеме происхождения якутского языка невозможно без привлечения языковых материалов из других тюркских языков Южной Сибири. Эти языки являются самыми близкими в генетическом отношении к якутскому языку и относятся к северо-восточной группе тюркских языков, в которой «близость якутского с южносибирскими тюркскими языками в целом объясняется вхождением их в совместную ареальную общность». Это сложная задача требует комплексного, стадийного подхода, где особое место должно быть отведено исследованиям языка героического эпоса – олонхо. Из языка олонхо якутский язык черпает мощь и величие, именно здесь сконцентрирован в большей степени материнский праязык якутского этноса.

Язык эпоса олонхо изобилует устойчивыми словесными комплексами – *фразеологическими единицами* (далее – УСК – ФЕ), которые отражают характерные признаки не только той исторической эпохи, в которой они возникли, но также и общенародные языковые факторы. Методом структурно-семантического моделирования, разрабатываемом в последние годы В.М. Мокиенко [Мокиенко, 2000], нам удалось вычленив обособленную группу УСК в языке эпоса – ФЕ со значением оценочной характеристики лица, которые отражают «национальную культуру своими прототипами» [Верещагин, 2005].

ФЕ с оценочной характеристикой в языке олонхо обнаруживается в речи и диалоге персонажей, служащих «для передачи эмоций, чувств-отношений» [Лукьянова, 1991]. Например, в олонхо «*Элик боотур Ньыгыл боотур икки*» [Дьулэй нэһилиэгин олонхото, 2013] в речи обращения матерей героев к сыновьям используется УСК – *хараххыт хааннаах, уоскут уоһахтаах* – букв. глаза (ваши) с кровью, губы (ваши) с молозивом; которым матери используют в речи для обозначения неопытности, юности своих чад, предупреждая их от опасных ситуаций. Этот пример можно сопроводить с материалом из родственных языков. Так, в этом же значении мы обнаруживаем фразеологическую параллель в тюркских языках Южной Сибири: алт. *оос сүдү араалах* – букв. из рта молоко-его еще не очистилось // тув. *аксын да суду кептээн* – букв. во рту

его молоко его еще не высохло // хак. *aac-südi araalaх* – букв. из рта молоко-его еще не очистилось. Алтайская, хакасская, тувинская общетюркские лексемы *aac ~ ooc* ‘рот’ соответствуют якутскому *yoc* ‘губы’, а якутская *aiах* ‘рот’, Г.В. Попов, сравнивает с тюркским *aбыз* ‘рот, уста’, возводя к корням **ai* и **aб* через чередование *б ~ й* [Попов, 2000]. Так, обнаруживается семантический сдвиг **aac ~ *ooc* ‘рот’ → **yoc* – ‘губы’.

При сравнительном анализе УСК – ФЕ в языке олонхо можно заметить и этнографические данные. Например, в языке олонхо часто встречается описание детского возраста персонажа: грудной младенец двух-четырёх месяцев от роду сравнивается с образом *телёнка*: як. *ньирэй обо* – букв. ребенок-телёнок [Көтөр Мүлгүн, 2004 ; Хангалас Боотур, 2014]. Также младенца «якуты до сих пор называют *кыһыл обо* – «красный ребенок», хакасы – *падас* «краснотелый» [Габышева, 2009]. В хакасском языке также обнаруживаем УСК – ФЕ *час ымай* – новорожденный. Букв. слеза-ымай (*Ымай* – богиня, покровительница новорожденных и маленьких детей [ХРС, 2006]. «Праматерь *Ымай (Умай)* была известна у всех тюркских народов как божество плодородия» [Традиционное мировоззрение, 1988]. Слово *Ымай (Умай)* известно в якутском языке в значении «матка, женская утроба» [Пек., стб: 3790], которое не получило дальнейшей мифологизации и не обнаруживается в значении «Божество» в олонхо. «В якутских верованиях, связанных с рождением ребенка, основным было почитание богини *Нэлбэй Айыыһыт*» [Алексеев, 1980].

Итак, многие УСК – ФЕ сформировались в эпоху отдельного изолированного существования якутского языка, разделяя гипотезу, выдвинутой авторами «Сравнительной исторической грамматики тюркских языков. Региональные конструкции», о том, что якутский язык отделился «от основного ствола тюркских языков рано на рубеже нашей эры. После миграции племен в районы верхнего и среднего течения р. Лена наступил период изоляции» и «якутский язык практически не подвергался воздействию общетюркских изоглоссов» [СИГТЯ, 2002]. Не отвергаем и тот факт, что якутский язык мог сосуществовать с иным языком-источником нетюркского происхождения.

Лукина Айсена Васильевна,
Саха (Якутия)

Морская топонимия в олонхо в свете теории А.Н. Веселовского об эпитетах и повторях в эпосе

Топонимы в олонхо не становились предметом специальных исследований. В нашем проекте исследуются морские топонимы, встречающиеся в олонхо П.А. Ойунского «Ньургун Боотур Стремительный». Следует уточнить, что под морскими топонимами мы подразумеваем названия морей или «морей» с точки зрения древних якутов. Ценность названий, существующих только в мифологическом сознании, в том, что они хранят в себе образы архетипического порядка.

В отличие от других эпосов, например, кыргызского Манаса, в котором около 6000 топонимов, в олонхо их встречается сравнительно мало, а в названном произведении мы находим описание 6 морей. В представлении якута ложем Земли было море Одун, оно же море Сюнг. В Среднем Мире на западе располагается Араат бай5ал, а на севере - Ньудулу Уот бай5ал. В Нижнем мире два моря – Уот Кудулу бай5ал и Муус Кудулу Бай5ал. Кроме того, есть море Энсиэли-Кулахай, которое описывается в тексте вне всех миров.

Анализ морских топонимов показывает, что названия морей имеют ярко-выраженный описательный характер. В отличие от других топонимов они построены по четкой формуле: «определение + (определение) + море (бай5ал)». Их можно назвать пояснительными эпитетами: в основе лежит один (иногда два) признак, считающийся существенным в предмете. Веселовский предполагает, что «формулы» появляются благодаря культурным механизмам (из хоровой поэзии, элегии и мифов), иногда срабатывает психологический механизм: некоторые «простейшие поэтические формулы могли зародиться самостоятельно», вызванные «психическими процессами».

В случае морских топонимов в олонхо сработал второй механизм. Моря не являются на самом деле ни «суровыми», ни «огненными», люди невольно переносят на природу свое самоощущение жизни. Таким образом, мы видим, что древние якуты воспринимали море, как грозную, суровую стихию. Но впоследствии данные эпитеты превратились в топонимы. Названия морей в олонхо являются примером «окаменения», т.е. «забвения реального смысла эпитета». Этот процесс характерен для древнего эпоса.

Моря встречаются в тирадах (тирада = формула + формула, где уточняется их расположение, описываются свойства. Моря представляют враждебные явления («дышащий бедой», «море мук» и т.д., всегда шумные (Слышное за девять дней)), всегда бескрайние: «Над которым не пролетал никто». В тирадах, посвященных морям, встречаются одни и те же формулы: например, «кипящий соленой водой». Свойства, кажущиеся противоположными – Уот - огненный, Муус – ледяной, часто приписываются одному и тому же морю. Таким образом, у разных морей сходный набор свойств, нет четких отличительных черт. Описание образа единого моря представляет собой постоянно повторяющийся элемент. Из чего можно заключить, что эта тирада является повтором. Вариативность формулы «название моря» объясняется устной природой фольклора.

Тирады в свою очередь являются составляющим элементом типических мест. Чаще всего описание моря входит в состав типического места «Описание времени и пространства» (Море Одун, Море Араат). Море Муус Кудулу входит в состав типического места «Расправа с противниками (способы уничтожения, укрощения, наказания). Морские топонимы входят в состав разных типических мест и выполняют разные структурные и семантические функции.

Анализ морских топонимов приводит к следующим выводам. В состав эпического названия морей входят пояснительные эпитеты. Данные эпитеты-метафоры возникли путем психологического переноса

человеком своих мироощущений на восприятие моря. Затем эпитеты утратили свой изначальный смысл, что свидетельствует о древности процесса создания олонхо. Также отметим, что морские топонимы входят в состав тирады, условно назовем «Описание моря». Являясь стабильным набором формул, данная тирада предстает в различных образах: «описание места боя», «описание преграды, встающей на пути» и т.д. Прием повтора обладает конститутивным характером и конструктивными функциями. Следовательно, тирада, содержащая морской топоним, является повтором, а сам топоним – вариативной его частью. Топонимы в качестве формулы в составе тирад являются важными структурно-семантическими элементами текста олонхо.

Борисов Юрий Петрович,
Саха (Якутия)

***Ритмико-синтаксический параллелизм в олонхо и в тюрко-монгольских эпосах:
сравнительный аспект***

В результате сопоставления якутского олонхо с тюрко-монгольскими эпосами выяснено, что основные методы образования параллелизма являются одинаковыми. Параллелизм образуется дословными повторениями лексем и словосочетаний, антонимическими и аналитическими противопоставлениями, а также чередованием вариантных и контекстных синонимов.

Установлено, что в алтайском, хакасском и бурятском эпосах предпочтение отдается конструкциям двучленным, а в якутском олонхо параллелизм может достигать внушительных размеров, вплоть до тирадного, за счет количества компонентов, что отражается в объеме якутского олонхо.

Известно, что в вариантных эпосах олонхо абсолютно совпадают только 10,7% ритмико-синтаксических параллелизмов из всех имеющихся. Ритмико-синтаксическим параллелизмам свойственно утрачивать часть своих элементов или компонентов при переходе от одного сказителя к другому, даже внутри замкнутой локальности в пределах одной народности. Возможно, в глубокой древности, наши предки проживали в одной локальности по соседству с предками алтайцев, хакасов и бурятов (эхирит-булагатов), и между ними происходили активные контакты, вследствие чего могли произойти лексико-семантические взаимопроникновения, которые сохранились в синтаксических структурах рассмотренных эпосов.

В качестве аргумента данного предположения можно констатировать, что схожим и однотипным является синтаксический строй параллелизма в якутском олонхо, алтайском эпосе, хакасском алыптыхнымахе и в бурятском улигере. Совпадают также структурная организация и семантическая нагрузка между параллелизмами якутского олонхо и тюрко-монгольских эпосов. Из этого следует, что якутский, алтайский, хакасский и бурятский эпосы, несомненно, являются родственными на уровне эпического синтаксиса.

Вышесказанное доказывает: чем древнее контакты, тем количество соответствий становится минимальным. Между тем, сопоставительный анализ фактического материала показывает обратное.

Наибольшее количество соответствий наблюдается в алтайском и хакасском эпосах. Наименьшее – в бурятском улигере. Из чего следует противоречивое понимание этого явления: либо якутско-бурятские связи гораздо древние, чем якутско-алтайские и якутско-хакасские контакты, либо якутско-бурятские контакты непродолжительные по сравнению с якутско-алтайскими и якутско-хакасскими контактами.

Ввиду недостаточной изученности ритмико-синтаксического параллелизма во всех тюрко-монгольских эпосах, сделать поспешные выводы не стоит. Так как приведенные в работе сходные черты параллелизма могут быть продиктованы аналогичными условиями жизни и быта, а также мифологическими и мировоззренческими представлениями народностей.

Выявлено, что язык олонхо несет в себе широкий пласт ритмико-синтаксических параллелизмов, которые подтверждают полистадиальность параллелизма в синтаксическом строе эпоса олонхо и в тюрко-монгольских эпосах.

Также, в языке олонхо, кроме общеизвестных видов параллелизма содержатся параллелизмы, образованные семантическим разделением парных слов, которые прослеживаются во всех рассмотренных текстах олонхо, и являются одним из функциональных методов образования параллелизма.

Таким образом, параллелизм является основным минимальным языковым средством, несущим в себе максимальную архаичную сущность как в эпосе олонхо, так и в тюрко-монгольских эпосах.

Габышева Луиза Львовна,
Саха (Якутия)

Героический эпос тюрко-монгольских народов: общие образы и мотивы

Фонд общих для эпоса тюрко-монгольских народов Сибири сюжетных мотивов, которые были выявлены в трудах В.М. Жирмунского, В.Я. Проппа, Е.М. Мелетинского, А.П. Окладникова, А.И. Уланова, С.С. Суразакова, И.В. Пухова и др., можно дополнить мотивом стрелы, пущенной богатырем в коновязь (дерево и т.д.) перед отправлением в дальний путь. При этом герои бурятских улигеров и олонхо связывают состояние стрелы с собственной жизнью и судьбой: «Пусть эта стрела с перьями лучшего орла, стоит стоймя, если я буду хорошо ездить. Пусть вылезает перья, если мне будет худо. Пусть спадет железный наконечник, если я умру». Символическое значение стрелы как символа души мальчика (а ножниц – символа души девочки) ярко проявляется не только в эпосе, но и обрядах, поверьях, обычаях, паремиях тюрко-монгольских народов.

В культуре тюрко-монгольских народов масть коней с древних времен выполняла знаковую функцию, и это нашло отражение не только в исторических источниках, но и фольклоре. В связи с этим интерес

представляет сходное описание коней по масти и функции в якутских и алтайских сказаниях: у богатыря олонхо «чалая лошадь для выезда на промысел, желтая для обыкновенной езды, голубая для путешествий, соловая для пастьбы скота, лошадь с веселыми напликами для выезда на веселье». Ср. с алтайским эпосом: «У богатыря Алтай Бучыя были ... белочубарый конь для езды по гостям, синечубарый конь железного цвета для езды на охоту, с крепкими, как железо, копытами рыжий конь Тэмичи-ерен (боевой конь – Л.Г.)».

Общность культуры тюрко-монгольских народов проявляется в большей степени не в сюжетах, а образной системе эпических текстов, тесным образом связанной с системой ключевых культурных символов. Речь идет о цветовых, числовых, анимальных, пищевых, «металлических», растительных, гендерных и др. символах, которые сохраняют общие культурные коннотации и функции, о чем мы неоднократно писали. Так, культурная значимость номинаций молочных продуктов, связанная с обозначением богатой счастливой жизни, находит отражение не только во фразеологическом корпусе тюрко-монгольских языков, но и в системе метафор эпических текстов. Слова, обозначающие молочные продукты, кодируют в фольклорных текстах полноту жизни и благоденствие. В алтайском, шорском, хакасском, якутском, бурятском и др. эпосах названия железа и серебра (вариант: золота) имеют близкую семантику и используются для построения антитезы героя и его врага и т. д.

В заключение отметим, что для сравнительно-исторического изучения якутского эпоса необходимо, в первую очередь, разработать сюжетно-мотивный указатель олонхо и шире – героического эпоса тюрко-монгольских народов. Такая база открыла бы возможность не только представить весь сюжетный фонд тюркского эпоса, определив в нем типологически универсальные сюжетные схемы, но и выявить базисные для эпической традиции сюжеты, закономерности компрессии сюжета до ядерного мотива и «развертывания» мотива до сюжета.

Имихелова Светлана Степановна,
Бурятия

***Сюжеты и образы эпоса «Гэсэр» в художественном дискурсе
национально-культурной идентификации бурятского народа***

Эпос «Абай Гэсэр» как выражение нравственных и эстетических идеалов древнебурятского общества вполне закономерно оказал влияние на менталитет бурят-монгольского народа, формирование его национального самосознания. Как писал Б.С. Дугаров, «бурятский “Гэсэр” как эпический памятник и этнокультурный феномен, заключающий в себе целый мир традиционных, во многом сакральных непреходящих ценностей, имеет субстанциональное значение для идентификации национальных основ духовного наследия бурятского народа». Неудивительно, что «Гэсэр» всегда находился в центре внимания художников, писателей, театральных деятелей, композиторов. На разных этапах развития бурятская художественная культура воплощала идею единства этнокультурной общности, а значит, ее включения в общероссийские и мировые процессы сохранения и развития этнической идентичности.

Общеизвестно, что процесс актуализации традиционных национальных ценностей особенно обостряется в кризисные периоды его жизни. Так, именно в период Великой Отечественной войны Н. Балдано начал свой титанический труд над сводным вариантом бурятской Гэсэриады, тем самым обобщив творчество всех, кто увековечил эпическое творение, определяющее духовный облик народа, его создавшего, – талантливых улигершинов и ученых-эпосоведов. Поэтическая обработка эпоса (издана в 1959 г.) дала импульс писателю для создания драмы «Сердце Гэсэра» и либретто балета «Гэсэр» («Сын земли») (1967). В отличие от подходов первых национальных художников к использованию фольклорного инварианта, где обнаруживалось обычное для народно-поэтической эстетики вариантное его обновление, в произведениях Н. Балдано жанровая и тематическая целостность образца существенно трансформируется под напором индивидуального мышления художника.

В 1990-х гг. достигли своего апогея процессы национального возрождения у многих народов РФ. Всплеском интереса к национальным истокам была вызвана новая жизнь эпоса «Гэсэр» в графике и живописных полотнах Ч. Шенхорова, скульптурах Г. Васильева, музыкальных сочинениях Ю. Ирдынеева, Л. Санжиевой, в поэзии Л. Тапхаева, Б. Дугарова и др. Наиболее ярко индивидуально-творческая интерпретация ценностей и мировоззрения Гэсэриады дана в поэме «Стрела Хухэдэя» Б. Дугарова (1982, 2013), ставшей центром его лирического сборника «Азийский аллюр» (Государственная премия РБ 2014 г.).

Б. Дугаров стилизует в поэме спокойно-рассудительную интонацию улигершина, поющего песнь-сказание о Гэсэре, богатыре-небожителе, посланном на землю для борьбы со злом – многоголовым мангадхаем. Затем поэтический «пролог» сменяется красочным описанием поединка героев-антиподов, который так и не завершается окончательной победой Гэсэра. В кульминационный момент в уста героя автор вкладывает мысль о бессмертии и его, Гэсэра, и мангадхая. Оба они – небесного происхождения: если Гэсэр рожден на земле по воле названного своего отца Хухэдэя, бога молнии и грома, то воплощенное в мангадхае зло также спущено на землю как результат вражды и злобы между сыновьями самого Ээсгэ Малан-хана, предводителя небесных тэнгриев. Такое решение традиционного сюжета символизирует нерушимую связь не только Неба и Земли («Смертные и боги – связаны все воедино»), но и Добра и Зла («Связаны зло и добро одной пуповиной»). Идея о вечном боренье добра и зла, имплицитно заложенная в эпическом сказании, придала поэме новаторский облик и подчеркнула чувство авторского восхищения народной диалектикой бытия.

Значение поэмы Б. Дугарова видится в одновременности творческого поиска поэта и научной рефлексии ученого-гэсэроведа, в воплощении единства личностной, профессиональной и национальной, этнокультурной идентичности. Это один из примеров постоянного использования талантливыми бурятскими художниками традиционных художественных форм, универсальной символики образов и сюжетов бессмертного эпоса. Продолжающаяся жизнь Гэсэриады в искусстве – яркое свидетельство того, что фольклорное наследие каждого народа служит фундаментальной основой сохранения его целостности как этноса, одним из факторов его идентификации.

Сивцева-Максимова Парасковья Васильевна,
Саха (Якутия)

***Мифопоэтика и эпическая жанровая основа поэм начала 20 века:
на материалах работ И.В. Пухова***

Героический эпос является ценным информативным источником для изучения религиозной, мировоззренческой картины мира народа, его историко-социального, культурного прошлого. В 2005 г. якутский героический эпос олонхо, по стадияльной типологии определенный исследователями как один из наиболее ранних типов тюрко-монгольского эпоса, по провозглашению ЮНЕСКО был признан Шедевром устного и нематериального наследия человечества. Глубокие разноплановые исследования эпического наследия обуславливают потенциальные возможности возрождения и развития общей духовной культуры.

В контексте комплексного изучения текстологического материала, ставшего в последнее время особенно актуальным, особый интерес представляют исследования лингвистического характера. В частности, проблема изучения текста якутского эпоса в ракурсе различных уровней языка на основе принципиальных подходов, применимых в традиционных филологических изысканиях как фундаментального, так и прикладного плана, все чаще привлекает внимание современных исследователей. На наш взгляд, в аспекте данной проблемы целесообразным является рассмотрение эпического текста и на уровне сложного синтаксического целого (далее – ССЦ). ССЦ является крупной единицей текста, подробная разработка теоретической основы которой имеет значительную перспективу в развитии изысканий грамматического, функционального характера.

Теоретическое обоснование проблемы лингвистического представления текста на якутском материале находится на стадии начального формирования. Специальные исследования, посвященные ССЦ в аспекте синтаксиса якутского текста, в настоящее время отсутствуют. Таким образом, актуальность проблемы определяется неразработанностью лингвистических аспектов теории текста в якутском языкознании, отсутствием изысканий в области изучения ССЦ с учетом специфики его структуры, типов, функциональных стилей.

Рассмотрение структурно-семантической организации ССЦ на материале олонхо в ракурсе проблем, связанных с изучением текста, дает возможность определить его значение в структурировании текста как речевого произведения, основными свойствами которого выступают связность и цельность. Специальное изучение эпического текста диктуется потребностями современного уровня развития якутского языка. Данный материал позволяет определить общие структурно-семантические особенности организации ССЦ эпического текста, выявить текстообразующие функции различных синтаксических единиц в нем. Таким образом, для достижения поставленной цели впоследствии представляется необходимым решить следующие задачи: выявление содержания и объема понятия ССЦ, определение специфики структурной организации ССЦ текста олонхо, рассмотрение видов связи, формирующих структуру ССЦ эпоса, установление текстообразующих функций средств связи в ССЦ олонхо, анализ их структурно-семантического значения.

Мыреева Анастасия Никитична,
Саха (Якутия)

Традиционное олонхо и эпические жанры в современной якутской прозе

Народно-поэтические традиции оказали определяющее влияние на развитие основных жанров якутской литературы: поэзии, прозы, драмы. Как писал В.Т. Петров, «национальный фольклор выступает стилообразующим костяком якутской литературы, родоначальником художественной традиции, которые обрели новую жизнь благодаря творческому усвоению художественных достижений мировой, прежде всего русской литературы».

В 80-90-е гг. XX века, в переломный момент общественного развития, усиление нравственно-философских исканий в литературе обусловило качественное обновление эпических традиций в жанровой эволюции прозы. Возросший уровень национального самосознания обусловил новое обращение к богатству этнокультурной памяти народа. Углубление историзма в жанре выразилось в возросшем внимании к участию личности в истории, усилению нравственно-философского начала определило возврат на новом уровне к народно-поэтическим традициям, к олонхо. Народно-поэтические традиции оказали обновляющее воздействие на традиционный жанр исторического романа, о чем убедительно свидетельствует «Тыгын Дархан» В.С. Яковлева-Далана.

Роман «Тыгын Дархан» примечателен жанровым синкретизмом, в нем философия народной жизни представлена в единстве этнографического, социально-философского, нравственно-психологического начал.

Мифопоэтическая основа повествования определена плодотворным обращением к народному эпосу олонхо, к преданиям, мифам, легендам, оставить своеобразие стиля, внутренний ритм прозы, особенности

характерологии. Постоянные реминисценции из олонхо органичны в структуре романа, роль автора – повествователя близка позиции эпического сказителя. Этносферу национального мира в романе характеризуют концепты: ысыах, осуохай, хомус, алаас, ураса. Как концентрированное выражение духовной культуры народа, его этнического самосознания и традиционных верований представлены календарные обычаи и обряды.

В традициях олонхо в мифопоэтическом плане показан главный календарный праздник народа саха – Ысыах белого изобилия (Уйгу тунах ыһыах). В романе отразилась отличительная особенность поэтики олонхо – особая роль развернутых пейзажных описаний, «в олонхо все дышит природой».

Многочисленные описания природы в романе пронизаны интонацией народного эпоса, сам высокий слог повествования, торжественный и красочный, изобилующий метафорами и сравнениями, повторами и синтаксическими параллелизмами, наполнен поэзией эпического сказания.

Мир природы представлен в свете мифологических представлений народа: хозяйка матери – природы Аан Алахчын Хотун, духи трав и деревьев, бог коня – Джесегей и т.д.

С появлением в якутской прозе жанра философского романа, внимание к психоментальным структурам народного сознания ведет к расширению пространственно-временных горизонтов повествования, к активному обращению к основным источникам народной памяти – мифам, преданиям, олонхо.

Современный мифологизм тесно связан с философским художественным мышлением, характеризуется слиянием фантастического и реального, рационального и иррационального. В романах-мифах И.Гоголева («Черный стерх» (1977-1987), «Богиня милосердия» (1993), «Третий глаз» (1999), «Манчаары» (2005)) поставлены традиционные нравственно-философские, религиозные представления народа саха. В них фольклорная поэтика как стилиобразующее начало в прозе И.Гоголева получает новые глубинные свойства, органичность.

Народно-поэтические традиции не иссякли и на современном этапе развития эпического жанра, о чем свидетельствуют романы Е.П. Неймохова, Н.А. Лугинова, Е.В. Слепцовой-Куорсуннаах и др.

Этногенетическое начало проявляется подспудно, ассоциативно: в самом эпическом слог повествования, основанном на богатых возможностях родного языка, в преданиях и легендах, в реминисценциях из олонхо, отсылающих к историческим корням народа из племени уранхаев.

Васильева Дора Егоровна,
Саха (Якутия)

Влияние приемов олонхо на развитие якутской прозы (на примерах романа Николая Петрова «Отзвуки тех времен» и рассказа Ивана Федосеева «Халла элэмэһэ»)

При написании исторического романа «Отзвуки тех лет» автор Н.М. Петров умело опирался на эпические традиции олонхо. В нем писатель рассказывает о древней истории народов Якутии в период межплеменных и межродовых распрей – кыргыз үйэтэ. В нем он сумел показать бытовые и социальные реалии далеких времен и национальные характеры народов Севера и саха-уранхаев. В то время разные народы Якутии терпели большие бедствия в результате межплеменных и межродовых конфликтов, которые происходили из-за личной мести, при разрешении которых ярко раскрывались национальные черты характеров этих народов. Итак:

1. В этом произведении мы видим сходство темы с эпической традицией олонхо – столкновение разных племен из-за материальной и территориальной, а также из нравственно-этической проблем.
2. Мы также наблюдаем сходство темы с эпическими произведениями и сходство их сюжетно-композиционного построения.
3. В таких исторических романах мы также находим много общего в трактовке образов основных героев повествования.
4. У многих тюркских литературах есть много общего в трактовке образа коня, который представлен как существо возвышенное и божественное.

Романова Лидия Николаевна,
Саха (Якутия)

Эпос-олонхо в становлении и развитии поэтической системы якутской литературы

Якутская литература представляет особый интерес для исследования междисциплинарного характера, как явление, претерпевшее мощное влияние уникальной архаичной эпической традиции, устной поэзии и русской литературы, что обусловило ее ускоренное формирование и интенсивное развитие в исторически сжатые сроки.

Фольклорная поэтика занимает особое место в истории зарождения и становления письменной литературы в целом и ее стилевой системы в частности. Литературная обработка и переработка автохтонных текстов, сюжетов, образов и мотивов, стилизация и имитация фольклорных произведений, трансформация фольклорных жанров, активное использование традиционных изобразительно-выразительных средств, сохранение и развитие ритмико-интонационной и звуковой организации народного стиха – это вполне естественные процессы на начальной стадии развития любой национальной письменной литературы. Устное народное творчество на данном этапе явилось не только богатым источником, основной базой для возникновения художественной литературы, но и мощным движущим фактором ее эволюции.

В истории национальных (особенно тюркоязычных) литератур России начала XX века наблюдаются схожие типологические явления, свидетельствующие о сильнейшем влиянии устного народного творчества на формирование индивидуального авторского стиля в художественной литературе. Благодатной почвой для литературы становятся народный эпос, героические сказания (якутские *олонхо*, бурятские *улигеры*, башкирские *дастаны*, *кубаиры* (*кобайыр*), казахские *жыры*, кавказские *нарты*), танцевально-песенное наследие (*осуохай*, импровизационные песни, эпическая песня *тойук*, песни-перепевы *туойсуу* якутов, *ёхорные* песни бурятов, *айтыши*, *баиты* башкир, *кожонги* алтайцев), обрядовая поэзия ритуального характера (*алгысы*-благопожелания, *андабар*-клятва, *кырыыс*-проклятие, *шаманское камлание* в якутском фольклоре; *алкыши*-благопожелания, *каргыши*-проклятия, *сургалы*-поучения, нравоучения, “плач” или “слава” (*мактал*) – в алтайском) и образный афористический (паремиологический) фонд (пословицы, поговорки, загадки).

Бесценным материалом, послужившим формированию как национальной литературы в целом, так и ее стиля, стал народный героический эпос – олонхо, содержащий в себе все богатство образного мышления народа саха. Олонхо предстает как своеобразный «накопитель» основных форм художественного сознания народа, уходящего корнями в глубокую древность. В стадийном своем развитии, в течение многих столетий героический эпос не только сохранил архаичные, реликтовые формы, но и накапливал новые. И письменная якутская литература, особенно якутская поэзия, плодотворно использовала идейно-эстетические, стилевые, образные, сюжетные, жанровые, композиционные, ритмико-синтаксические, языковые возможности олонхо. Генезисно-источковый характер олонхо выражался в его жанровом многообразии, в принципах композиционного строения художественного текста, в совершенстве образной системы, поэтического языка. Формульность языка олонхо, устойчивость постоянных эпитетов, сравнений, кумулятивный (накопительный) принцип детального изображения, описания служит неисчерпаемым фондом литературы, позволяющим писателям, поэтам отбирать из него и варьировать, в соответствии со своим индивидуально-авторским стилем, изобразительно-выразительные средства. Здесь необходимо указать на исключительную роль формул, имеющих древние корни, на рождение ритмически организованной, стихотворной формы. Формула стала одним из главных базовых стилеобразующих источников системы поэтической образности в письменной литературе, особенно в лирике. Она до сей поры служит основной матрицей художественно-выразительных средств современной поэзии.

Данилова Анна Николаевна,
Саха (Якутия)

Зооморфные мифологические образы в олонхо о женщинах-богатырках

Якутский героический эпос – олонхо является лучшим творением народа саха, где повествуется о героических подвигах богатырей *айыы* против злых чудовищ *абаасы*. Эпос олонхо рассматривается в якутской фольклористике как ранний, сохранивший архаические черты, этап эпического творчества якутов. Архаичность олонхо доказывается существованием в нем широкого пласта мифологических мотивов и персонажей: это представление о божествах, изображение трех миров, элементы анимизма, тотемизма, наличие чудовищ *абаасы*, волшебных предметов. От других устных народных произведений олонхо отличается не только большим объемом, но и специфической поэтикой, куда входит и система эпических персонажей. Эпос характеризуется совокупностью многогранного содержания, созданных им художественных образов героев, являющихся предметом повествования. В эпосе система эпических персонажей представляет собой основу эпического социума. В героических сказаниях изображение человека-героя стоит в центре внимания, а второстепенные персонажи служат раскрытию основного конфликта, группируясь вокруг него.

Сказания о богатырских девах занимают особое место среди других сюжетов якутского олонхо. Богатый и своеобразный мир эпических персонажей олонхо с героиней-женщиной до настоящего времени еще полностью не раскрыт. Якутское олонхо о женщинах богатырках как архаический эпос сохраняет в своих древнейших пластах реликтовые формы верований, мифологических и сакральных представлений. В них распространенным является миф о превращении человека в рыбу, птиц, или, наоборот, о превращении камней, костей в человека. Божества, духи-иччи, хозяева местностей предстают в олонхо в людском обличьи и, по сути, являются людьми, наделенными нечеловеческой силой и властью руководить судьбами людей. В олонхо вселенная состоит из трех миров: Верхнего, Среднего и Нижнего. Главная героиня олонхо, богатырка, в основном состоит в кровном родстве с верхними божествами. В текстах олонхо о женщинах-богатырках имеются зооморфные образы, а также фигуры богинь, духов-иччи, богатырской девы-сестры героя, характерны мотивы конфликта героини с побежденным рабом, мотивы чудесного зачатия и чудесного рождения героини.

Как известно, мифотворчество – это своеобразный первый опыт художественного осмысления действительности, является величайшим духовным богатством человечества. В якутских олонхо о женщинах-богатырках в видоизмененной форме вошли анимистические представления – фетишизм, магия, культ предков. В мифологических сюжетах с участием зооморфных персонажей можно выявить древнейшие мотивы, повествующие о почитании сакральных животных. Зооморфные мифологические персонажи органично влились в основной сюжет якутских олонхо, тесно связаны с тотемистическими верованиями якутского народа.

Бурцева Жанна Валерьевна,
Саха (Якутия)

Жанровое своеобразие романа-олонхо А. Борисовой “Земля удаганок”

В процессе жанрообразования важную роль играет индивидуально-авторский подход, когда писатель находит способ отражения видения мира в неканонических жанровых формах. Творчество Ариадны Борисовой как раз представляет большой интерес в плане комплексного исследования художественных принципов поэтики в контексте реализации жанровых подходов, процессов контаминации разнообразных жанровых элементов и межжанрового взаимодействия. Мы можем увидеть экспериментирование со всеми элементами формы и содержания художественного произведения.

Ариадна Борисова – автор многих рассказов, повестей, нескольких романов, в том числе многие произведения отмечены престижными литературными премиями: повесть в рассказах «Записки для моих потомков» (премия имени В.П. Крапивина), роман «Божья отметина», роман-трилогия «Земля удаганок» (Большая литературная премия России), роман «Гаам».

Наиболее яркий пример процесса жанровых контаминаций в творчестве А. Борисовой, создания авторской жанровой модели – роман-олонхо «Земля удаганок». Само название говорит о возникновении авторской жанровой формы. Автор взяла за основу условные жанровые маркеры романа-олонхо, поэтику эпоса, некоторые легенды, сказки, мифологический материал, детали подлинной этнографии и фольклора, национальные традиции и обряды. Трансформация элементов мифологии, фольклора, эпоса в данном произведении выполняет главную жанрообразующую функцию, определяет всю сюжетно-композиционную структуру, форму и содержание, пространственно-временную организацию, стилистические особенности.

Мифопоэтические особенности романа проявляют себя в заимствовании и преломлении сюжета и образов из якутского эпоса-олонхо, в фольклорной интертекстуальности повествования, в форме стилистических, языковых вкраплений. Роман состоит из нескольких самостоятельных частей: «Год бури», «Джогур», «Небесный огонь». Сюжет разворачивается с драматического и таинственного исчезновения удаганки, что повлияло на судьбу народа саха. Характерно, что в первой части традиционное деление на главы реконструировано на авторское «Домм первого вечера», «Домм второго вечера», «Домм третьего вечера», что напрямую содержит интертекстуальную отсылку к священному звуку в якутской культуре.

В результате содержание романа включает в себя и историческую, и социальную проблематику на фоне глобальных философско-этических и национальных вопросов. С точки зрения жанрообразования выявляются следующие основные черты: содержание и форма романа-олонхо «Земля удаганок» представляет собой авторскую интерпретацию мифологического материала, реконструкцию исходных мифологических архетипов, воссоздается эпическая картина мира, характерная для фольклорно-мифологического типа художественного мышления, происходит структурный и стилистический синтез романного и эпических начал, расширение литературного текста путем его «сакрализации».

Павлова Надежда Васильевна,
Саха (Якутия)

Конь как чудесный помощник в якутской волшебной сказке и олонхо

В мировом фольклоре образ коня обрисован необычайно ярко. Конь наряду с богатырем является одним из центральных персонажей сказаний. Он входит в число главных родовых атрибутов богатыря, вместе с родовым и верховным божеством и родной страной богатыря.

Известный эпосовед В.М. Жирмунский отмечает, что «... у кочевых и полукочевых народов роль коня как спутника и боевого товарища героя особенно значительна». Также, по мнению ученого, «в образе коня как волшебного помощника в богатырской сказке еще ощущается отдаленная связь с мифологическими представлениями о звере, чудесном помощнике человека, основанными на древних тотемистических верованиях».

В якутских волшебных сказках конь, также как и в олонхо, выполняет функцию перевозчика: переправляет героя в иные миры.

По мнению В. Я. Проппа, «...все виды переправы указывают на единую область происхождения: они идут от представлений о пути умершего в иной мир, а некоторые довольно точно отражают и погребальные обряды». Например, у якутов раньше существовал обряд «хоолдуга», когда покойного хоронят с его лошадьми и лучшими слугами. Известный исследователь фольклора и этнографии народов Сибири Н.А. Алексеев утверждает, что «...якуты приписывали коням небесное происхождение. Коней умерщвляли в жертву или, оставляя живыми, посвящали высшим божествам в качестве священных животных (ытык)».

Помимо функции перевозчика конь в волшебных сказках и олонхо выполняет функции советчика: предупреждает героя об опасности, дает мудрые советы, как победить антипода, как преодолеть преграды.

Образ коня как чудесного помощника героя в текстах якутской волшебной сказки и олонхо, мы выяснили, что конь в основном выполняет функции чудесного перевозчика и советчика, которые своеобразно отображают древний культ коня как священного покровителя.

Павлова Ольга Ксенофоновна,
Саха (Якутия)

Олонхо северных якутов: мифологические образы

Мифологические образы олонхо северных якутов представляют интересный предмет изучения. По мнению Н.В. Емельянова, «Мифологические персонажи активно действуют в событиях олонхо».

Первую группу мифологических образов олонхо северных якутов представляют высшие божества Айыы. «Верховное божество Айыы Тойон является создателем всего на свете. Распорядителем судеб людей Среднего мира». Так, в олонхо среднеколымского района «Эрбэхчин Мэргэн» один из вспомогательных образов - это Үрүн Айыы тойон оҕонньор 'Белый создатель господин старец'. Он является верховным божеством, главой обитающих в верхнем мире божеств айыы. Кроме него характерны и другие божества, обозначающие главные культы поклонения древних якутов – Күн Мөһүрүүөн Тойон 'Господин Солнце' и Ый Чыскыйдаан эмээхсин 'Старушка Луна'. Эти образы представляли собой поклонения якутов Солнцу и Луне. В олонхо момского улуса «Көтөр Мүлгүн» упоминаются несколько божеств: Үрүн Айыы тойон, Күн Күбэй Хотун, Хомпоруун Хотой, Айыы Наралыын тойон, Айыы Наралыын Хотун. Из шести рассмотренных нами текстов олонхо образы высших божеств характерны в двух текстах олонхо. Божества Айыы в олонхо северных якутов являются добрыми покровителями, могущими послать людям счастливую, благополучную жизнь.

Во вторую группу мифологических образов можно было отнести образы духов-хозяев среднего мира. Но в олонхо северных якутов характерны только образ Сээркээн Сэһэн – мудреца, советчика и образ духа-хозяина огня Түөнэ Моһул. Сээркээн Сэһэн знает все, что происходит в мире, дает богатырям советы, указывает дорогу к врагам и помогает как их найти. Это его главная миссия. Сээркээн Сэһэн изображается маленьким стариком, но духовная сила его может победить любого богатыря. “Этот типичный таежный мудрец, знаток дорог, - образ уникальный, созданный народом. Его изображают совсем маленьким высохшим старцем: тело его ушло в мудрость. Но этот высохший старец может оказаться сильнее любого сильнейшего богатыря”. О духах-хозяевах в олонхо впервые написал П.А. Ойунский «все «иччи» были назначены для покровительства всех видов и отраслей хозяйства и промыслов». Хотя по замечанию Н.В. Емельянова, что «духи хозяева, как и во всех олонхо, многообразны и многочисленны», в олонхо северных якутов образы духов-хозяев немногочисленны. В олонхо «Көтөр Мүлгүн» характерен дух-хозяин огня Түөнэ Моһул. Интересным представляется тот факт, что имя духа огня отличается от собственного имени в якутской мифологии. Духа огня обычно называют Аан Уххан тойон. В текстах обрядовой поэзии духа огня описывали *түөнүл бөһө, түөнэ моһол, түүнүк бөһө*. Э.К. Пекарским якут. *түөнүл=түөнэ* не было дано объяснений, лишь были приведены составные слова: *түөнэ маһан түөрэх* 'светлая ворожба', *түөнэл ойуун* эпитет духа леса. В современном якутском языке данные варианты самостоятельно не функционируют, их можно считать архаизмами, которые сохранились лишь в составе эпитетных конструкций языка олонхо. По значению *түөнэ = түөнүл* понимается 'перевертывающийся, превращающийся' больше подходит к эпитету духа огня. *Түөнэ моһол* следует понимать как 'перевертывающийся, превращающийся великан', где якутское слово *моһол* 'большой, великий; солидный, тучный, корпусный; монгол', имеет такие параллели как осм. *моһол*, монг. «*моңһол*», у афганских монголов *моһол*.

Одним из мифологических образов в олонхо считается образ мировое дерево Аал Луук мас. Как считал Н.В. Емельянов, «связующим звеном между тремя мифологическими мирами выступает священное дерево Аал Луук мас». В олонхо северных якутов Аал луук мас является олицетворением вечно живой растительности, питающей людей и животных. Образ мирового дерева можно отнести в третью группу мифологических образов олонхо северных якутов.

Таким образом, мифологические образы в олонхо северных якутов можно разделить на три группы. В первую группу отнесены высшие божества Айыы, они характерны лишь в двух текстах олонхо из шести рассмотренных. Во вторую группу представлены образ Сээркээн Сэһэнэ и образ духа-хозяина огня Түөнэ Моһул. В олонхо северных якутов образы духов-хозяев немногочисленны. В третью группу включен образ мирового дерева Аал Луук мас.

**Ефимова Людмила Степановна,
Афанасьев Ньургун Вячеславович,
Саха (Якутия)**

Дух огня по материалам олонхо: эпитеты

В статье рассмотрены эпитеты духа огня по материалам якутских олонхо. На основе анализа эпитетов, авторы выявили тюрко-монгольско-маньчжурские параллели в эпитетах духа огня. По мнению авторов, архаический пласт эпитетов духа огня был сформирован в ранний период формирования эпических традиций тюрко-монгольских народов.

Дух огня выступает доминантой в традиционной ~ фольклорной ~ мифопоэтической картине мира тюрко-монгольских народов. Он считается самой близкой к человеку и очень грозной, почтительной силой у многих тюрко-язычных народов Сибири.

В олонхо «Кыыс Дэбэлийэ» собственное имя духа огня представляет сложное образование *АанУххан эһэ* в значении «Аан Уххан дедушка». В якутском языке *аан* имеет широкое семантическое поле, как «начало, передовой, первенец, предопределение, вход, отверстие, ворота, дверь» имеет специфическую особенность. Е.С. Сидоров приводит к якутскому слову *аан* интересное лексическое схождение как санскр. *an* «дыхание». Исходя из данного схождения, составное слово *аан дойду*, образованное из двух компонентов *аан* и *дойду*, можно трактовать как «обширное место, где можно «дышать»», т.е. где обеспечивается существование всего живого. По-видимому, составное слово *аан дойду* в текстах олонхо употреблялось в значении «макрокосм, вселенная, белый свет». Значение якутского слова *уххан* приводится как «свежесть, недавность; близость прошлого (во времени)». Древние якуты, по-видимому, под именем *Аан Уххан* воспринимали духа огня как

тыны (олобу) салбааччы, ухатааччы «зачинатель (или продолжатель) жизни», что соответствует практической значимости духа огня.

Проделав анализ слова “хатана тэмиэрийэ” в тексте олонхо «Дьулуруйар Ньургун Боотур», мы пришли к выводу, что *хатан тэмиэрийэ* в значении «твердый, крепкий, прочный и взлетающий вверх» является эпитетом, а не собственным именем духа огня.

В олонхо «Хаан Дьаргыстай» эпитетом *бэдэр бэргэһэ*, поэтически выражается образное восприятие духа огня, в основу которого лежат анимистические представления предков якутов. Якутское слово *бэдэр*, имеющее монгольско-маньчжурские параллели слова *бэдэри* «пестрины, пятна у зверей» и *бэргэһэ* с тюркской основой *бөрүк*, *бөрк* «покрывало, крышка», сохранившее монгольскую параллель и древнюю семантику, можно считать семантическими архаизмами.

В материалах олонхо встречаются слова с тюрко-монгольско-маньчжурскими параллелями (*түөнүл бөһө, түөнэ моһол, түүнүк бөһө, чуоһур сото* и др.), которые употреблялись для образного описания духа-хозяина огня в метафорическом значении. Такая сложная эпитетация, сформированная из архаизмов, употреблялась для более детальной, тщательной характеристики духа огня. По-видимому, она носила не только изобразительную функцию в текстах олонхо, но сохраняла ее сакральный код.

На основе анализа текстов олонхо нами сделаны выводы, что эпитеты духа огня по материалам олонхо восходят к древней истории развития эпических традиций тюрко-монгольских народов Сибири. В текстах олонхо было обнаружено 218 слов, составляющих 106 эпитетных конструкций. Из них тюркскую архаическую основу имеют 43,6 % слов. Монгольские параллели наблюдаются у 10,1 % слов, а тюрко-монгольские истоки имеют 8,26 % слов. Также 2,3 % слов имеют тюрко-монгольско-маньчжурские и 2,75 % только монгольско-маньчжурские параллели. Значит, из 218 слов 146 (66,97 %) составляют архаический пласт языка фольклора, который был сформирован в период раннего формирования эпических традиций тюрко-монгольских народов.

Ким Кын Шик,
Южная Корея

Эстетические проблемы перевода героического эпоса олонхо на корейский язык

Корейские переводчики столкнулись с очень трудной задачей при переводе якутского героического эпоса олонхо, так как им предстояло передать все величие этого мирового нематериального наследия, которым так гордятся якуты. Это произведение очень сложно перевести на корейский язык, так как при переводе на корейский невозможно обойтись без многочисленных потерь. Поэтому перед корейскими переводчиками сейчас стоит сложная задача не допускать таких переводческих потерь.

Теоретик русской литературы 20-го века Ю. Туньянов выделяет рифму, а не текст, как преобладающую особенность полноценной поэмы. В поэме главное соблудит звучание и музыкальность, без особого ущерба для смысла, заключенного в ней.

Таким образом, в отличие от жанра прозы, формы и соответствия которой можно обнаружить в реальности, олонхо больше состоит из поэзии. Успешный перевод "олонхо" на корейский язык состоит в том, чтобы передать эти элементы за гранью текста эпической поэмы. В своем докладе я остановлюсь на этой проблеме и на ее решении.

Олонхо впервые было представлено Корею в 2005 году. Корейский лингвист Канг перевел "Элэс Боотур" с русской версии. Переводчику удалось передать беспрецедентные деяния героев; многочисленных персонажей, помогающих героям; энергичный темп эпической поэмы; драматические перестановки сюжета и т.д. Соответственно, корейскому читателю предстала полная картина героических битв, борьбы за справедливость и мирной жизни якутов в переводе "Элэс Боотура" на корейский язык. В результате, корейские читатели смогли ознакомиться с национальным характером, храбростью, поэтическим мастерством и идеалом якутов. Мы можем сказать, что в этом отношении корейский перевод якутского героического эпоса достиг большого успеха в Корею. Но, несомненно, помимо успеха, в корейской версии много недостатков. Другими словами, "Элэс Боотур" получился успешным касательно содержания, но многое следует доработать, в том числе, форму передачи.

Во-первых, мы можем указать, что перевод не был сделан непосредственно с якутского языка. Но это не составляет большой проблемы, так как перевод поэзии - это собственно создание другого произведения, и оно требует конечной искусной версии на корейском языке, независимо от переводимого языка. Всем известно, что олонхо сопоставимо с такими великими эпическими поэмами, как "Илиада", "Одиссея" или "Сага о Нибелунгах". Но с моей точки зрения, главная особенность олонхо - это выдающаяся музыкальность. Если олонхо не петь и исполнять, оно очень много теряет в смысле, по сравнению с вышеназванными или другими эпическими произведениями. Прозаичный перевод олонхо на корейский не обладает музыкальностью, которая является очень существенной чертой и художественной ценностью олонхо. Перевод не предназначен для запоминания и пения, как будто плоть оригинала сошла, и остался только скелет под названием "значение".

Однако, учитывая то, что корейский язык, как и якутский, принадлежит к алтайской группе языков, предположительных потерь в переводе с якутского языка на корейский могло быть гораздо меньше, чем при переводе на не-алтайскую группу языков, включая даже русский. Вдобавок, ритм олонхо обладает некоторыми сходствами с корейскими народными песнями и сказками "Пхансори". Таким образом, есть альтернативные способы воспроизведения и воссоздания олонхо на корейском языке, без утери ритмической музыкальности. Эти способы заключаются в использовании слоговой просодии, характерной работам некоторых выдающихся

поэтов Кореи, таких как Хан Ёнг-Юн, Ким Со-Воль, Сеюнг-Ю, Парк Ду-Дзинь. Успех этих поэтов объясняется тем, что они четко придерживались слоговой просодии, которая очень удобна для воспроизведения и пения. Они знали, как на читателей воздействует звуковой эффект в их стихотворениях, пробуждая в них эмоции. Помимо этого, будущий корейский переводчик олонхо (например, эпоса "Дулуруйар Ньургун Боотур") должен помнить об использовании различных приемов ритмики и аллитерации, повторов схожих гласных, и использовать различные рифмы контрастным, параллельным, круговым способами и чередование поэтических слов и фраз, чтобы воспроизвести и воссоздать музыкальность, которую можно легко исполнять. Это ключ к успешному и эстетичному переводу олонхо на корейский язык.

Первин Эргун,
Турция

Проблемы перевода отрывков алтайских и якутских эпосов на турецкий язык

В докладе раскрываются проблемы перевода якутского и алтайского эпоса на турецкий язык. Для достижения цели исследования были рассмотрены названия священных деревьев в эпосах, их составляющих и ценностей, которые они олицетворяют, через "Духа земли" у Аан Алахчын Хотун и "тайги".

Эпосы, описывающие архаичный мир тюрков, зародились на равнинах Алтая. Эти эпосы можно назвать живой эпической археологией турецкой жизни. Нужен хороший анализ для понимания корней турецкой интеллектуальной жизни. Эпос, в котором преобладают архаичные понятия, также не понятен своему народу. "Неясность" толкуется как "показатель архаичного эпоса" и "повествование эпоса, предсказывающее будущее". Подбор синонимов для таких терминов представляет наиболее сложную задачу при передаче текста.

Слова, символизирующие мифологию - это генетический код культуры народов. Генетический шифр культуры связывает воедино личностей, составляющих нацию, и друг с другом, и к их общему прошлому. Эпос как генетический шифр культуры жизненно важен в частности для такой нации, как тюрки, которые оставили следы в дальних землях. Таким образом, выбор наиболее подходящего слова для передачи эпоса в другие диалекты имеет стратегическую важность. Переходы и изменения смысла могут показаться незначительными, но могут вызвать большую путаницу при составлении мифологического анализа. Например, важнейший символ священного дерева "Аал Луук Мас" вызывает проблемы: либо это название, либо строение. Его вариации Аар Кудук Мас, Аал Кудук Мас, Аар Луук Мас, Аал Дууп Мас стали причиной расхождения ученых этой сферы и фольклористов во мнениях касательно названия и даже трактовки этого яркого представителя устной культуры. Этот случай вызывает еще больше затруднений при передаче текста.

Древо жизни, являющееся главным символом тюркской картины мира, представлен разнообразием названий, выражающих его характеристики. Несмотря на такое разнообразие названий, философская суть и функции священного дерева остаются неизменными. Вдобавок, оно перенимает различные особенности из разных взаимодействующих культур и религиозных регионов, в которых встречается. При анализе этого четко описанного дерева, исследователи используют разные слова. Правописание архаичного термина Аал Луук Мас вызывает споры. Виды мифов народов мира о священных деревьях обычно носят объяснительный характер. Аал Луук Мас не подразумевает определенное дерево. Это мифологическое дерево. Несмотря на вышеуказанные аргументы, существуют теории относительно его вида и земных прототипов. При межъязыковой передаче одного из мифологических персонажей якутского эпоса Аан Алахчын Хотун возникли трудности. В центре вселенной стоит Аал Луук Мас. "Душа земель" Аан Алахчын Хотун также именуется как Аан Дархан Хотун, Аан Аалай Хотун, Аан Мичил Хотун.

Подобные проблемы возникают при построении значения и переводе терминов, использованных в эпосе. Наряду со всеми признанным элементом "непостижимости", эти термины содержат в себе расшифровку тюркской религии и картины мира. Например, важный символ алтайской картины мира традиционного тюркского народа "тайга" был утерян у анатолийских турков. Слова, использованные для обозначения "тайга" в переводе эпических текстов на турецкий, не равнозначны его первоначальному значению и не подразумевают явления святости. Также нет слова, обозначающего это явление. Перевод слова «тайга» на турецкий как "гора" и "лес" привела к потере мифологического составляющего слова. Таким образом, слово тайга нужно употреблять как общий термин (Эргун 2006, 147).

"Будак" (сучок) - еще один проблемный термин. Так как это важнейший элемент священного дерева, "будак" не может быть употреблен в его буквальном значении "дал" (ветка, стебель). В качестве мифологического символа, будак имеет такие значения как сын, предок или потомок. Действительное значение слова "будак" больше относится к самому дереву, чем к его ветвям или стеблям. "Будак" - это основная жила дерева, тогда как "дал" - это разветвленность "будака". Так, "дал" не может использоваться вместо "будака". Опускание слова "будак" из турецкого с его глубокими мифологическими корнями, бывших в употреблении во всем тюркоязычном пространстве, имело результатом ограничение/размежевание значения в эпосе, построенном на мифологии. У священного древа алтайского и общего турецкого эпоса иногда семь, восемь, семьдесят, и даже семьдесят семь и сто ветвей (будаков). Древо счастья в алтайской и общей турецкой эпической саге имеет иногда семь, восемь, семьдесят, семьдесят семь, и даже шишковатый вид. Чтобы не допустить путаницы при переводе священного дерева алтайского эпоса на турецкий язык как "будаклы бай терек" (отдельное дупло с множеством ветвей) и несвященного дерева как "... айры бай терек" (отдельное дупло, выросшее из одного корня), термины "будаклы" и "айры" несомненно нужно сохранить. В результате, сложилось понятие, что это божья святость находится там, откуда было изгнано зло. Как указано в примерах

выше, слова "будак" и "айры", замененные словом "дал", дают нам неправильное понимание дерева - символа зла, вместо священного дерева.

В заключение можно сказать, что для понимания истинного смысла и значения эпоса, наполненного архаичным наследием, необходимо проделать точный анализ турецкой мифологии.

**Попова Надежда Михайловна,
Тадагава Лео,
Япония**

О переводе части олонхо Д. А. Томской "Сарын Ньургустай" на японский язык

В 1997 г. старейшая сказительница олонхо из Верхоянска Дарья Андреевна Томская в составе якутской делегации приняла участие в XIII-м Токийском международном фестивале «Гармония сфер II: мифы и легенды». Перед японской публикой Д.А.Томская исполнила фрагмент олонхо «Сарын Ньургустай». В ходе подготовки во время фестиваля нам посчастливилось вживую соприкоснуться к творчеству сказительницы и попробовать перевести фрагмент выше названного олонхо на японский язык. Перевод был сделан с записи на якутском языке, осуществленной со слов сказительницы музыковедом, к.и. В.С. Никифоровой совместно с А.И. Иннокентьевой.

Фрагмент, представленный в Японии, является начальной частью олонхо «Сарын Ньургустай», состоит из 734 строк (с прозаическими вкраплениями), включает 7 песен и был рассчитан на 45 минут выступления. Повествование начинается с краткого упоминания времени сотворения мира, о жизни людей в центре земли. Затем следует представление основных героев: Сарын Ньургустая, его сестры Күн Туналынса, родителей Эбириэс Тойона и Эбириэс Хотун, описание их дома и хозяйства. Однажды из проруби для водопоя скота появляется богатырь племени Абааһы – Сүөдэкэ с намерением забрать в жены Күн Туналынса. На защиту сестры, родного очага встает главный герой Сарын Ньургустай. В конце упорной битвы двух богатырей, на помощь Абааһы прилетает его сестра. Но видя, что брат мертв и победу одержал сын племени Айбы, сестра Абааһы раскрывает свое желание стать женой Сарын Ньургустая. Искусная сказительница выбрала именно этот отрывок и прервала сказание песнью дочери Абааһы, заморозив и заинтриговав японского слушателя. Недаром после выступления многие зрители подходили, благодарили и выражали горячее желание дослушать до конца, узнать все коллизии сюжета.

Текст фрагмента не только изобилует архаизмами, образными выражениями, характерными для стиля олонхо, но также содержит слова, отражающие индивидуальное произношение сказительницы, немало заимствований с русского языка. Последнее примечательно тем, что Дарья Андреевна не знала русского языка.

Процесс перевода на японский язык был очень сложным, долгим. Слова и выражения, смысл которых был неясен, каждый раз уточнялись у сказительницы через Веру Никифорову. Вера Семеновна консультировалась, спрашивала значения у Дарьи Андреевны, записывала и отправляла нам по факсу. Только благодаря этим многочисленным переговорам и согласованиям, мы смогли перевести и попытались сделать его как можно точнее.

Большую сложность при переводе представили, безусловно, многочисленные этнокультурные реалии, которыми богат фрагмент олонхо. Они не имеют аналогов в японском языке и в силу этого требуют специальных приемов передачи. К ним, например, относятся названия предметов, вещей обихода (ураһа, балаҕан, билирик, кэтэбэриин, холумтан), слова и выражения, связанные с мировоззрением (Үөһээ, Орто, Аллараа дойду, Айбы киһитэ, Дьөһөгөй оҕото), названия мер длины (бэчээтинэй, арсыын), слова, указывающие на возраст скота (тыһаҕас, торбос, тый, кулун, убаһа), слова, используемые при обращении (тойон, хотон, нойон, хотуой) и т.д. Основные способы, которые мы использовали для передачи этих реалий: транслитерация, перевод на основе значений и перевод при помощи описаний. Ко всем транслитерируемым словам и ко многим переводам на основе значений прилагаются комментарии, пояснения. Например, перевод словосочетаний Үөһээ дойду, Орто дойду, Аллараа дойду делался дословно 上の世界 *Уэ но сэкаи*, 中の世界 *Нака но сэкаи*, 下の世界 *Шита но сэкаи* давался комментарий о мировоззрении народа саха. Пояснения давались как можно лаконичнее. Приходилось учитывать тот факт, что переводной текст, перегруженный иностранными словами и со множеством пояснительных ссылок, воспринимается очень сложно, а в крайнем случае вызывает отторжение.

Транслитерации, в нашем случае написанию буквами японского алфавита, подверглись не только многие вышеназванные слова, отражающие реалии, но, в первую очередь, имена героев. В японском письме используется слоговая азбука. Гласных всего пять (あ, い, う, え, お). Отсутствуют звуки, соответствующие якутским гласным *ө, у, ы*, согласным *н, ь, х*, нет различия между *л* и *р*. Например, возьмем имя главного героя олонхо Сарын Ньургустай, которое мы написали サルイン ニュルグスタイ. В виду отсутствия в японском языке звука *ы* теоретически возможны 3 варианта написания слова Сарын: サルン, который буквально произносится как *Сарун*, サリン *Сарин* и サルイン *Саруин*. Мы выбрали третий вариант, чтобы отчетливо показать: 1. своеобразие и этнический колорит гласного звука в слоге, который не похож ни на *у*, ни на *и*; 2. для четкого различения от слогов *ру* и *ри*.

Во время визита Дарьи Андреевны в Японию нам довелось послушать ее выступление два раза: в Токио и Кошигае (префектура Сайтама). Это была редкая возможность стать свидетелями действительно живого творчества олонхо: оба раза Дарья Андреевна пела по-новому, импровизируя. Ее сказание эпоса было

уникальным примером сохранности живой устной традиции. Несмотря на языковые, этнокультурные различия, Дарья Андреевна Томская своей самобытностью и яркостью исполнения олонхо покорила японских зрителей.

**Башарина Зоя Константиновна,
Башарин Карл Георгиевич,
Саха (Якутия)**

Оценка профессором Г.П. Башариным перевода В. Державиным олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» (по архивным материалам)

Цель данной статьи: дать анализ неопубликованной статьи выдающегося ученого Г.П. Башарина, хранящейся в Национальном архиве РС (Я) «Значение издания олонхо в переводе В.В. Державина».

В статье Г.П. Башарина глубоко аргументирована актуальность выдвижения в 1976 г. посмертно на премию им.П.А. Ойунского московского поэта и переводчика В.В. Державина за перевод героического эпоса – олонхо «Нюргун Боотур Стремительный».

Раскрывается история создания П.А.Ойунским олонхо «Нюргун Боотур Стремительный», его идейное содержание, новизна и художественные особенности. Г.П. Башарин подчеркивает: Новое состоит только в том, что любое из произведений олонхо в исполнении сказителей (а также в опубликованных записях) представляет собой сочетание стихов-песен с небольшими прозаическими рассказами – вставками. Ойунский же написал олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» полностью стихом. Автором верно отмечается значение колоссального труда П.А. Ойунского, ставшего после публикации достоянием широких народных масс. Башарин так же подчеркивает, что «В 1970 г. олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» в исполнении на якутском языке народного артиста ЯАССР Г.Г. Колесова было издано в Ленинграде всесоюзной фирмой «Мелодия». Пластинки (комплект из 9 пластинок) сопровождаются (на якутском, русском и английском языках) статьями И.В. Пухова об олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» и Г.М. Кривошапко «Якутская музыка и олонхо», а также вкладными фотопортретами П.А. Ойунского, Г.Г. Колесова и иллюстрацией художника В.Р.Васильева.

Мы видим, какие талантливые люди были привлечены к творческой работе по распространению и увековечиванию олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» в советское время.

Г.П. Башарин, как историк, скрупулезно отмечает, когда, каким объемом, под чьей редакцией (выделяет общего, научного, литературного редактора), какими иллюстраторами-художниками и где напечатана книга. Далее дается справка о жизни и деятельности переводчика В.В. Державина. Автор подчеркивает существенный момент: «В его переводе широко распространены эпосы: армянский «Давид Сасунский», латышский «Лачплесис» и эстонский «Калеви-поэт».

В статье убедительно доказано значение и мастерство перевода В.В. Державиным олонхо «Нюргун Боотур Стремительный». Это один из глубоких научных исследований перевода олонхо, так анализировать может только двуязычный специалист, знающий прекрасно язык оригинала и перевода. Автор статьи пишет: «В переводе В.В.Державина олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» сохранены композиция, образная система эпоса, последовательность появления и столкновения его действующих лиц, короче говоря, народный самобытный колорит подлинника эпоса. Владимир Васильевич, оставляя без перевода часть междометий, возгласов, идиомов оригинала, а также труднейшие якутские географические названия, имена богатырей, вообще жителей всех трех миров, - мастерски сочетал все это со строем, ритмикой русского стиха, а комментарий И.В.Пухова делает все понятным. При словесном и слуховом сходстве стиха подлинника и стиха перевода эпос читается легко, доставляет большое удовольствие читателям – и русскому, и якутскому. Это – громадное достижение переводчика.

Г.П. Башарин считает, что успеху перевода способствовали: «талант выдающегося поэта, его фундаментальные познания в области устного творчества народов, особенно произведений их: эпоса, и огромный опыт переводчика». Автор раскрыл требования, которые предъявляются к переводчику.

Надо отметить, что премия им. П.А. Ойунского комиссией единогласно была присуждена посмертно В.В.Державину. Это редкий случай объективной оценки значительного труда переводчика. В тексте читаем: «Присуждение В.В.Державину премии им. П.А. Ойунского в области литературы и искусства – это символ благодарности якутского народа не только самому переводчику, но и всем русским писателям, вырастившим такого подвижника художественного слова, советского патриота, интернационалиста, как В.В. Державин».

Таким образом, статья профессора Г.П. Башарина не потеряла своей актуальности и значения и в современный период, так как раскрывает историю взаимосвязи и взаимообогащения культур двух братских народов.

**Находкина Алина Александровна,
Саха (Якутия)**

***Комментарии к английскому переводу эпоса олонхо
«Дьулдуруйар Ньургун Боотур» П.А. Ойунского***

Перевод художественных произведений является неотъемлемой частью культурной взаимосвязи. Переводчик сталкивается со множеством трудностей при переводе художественных произведений. Прежде всего встает вопрос о восприятии иноязычного художественного текста. Переводчик должен понять и передать информацию как можно ближе к тексту оригинала, но при этом сохранить колорит и выразительность исходного текста. Переводчик выступает не только в роли интерпретатора текста оригинала, но и достаточно

часто выполняет функцию человека, адаптирующего определенные культурные и языковые явления для инокультурной среды. Чтобы выполнить данную задачу переводчику иногда приходится применять *переводческий комментарий* – который является одним из выгодных решений такого рода задач – когда другие способы перевода не в полной мере передают информацию исходного текста.

Одной из первых причин, вызывающих необходимость использования переводческого комментария, является безэквивалентная лексика. Необходимость сохранения национального колорита при переводе является одной из первых проблем, с которой сталкивается переводчик. Переводчику в данном случае нужно не только «пересоздать» определенный текст на другом языке, но и обозначить его включенность в иную культуру. Как известно, любая номинативная единица, обозначающая явление, характерное для данной культуры, может стать основой образной характеристики. Построенные на ее основе метафоры и сравнения, с точки зрения носителей данного языка, ничем не отличаются от других образных оборотов, которые построены на основе слов, обозначающих универсальные, «общечеловеческие» понятия (такие, как, например, «вода», «солнце», «трава»). Но для иноязычного читателя «экзотические образы» выступают инородным материалом в тексте языка перевода, либо затрудняя понимание, либо создавая неоправданно яркий эффект. Другими причинами, вызывающими необходимость комментария переводчика являются иноязычные вставки в оригинале.

Отечественный переводчик и лингвист Казакова Т. А. считает, что «переводческий комментарий следует рассматривать как дополнительный прием, сопровождающий слова, переведенные с помощью любого способа лексико-семантической трансформации, но при этом требующие расширенного пояснения, например, если толковые словари не дают вокабулы, достаточно глубокой для данного контекста, или само понятие вообще отсутствует или трактуется иначе в переводящей культуре.

Переводческий комментарий может быть:

- 1) в примечании, в конце текста;
- 2) в сноске;
- 3) в самом тексте.

В докладе приводятся примеры различных комментариев к английскому переводу якутского героического эпоса олонхо «Дьулуруйар Ньургун Боотур» П. А. Ойунского.

Дьячковская Вилена Гаврильевна,
Саха (Якутия)

**К проблеме перевода картинных слов с якутского языка на английский
(на материале перевода текста олонхо «Дьулуруйар Ньургун Боотур» П. А. Ойунского)**

В качестве немаловажного компонента языка олонхо выступают образные слова и выражения. Одним из якутских ученых, обративших внимание на своеобразие и уникальность образных слов, является А. Е. Кулаковский, который применял по отношению к ним собственный термин «картинные слова». А. Е. Кулаковский подчёркивал неперевожимость «картинных слов». Тем не менее, исходя из позиции известного лингвиста Р. Якобсона, «весь познавательный опыт и его классификацию можно выразить на любом существующем языке». Вопрос переводимости олонхо и сейчас вызывает споры в учёной среде.

Материалом исследования послужили тексты якутского олонхо: переизданный в 2003 году эпос «Дьулуруйар Ньургун Боотур» П. А. Ойунского. Полнотекстовый перевод данного эпоса на английский язык «Nurgun Botur the Swift» под руководством А. А. Находкиной.

В результате проведенного компонентного анализа и анализа их переводов можно сказать, что переводится не только архисема компонентов слова, но иногда и дифференциальные компоненты. Например, глагол *марайа-марайа* был переведен как *straining and sweating* с дифференциальным компонентом «напрягаться» и «потеть». *Марай* как и *strain* означает «напрягаться» и имеет дополнительный компонент «казаться очень толстым; иметь выпяченный живот при коренастой фигуре и короткой шее», а также «иметь неопрятный, грязный вид». Как видно, дополнительный компонент якутского глагола не нашел отражение в английском переводе. При переводе также не сохранился повтор, который оформляется при помощи сочинительного союза «and».

Встречаются случаи, когда переводчик прибегает к приему добавления (наречий, прилагательных, существительных). Например: *биэкэс гын – tuckle one's stomach, доодос гын – stand stately, кынталдьыйа хаампыт – stepping lightly and proudly, хонолдьуйан-хотолдьуйан – throwing her head proudly* и т.д.

Анализ перевода на английский язык «картинных слов» олонхо позволил бы открыть новые перспективы изучения якутских образных слов, т. к. образные слова являются важным компонентом якутского языка и их грамотная передача при переводе влияет на восприятие текста перевода в целом.

Кюн Алгыс Матвеевна,
Саха (Якутия)

**Об особенностях перевода сложноподчиненных предложений с показателем дательного падежа
на русский язык (на материале олонхо «Строптивый Кулун Куллустуур»)**

В данной статье мы рассматриваем особенности перевода якутских бипредикативных конструкций (БПК) с показателем дательного падежа на русский язык. Материалом для исследования явился текст олонхо «Куруубай хааннаах Кулун Куллустуур» (1985) И. Г. Тимофеева – Теплоухова.

В рассматриваемом тексте олонхо нами обнаружено 69 БПК с показателем дательного падежа, из них 24 функционируют в составе полипредикативных конструкций (далее ППК). Рассматриваемые конструкции в эпическом тексте употребляются также в составе параллелистических конструкций (далее ПК). В олонхо «Куруубай хааннаах Кулун Куллустуур» использованы 10 ПК с 2 параллелистическими единицами (далее ПЕ) и 2 ПК с 5 ПЕ.

Как показывает выборка, в тексте названного олонхо обсуждаемые БПК употребляются с показателем дательного падежа лично-предикативного и безлично-предикативного склонения. При этом зависимый предикат изучаемых БПК в большинстве случаев (всего 21 употребление) выражается глаголом зрительного восприятия *көр* = 'смотреть, видеть' в форме дательного падежа безлично-предикативного склонения (*көрдөххө*).

В русском тексте якутские ЗПЕ с дательным падежом безлично-предикативного склонения переводятся на русский язык конструкциями с союзом *если*. Данный союз в этих конструкциях употребляется при соединении зависимой части, выражающей условное отношение или отношение причинного обоснования.

В ПК с 2 ПЕ-ми, препозитивные компоненты которых образные причастия в дательном падеже лично-притяжательного склонения, имеет место функционально-смысловой перевод в форме развернутой атрибутивной конструкции.

Как показывает анализ, в переводном тексте обсуждаемый олонхо имеет место всего 18 русских конструкций с союзом *если*, которые являются эквивалентами якутских БПК с ЗПЕ в форме дательного падежа безлично-предикативного склонения.

В тексте данного олонхо якутские БПК с ЗПЕ с показателем дательного падежа лично-предикативного склонения при переводе на русский язык обозначаются конструкциями с союзом *когда*. При помощи данного союза переведены на русский язык всего 14 якутских конструкций, то есть ЗПЕ с показателем дательного падежа лично-предикативного склонения. Это объясняется тем, что БПК-ми с ЗПЕ в форме дательного падежа лично-предикативного склонения выражаются обычно временные отношения.

При переводе на русский, якутской ЗПЕ-ы с отглагольным предикатом (=ы) в форме дательного падежа лично-предикативного склонения, употребляется другой временной союз (*как только*), выражающий отношение близкого следования.

Таким образом, БПК с дательным падежом в тексте олонхо при переводе на русский язык характеризуются определенными особенностями. Так, ЗПЕ с аффиксами дательного падежа безлично-предикативного склонения переводятся на русский язык конструкциями с союзом *если*, а ЗПЕ с аффиксами дательного падежа лично-предикативного склонения структурами с временным союзом *когда*, *как только* (одно употребление). В тексте олонхо при переводе якутских слов на русский язык одно слово может быть передано сочетаниями слов или теми или иными синтаксическими конструкциями. Таковыми являются, прежде всего, конструкции с образными предикатами.

Условные обозначения

() – позиция зависимой предикативной единицы (ЗПЕ) бипредикативной конструкции (БПК);

[] – позиция главной предикативной единицы (ГПЕ) БПК.

/ / – стихотворная строка эпического текста.

Сидоров Олег Гаврильевич,
Саха (Якутия)

К вопросу о дожурналистских информационных формах у якутов

П.А. Ойунский в 1927 году, завершая свою работу «Якутская сказка (олонхо), её сюжет и содержание», приходит к такому выводу: «Значение “олонхо” неизмеримо. “Олонхо” определило мировоззрение древнего якута; оно же освещает нам и весь древний период жизни якута, его доисторию». Таким образом, П.А. Ойунский подчеркивает ценность олонхо, как источника информации о древней истории народа саха и рассматривает олонхо как историко-этнографический источник.

Закономерен вопрос, существовали ли у якутов дожурналистские формы информационного общения? Можем ли мы рассматривать эпос олонхо как одну из форм передачи информации? Также попытаемся выявить другие дожурналистские информационные формы у якутов. Основой для такого подхода к образцам народного творчества и социальным институтам якутов стали исследования, проведенные Ф.Т. Кузбековым и К.Р. Феткуллиным в Башкирии и Нижегородской области, рассматривавших башкирские и татарские источники.

По мнению исследователей, корни современной журналистики восходят к дожурналистским информационным формам, а также к письменным документам, в которых находим элементы публицистического стиля. И журналистика на якутском языке не исключение. Якуты в дописьменную эпоху сформировали наиболее приемлемые и действенные для того времени своеобразные способы информационного общения. Для якутов живущих по аласам, в отдалении друг от друга, традиционной стала, например, такая устная форма обмена информацией, как общение на туюсьлгэ во время национального праздника ысыах. В своей монографии «Социальная история якутов в позднее средневековье и новое время», изданной в 2010 году, А.А. Борисов отмечает «Ысыах выполнял важнейшую функцию регулятора отношений с другими кланами». Возьмем также известное выражение, которое якуты использовали вместо приветствия при встрече: «Туох кэпсээ» или «Кэпсээнин»: «Какие новости? Есть новости?». Собеседник отвечал: «Суох, эн кэпсээнин» – «Нет у меня новостей, лучше ты расскажи». Далее шел обмен информацией, которым владел каждый из собеседников.

К.Р. Феткуллин отмечает, что в исторических и лирических песнях: «нашли отражение историческая судьба татар-мишарей, трагические страницы их прошлого, социально-экономическое положение простых людей». Эти же слова можно отнести к творчеству якутских олонхосутов, тойуксутов и рассказчиков легенд и преданий. Ярким примером, например, является творчество якутского национального героя, певца-импровизатора, олонхосута Василия Федорова-Манчары (1805-1870).

**Васильев Сергей Ефимович, Илларионов Василий Васильевич,
Гололобов Артем Юрьевич, Федоров Серафим Игнатьевич,
Саха (Якутия)**

Многомерный образ культурного пространства олонхо:

информационная система, портал, веб ТВ, панорамное видео, дополненная реальность

Для сохранения, изучения и распространения культурного наследия необходимо формирование системной технической и инфо-коммуникационной инфраструктуры.

Информационная система «Олонхо». Назначение Информационной системы (ИС) – сбор, обработка, структурирование, хранение, актуализация, распространение, отображение и использование информации в интересах ее пользователей. Система должна обеспечивать возможность формализации, структурирования и обмена данными, используемыми в научном, образовательном и архивном процессах, унификации типовых информационно значимых процедур и организации взаимодействия разнесенных в пространстве держателей и создателей информационных ресурсов. В этом контексте архивные рукописные материалы, тексты олонхо, аудио- и видеозаписи исполнителей олонхо, фотографии, научные публикации и т.д. рассматриваются как информационные массивы.



Рис. 1. Архитектура и функциональная блок-схема Информационной системы «Олонхо» и основные внешние и внутренние связи основных подсистем и блоков

Портал www.olonkho.info связывает Информационную систему «Олонхо» с внешним пространством и позволяет пользователям получить доступ к ее ресурсам, используя для этой цели стандартные средства навигации.

Информация на портале доступна через интерфейсы на якутском, русском, английском, немецком, французском, японском, корейском, китайском и турецком языках.

По состоянию на 22 мая 2015 года статистика портала (накопленная с 2009 года) показывает следующее: медиафайлы – 2 465; Русский интерфейс: статьи – 1 499, страницы – 3 566, посещения – 2 464 895; Якутский интерфейс: статьи – 703, страницы – 1 214, посещения – 584 621.

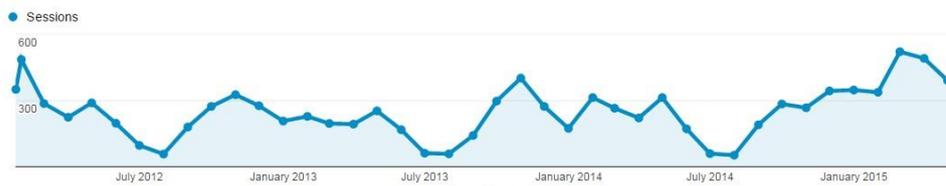


Рис. 2. Статистика ежемесячных посещений портала «Олонхо.Инфо»

Статистика просмотров		Көрөөһүн статистиката	
Всего просмотров	2 464 895	Көрүү ахсаана	584 621
Просмотров на правую	180,35	Биир улартыга тиксэр көрүү ахсаана	58,28
Наиболее часто просматриваемые страницы		Саамай элбэхтик көрүллэр ыстатыйалар	
Олонхосуты	53 363	Сүрүн сирэй	31 361
Заглавная страница	48 130	Ийэ олонхонуттар	16 161
Олонхо	36 822	Олонхо	7785
Категория:Пословицы и поговорки	33 837	Ырыа-тойук	6531
Песни-тойуки	27 149	Фольклор	5793
Полные тексты олонхо	22 393	Аудио-матырыйаал	5653
Олонхо в современном мире	18 164	Илларионов В.В. Тобоостох матырыйааллар	5488
Пресса	17 479	Кизг аабааччыга таһаары	5148
Фольклор	16 594	Тус сирэйдэр	4744
Аудио	15 925	Олонхо биллини кэмгэ	4631

русский

саха

Рис. 2. Статистика Русского и Якутского интерфейсов портала «Олонхо.Инфо»

Блок «Олонхо: Телевидение» делает возможным вещание телевизионных программ через кабельные сети и Интернет ТВ-вещание. Необходимо внедрить «Концепцию трех экранов», то есть единый контент должен быть доступным через телевизор, компьютер и мобильное устройство.

Собственная разработка **Комплекса панорамной видеосъемки** используется для панорамной съемки осуохая (традиционного якутского кругового танца).



Рис. 4. Полнокупольная панорамная видеосъемка осуохая (развертка на поверхность)

Дополненная реальность. Технология создания гипермедийных печатных книг основана на дополненной реальности, которая позволяет связать напечатанный текст и медиаресурсы: изображения, звук, видео.

Васильев Сергей Ефимович,

Прохорова Анастасия Геннадиевна, Гололобов Артем Юрьевич,

Саха (Якутия)

Цифровой архив института Олонхо: перспективы развития

Цифровой архив Научно-исследовательского института Олонхо СВФУ находится на этапе развития. Производится наполнение медиаресурсами: видео, электронные фотографии, тексты олонхо, научные статьи и монографии. При его формировании использован опыт создания и развития Информационной системы «Олонхо».

Цифровой архив для эффективного функционирования должен иметь развитую внутреннюю инфраструктуру для хранения и распространения информации и иметь несколько основных сегментов.

Подсистема сбора и обработки информации состоит из нескольких блоков. Блок «Олонхо: Архив» предназначен для оцифровки рукописей, рисунков, нотных листов и др. графических изображений. В блоках «Олонхо: Фоно», «Олонхо: Фото», «Олонхо: Видео» производится преобразование в цифровой формат исходных информационных ресурсов.

Блок «Олонхо: ЭлБиблио» необходим для сканирования, распознавания, сбора текстовых документов с целью создания на их основе электронной библиотеки. Блок «Олонхо: Документы» необходим для обеспечения электронного документооборота организации (договоров, стандартов, официальной переписки, технических описаний, отчетов и т.д.).

Таким образом, на выходе блоков мы имеем цифровые объекты – файлы соответствующего формата. Каждый файл целиком, а при необходимости, и его отдельные части (фрагменты), должны иметь метаданные – специальным образом подготовленную информацию о файле и его содержании, формальные атрибуты и научное описание цифрового объекта. Метаданные предназначены для того, чтобы сделать существование и описание цифровых материалов видимыми потенциальному пользователю. Кроме того, необходимы метаданные, обеспечивающие управление сохранением цифровых материалов и отражающие их достоверность, технические характеристики, способ доступа, ответственность участников, контекст, хронологию создания, хронологию и цели сохранения.

Подсистема хранения и организации информации состоит из двух основных блоков – «Олонхо: Хранилище» – распределенного хранилища цифровых объектов и «Олонхо: База данных» – базы данных, к которой обращается пользователь Информационной системы при поиске необходимых объектов. В базу данных сводится необходимая информация из подсистемы сбора и обработки информации, метаданные модели предметной области и т.д.

Отметим некоторые требования к подсистеме: хранение и обработка полных текстов документов на языке оригинала, изображений, видеодокументов; хранение альтернативных описаний и/или версий документов (цифровых объектов); обработка многоверсионности документов и значений их атрибутов; моделирование средствами системы новых сущностей с неизвестными заранее наборами атрибутов; изменение существующих, создание нестандартных связей между сущностями системы и поиск, извлечение данных с их учетом.

Подсистема информационного и технического сервиса (блоки «Олонхо: Информационно-программное обеспечение» и «Олонхо: Технический сервис») необходима для технического сопровождения проекта и программно-информационного сервисного обслуживания корпоративных участников проекта. Необходимо для работы при создании информационных ресурсов использовать лицензионное или открытое программное обеспечение. Актуальной задачей является лингвистическая поддержка якутского языка для корректной работы электронной библиотеки, поисковой системы, многоязычных баз данных. Техническая и семантическая интеграция разнородных информационных ресурсов позволяет обеспечить эффективную работу системы в целом. Требуется разработать тезаурусы и контролируемые словари для создания метаданных информационных ресурсов, разработать технологии создания электронных коллекций.

Технический сервис позволит в необходимом рабочем состоянии поддерживать компьютерное и офисное оборудование участников проекта. Защита сетей и персональных компьютеров от вредоносного программного обеспечения – одна из самых актуальных задач, которая должна быть решена в рамках этой подсистемы.

**Джессика Снук, Эмма Ла Монтане, Тейлор Ходжскисс,
Мария Ринг, Мария Никоненко,
США**

***Иностранцы студенты на Земле Олонхо: педагогические методы и полевые опыты
для подготовки будущих этномусыковедов***

Во всем мире наблюдается растущий спрос на программы прикладного обучения этно-мусыковедению, в которых студентов готовят в соответствии с нуждами и целями общества. К сожалению, программы с разработанной методологией, обучающие приобретению этих навыков, не так широко распространены и часто направлены только на творчество, связанное с мусыкой.

Студенты, участвующие в данной презентации, обучаются по трем разным программам ВУЗа и все они закончат свое образование в ближайшем будущем. Эта стажировка дает им возможность изучить срез искусства и антропологии (обозначающийся терминами "этно-искусство" или "мировое искусство" в английском языке), и, в частности, прикладные полевые аспекты - как можно использовать этот предмет для того, чтобы сделать мир лучше. Их интерес к народам Сибири, дополненный желанием пережить опыт полевых работ, побудил их принять участие в стажировке возглавляемой доктором Робин Харрис, проводимой Центром Передового Опыта Мирового Искусства в Далласе, штат Техас.

Помимо полевого опыта в Сибири и Таиланде, во время стажировки студенты проходят курс обучения "Искусство во благо лучшего будущего" доктора Харрис и его коллеги доктора Брайана Шрага. Этот курс дает студентам практические, испытанные на полях подходы для помощи этно-лингвистическим обществам лучше использовать местные формы художественного общения для своего социального, физического и духовного развития. Эти испытанные на поле методологии включают в себя принципы прикладного этно-мусыковедения с широким художественным разнообразием (включая драму, танец, устно-словесное искусство, визуальное и лепное искусство, и многое другое). Этот подход основывается на тщательном изучении этнографических и других форм художественного восприятия. Вдобавок, он пополняет общие методы наблюдения участниками с использованием семи уровней, основанных на антропологии, методология способствует лучшему пониманию того, как местное искусство связано с культурным фоном, на котором возникло. Наконец, студентов учат использовать совместные методы достижения цели и изучать местное искусство для достижения своих целей.

Курс «Искусство во благо лучшего будущего» в качестве своих первоначальных исследований использовало искусство народа Саха, и студенты ознакомятся с традицией эпоса олонхо и круговым танцем осуохай, также другим широким кругом форм искусства Саха. Во время поездки в Чурапчу на летний фестиваль ысыах, студенты вживую увидят исполнение олонхо, и заранее готовятся к этому опыту, читая проект публикации «Саха Олонхо: Сохранение традиции сибирского повествования эпоса» (Робин Харрис - пресса Университета Иллинойс). После фестиваля, студенты поедут в другие деревни и города Якутии, расширяя свое понимание народа и искусства Земли Олонхо. После Якутии, они поедут в Таиланд, для участия в конференции и последующего изучения тайского искусства и культуры.

Эта совместная презентация объяснит подход к искусству и культуре, используемый в программе «Искусство во благо лучшего будущего», где студенты учатся вести общество через процесс, состоящий из семи шагов, консультируясь с членами общества при составлении планов и использовании художественных ресурсов в работе на благо лучшего будущего. Этот процесс использовали во многих странах для развития общества, излечения травм, развитие искусства в многокультурных или международных школах, проектах грамотности и много-языкового обучения, сохранения языков и искусства, и для содействия положительному самоосознанию и социальной сплоченности.

**Николаева Наталья Никитична,
Бурятия**

***Традиционные формульные выражения в героическом эпосе
бурят и якутов***

В основе изображения положительных и отрицательных персонажей в эпическом тексте нередко лежат одни и те же формульные выражения – этнопоэтические константы. «Константой в эпосе может быть объемное поэтическое описание (макроконстанта) и двустипные или устойчивое словосочетание, скрепленное ключевым опорным словом (микроконстанта). Константные единицы, в число которых входят и традиционные формульные выражения, можно рассматривать как культурные коды, т.е. как «ассоциативные поля, сверхтекстовая организация значений, которые навязывают представление об определенной структуре». Макроконстанты играют сюжетобразующую роль в структуре текста и описывают более общие и масштабные явления категориального уровня. Микроконстанты характеризуют событие или объект со стороны присущей ему особенности, фрагмента, явления, в них выделяются опорные слова и раскрывается неизменность и / или вариативность той или иной поэтической конструкции. «В сюжетных блоках, в развернутых эпических описаниях иногда константным характером может обладать всего лишь одно слово, которое является опорным или связующим для «пучка» вербализованных формул, рассыпанных по всему тексту в виде «золотых зерен».

«Общие места» или типические формулы (или константные единицы) – стилеобразующие приемы, выполняют функцию постройки эпического сказания, выступая качественными единицами поэтической системы улигеров и буквально пронизывая всю их структуру. Дар мастерства сказителя, его владение поэтической речью определяется наличием в улигерах устойчивого набора типических формул, которые в совокупности и создают уникальное, оригинальное, напряженное в эмоционально-повествовательном плане эпическое произведение. Набор подобных общих мест довольно устойчив, они часто повторяются в ходе повествования, варьируются лишь в малой степени. В них зафиксированы и реалии, передающие своеобразие жизни и быта предков бурят, и характерные черты национального менталитета, и особенности художественного восприятия действительности сказителями.

Изображение внешности в эпосах тюрко-монгольских народов имеет свои особенности. В представлении древнего коллектива об идеале красоты, вне зависимости, женском или мужском, входили понятия крепкого здоровья, большой телесной силы, выносливости, физического совершенства. Архаический эпос чрезвычайно широко использует гиперболизацию, придавая описываемым событиям и явлениям грандиозный вселенский масштаб.

С развитием эстетической категории в системе эпической поэтики появляется другой, более поэтический и возвышенный портрет. Герой, но чаще всего героиня (невеста-суженая, жена, чудесная дева-воскресительница, враг) обладает невиданной красотой, сочетающей реальные и фантастические черты. И также гиперболы пронизывают каждое описание, употребляются почти в каждом формульном выражении. В ранних эпических текстах представления о внешней красоте персонажа и положительное восприятие его нравственно-этического облика чаще всего не отделены друг от друга. «Красивое» соотносится с понятиями «хорошее», «доброе», «светлое», «наше» и передает позитивное начало. Но эпос знает и иные (возможно, более поздние) оценочные суждения, передающие понятия «зло под личиной красоты», «красота как завлекающий в ловушку обман».

В целом, можно утверждать, что геоландшафтные особенности территории проживания, хозяйственно-бытовой уклад, этнокультурные особенности монгольских и тюркских народов во многом обусловили характер формирования этнопоэтических констант, их общей основы и в то же время разнообразия и уникальности вариантов.

Санжеева Лариса Цырендоржиевна,
Бурятия

Бурятский эпос в аспекте переводческого анализа

Актуальность предпринятого исследования обусловлена необходимостью освещения проблем межъязыкового взаимодействия. Любой профессионально выполненный перевод включает в себя целый комплекс переводческих трансформаций, тем более, когда речь идет о неполной общности исходного и переводящего языков. Бурятский улигер «Абай Гэсэр хүбүүн» и его переводной вариант «Abai Geser the Mighty» [2, 3, далее в скобках указаны номера строк из обоих вариантов текста] не становились предметом специального анализа, а именно с точки зрения переводческих трансформаций, использованных при передаче текста с бурятского на английский язык, интерпретации способов перевода. Методологической основой исследования послужили труды известных лингвистов А.Д. Швейцера, Я.И. Рецкера, В.Н. Комисарова, А.В. Федорова, Л.С. Бархударова, Е.В. Бреуса, Т.А. Казаковой.

В данной статье рассмотрены переводческие преобразования, использованные при передаче на английский язык бурятского эпического произведения «Абай Гэсэр хүбүүн» (более 300 страниц), записанного от сказителя Маншуда Имегенова известным собирателем-фольклористом Ц.Ж. Жамцарано в 1906 году и опубликованного в 1995 году в Москве вместе с переводом на русский язык, комментарием и статьями. В бурятско-английском переводе улигера «Абай Гэсэр хүбүүн» использованы лексические (транслитерация, смысловое уточнение, добавление, опущение и др.) и грамматические (восстановление отсутствующих элементов, чаще всего подлежащего, сказуемого, дополнения, изменение порядка слов в предложении) замены, также выявлены некоторые технические приемы перевода.

Исследование показало, что применение различных видов преобразований (выявленных ранее при переводе с русского на английский и с английского на русский язык) вполне целесообразно при переводе эпических произведений с бурятского языка на английский. Вместе с тем, подобный перевод имеет ряд специфических черт, учет которых достигается умением адекватно применять переводческие трансформации. Последнее во многом зависит от переводчика, который должен в равной степени владеть как исходной, так и переводящей культурами с тем, чтобы обеспечить правильное понимание текста воспринимающей стороной.

Проведенный переводческий анализ эпического текста (в рамках данной статьи только на лексико-семантическом уровне) позволяет сделать вывод о том, что несоответствия в строе двух языков, в нашем случае бурятского и английского языков, представляют большие трудности для перевода. Такие проблемы можно решить с помощью переводческих преобразований. Многое при этом зависит от языковой и переводческой компетенции переводчика. Иными словами текст перевода – это речевое произведение на переводящем языке, и в нем должны соблюдаться правила нормы и узуса этого языка.

Plenary Session

YEGHIAZARYAN Azat Komunarovich
Armenia

To the Problem of the National Features of Epics

The concept of "national culture" in the 20th century faced hardships for various reasons caused by socio-political processes and wars of the 20th century. It began to disappear from scientific use. The epics, one of the most important phenomena of national culture, were considered from the most different points of view, but in a foreshortening of national features, they did not draw any special attention.

It seems to be obvious that the national originality is a fundamental feature of national epics. However, by closer examination we met questions, which answers are not that obvious.

The first of these questions is connected with typological features of the epic. However, there is no universal understanding of the terms. For example, Cecil Boura uses the term "heroic poetry" separating actually heroic songs from the mythological. E. M. Meletinsky uses the terms "archaic epic" and "classical epic" which will be used further by me. But my understanding of the meanings of these terms in many respects differs from Meletinsky's. In my understanding archaic are those epics, which reflect the outlook of the people during the ancient periods of their history, when the mythology played very important role in culture. Meanwhile, the epics created or formed in the Middle Ages, when influence of the myth either disappears or joins in a framework of medieval outlook, are classical.

In this regard, I will pay more attention to the history of the Armenian epic thinking. Sources of the Armenian culture are in pre-Christian centuries. But the adoption of Christianity at the beginning of the 4th century laid the foundation of a new stage of development of the Armenian culture – a medieval stage. In spite of a value of the pagan period and its place in an overall picture of the Armenian culture, the last reached completeness of the development in the Middle Ages, and its further development was defined by strong influence of medieval thinking. In the same time, in the Middle Ages, the epic "David Sasunsky" /" Sasna tsrer", "Sasunsky bogatyr" / was also formed. This very monument became the true national epic of the Armenian people. Pagan epic monuments remain in the center of scientists' attention; they also are the beginning of the Armenian epic tradition. But the national memory fixes not the heroes of pre-Christian epic plots, but the sasunsky heroes and their deeds. People see an embodiment of their ideals, their ideas of moral values, of justice, and of heroism in them.

But so far the typology of the epics does not settle a problem of its national originality. On the contrary, the national features appear especially boldly in typologically close epics. The Armenian, French and Spanish epics are Middle Ages products. Even the time of creation of these monuments is very close – 8-11th centuries. But each of them is a result of creative efforts of certain people. In the French and Spanish epics we see the reflection of knightly life, not only images of heroes, but also a picture of the country is dictated by history and psychology of these people. In these, interconnected in many respects, epic monuments, sometimes, we find rather fundamental differences. Let us take the images of the main characters – Cyd and Roland. Even their battle goals strongly distinguish these epics. Roland fights against Moors – the enemies of his country and the king Karl. It is his knightly duty, and he does not evade from its accomplishment. It is the highest virtue for him - fidelity to his duty and to the king. He rejects any compromises. Cyd is not less favourite hero of the Spanish people, the knight who serves his overlord – the king. But many features of his character directly contradict the moral code of Roland. For example, for Cyd it is not shameful at all to deceive Jewish usurers to borrow a large sum of money from them/ though he eventually returns this sum/. Of course, in any way, it is impossible to consider Cyd the villain, but simply, his representations are developed in other environment, in other national atmosphere.

If we return to the Armenian epics, here we see absolutely other picture of both the epic world and the relationship of people in this world. What is very characteristic, in the Armenian epics there are no signs of imperial or noble life. The royal origin of David is simply asserted. He is the defender of common people. The motive of knightly honor is strongly muffled in its actions, so he first of all thinks not of the honor, as Roland does, but of common people, of the compatriots.

One of the features of the Armenian epics is a role of myth in it. In the Spanish and French epics the myth takes an insignificant place / in "Cantar de mio Cid" in general it is difficult to point it out/. These poems "are rather realistic", about which Menendes Pidal, the researcher of the Spanish epics speaks much. Whereas, in the Armenian epics the myth plays a significant role. In this regard, the Armenian epics takes an intermediate place between archaic epics and "realistic" epics. The myth remained in it, but already entered into medieval context.

From above said we can consider that the epics constitute the most important element of national culture. If we want to understand the culture of a certain nation, we have to study its epics very attentively. On the other hand, the knowledge of national culture of the people, who created the epics, helps to understand it. My reflections give to me a reason to say also that any epic should be considered in a wide context of world epic heritage. Only in this context it is possible to accurately mark out the national features of separate epic monuments.

An Overview of Epic Studies in China

The paper tries to give an all rounded picture of the variety of epics in China and their studies, with an emphasis on the present accomplishment and the future direction of epic studies at the Institute of Ethnic Literature, Chinese Academy of Social Sciences.

China is composed of 56 ethnic groups and hence is featured with a diversity of cultures. Consequently, the oral epics of China display a great variety of types, structures and contents, and among them, the Mongolian epic *Djangar*, the Tibetan and Mongolian epics of *Gesar*, and the Kirgiz epic *Manas* are the grand three heroic epics of China which have long been attracting scholarly interests from around the world. When encountered with the expanding modernization and digitalization, however, the living oral epics are now facing a severe condition with regard to their preservation and transmission. The three major points of the paper, namely diversity, dynamics and decline, are an illustration of the distinctive features of the present state of oral epic traditions in China.

Scholarly attention on the epics in China started at the beginning of 20th century as an opposing response to the great philosopher Hegel's vexing statement that says China has no national epic. After that, the scholarship has experienced shifts of paradigms including ethnological studies, text-collecting, folk artist-surveying, performance-oriented studies and application of digital technology; by now, it has developed into a field of scholarship of various innovative perspectives with a combination of leading theoretical studies and local epic traditions, and documentation, preservation and safeguarding of these living epics have become an issue of urgent need. Scholars at the Institute of Ethnic Literature have been making striving efforts to collect, document, classify and study the various Chinese epics, and have made substantial contributions to the world epic studies. Especially the present days have seen an important paradigm shift in the theoretical study which is heading toward a distinguished school of epic studies. The Institute of Ethnic Literature at CASS also pays great attention on cultivating young scholars and fostering international discourse, and launched a series of international seminar of epic studies known as the "IEL International Seminar Series on Epic Studies and Oral Tradition Research" in 2009 which have been successfully organized six times up to date. In a word, the Institute of Ethnic Literature at Chinese Academy of Social Sciences has long been devoted to the study and safeguarding of Chinese ethnic minorities' oral epic traditions as well as the promotion of multilateral cooperation in this field. The various aspects of epic studies in China led by the Institute of Ethnic Literature at CASS and its future tendency will be briefly presented in this paper with some selected case studies.

TURGANBAEV Askar Abdualievich
Kazakhstan

On comparative study of mythology of Olonkho and the Kazakh archaic epics

Comparative study of olonkho in the context of epic creativity of the Turkic and Mongolian people began with works of A. P. Okladnikov, I. V. Pukhov, E. M. Meletinsky, V. Ya. Propp, R. S. Lipets, V. M. Gatsak, V. M. Zhirmunsky, B. N. Putilov, A. V. Kudiyarov, K. Reichl, G. V. Ksenofontov, G. U. Ergis, A.I. Ulanov, N.O. Sharakhshinova, S. S. Surazakov, V. E. Maynogasheva, A.Sh. Kichikov et al. in Post-Soviet time. Currently it is proceeded by modern folklore researchers.

Though olonkho is not much studied by the Kazakh scientists of the Post-Soviet period, separate works in the field of comparative study allow to make the first results in definition of "common features" in different areas of the Yakut and Kazakh epics study, including the detection of mythological peculiarity.

Unlike the Kazakh epics, the Yakut heroic epics have very strong mythological basis. Epic time belongs to the prime-creation era, and the epic space is divided into three worlds: Upper World, where deities generally live; Middle World, where people and spirits live – *ichi*; Under World, occupied by monsters - *abaasy*. And in the Kazakh archaic epics the epic space consists of two worlds: Middle World, where the people live, and Under World, where snakes or hostile tribes live. Though there are some traces about existence of Upper world, the main character of the Kazakh archaic epics never appears in that world.

Though the Kazakh and Yakut epics are in different stadial ranks (by V. M. Gatsak's classification), they have many common features and subject similarities which are defined by nomadic way of living and a community of cultural development. Problems of definition of common features and their comparative study in olonkho mythology and in the Kazakh epics were considered in S. Kaskabasov, Sh. Ibrayev, E. Tursunov and other researchers' works.

The last researches devoted to genres of the Kazakh epic and calendar folklore as the myth, an oath, zharamazan, lamentations, wedding ceremonies, etc. and also comparative analyses of mythological images as Tengri, Umai, Tologai, Aлып, Myster (Zhalmauyz) kempir in the context of antique folklore motives, including the example of the Yakut olonkho, allowed to reveal archaism and antiquity of separate types of the Kazakh folklore.

IVANOV Vasily Nikolaevich
The Republic of Sakha (Yakutia)

Yakut heroic epic Olonkho in the context of a comparative study

1. In the field of world's epic space one can count dozens, or even hundreds of unique epic works that in total make up the rich spiritual wealth of humankind. At the same time, it is flexible. Each national (ethnic) epic is unique and individually monumental, astonishingly beautiful and spectacular. Each epic is a great piece, and a monument of

folk art, it merged the depth of the historical memory of the people. Each epic represents the national values, it is the Encyclopedia of wisdom and deeds.

2. Contents of the epics are universal. It is universal in terms of the ethnic concept of the world, good protagonists dominate in these, they are admirers of the idea of social progress, but at the same time, the keepers of the ethical and moral traditions of the people who created the epic. Yakut heroic epic *olonkho* possesses these characteristics and, as a natural result, it was proclaimed by UNESCO the Masterpiece of the Oral Intangible Heritage of Humanity (2005) and was included in the Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity (2008). *Olonkho* epic stood on a par with the generally recognized great epics of the world.

3. The official status of the *olonkho* epic requires much, in the first place, it is the expansion and deepening of scientific study of the epic. In the Republic this sphere is currently supervised by the *Olonkho* Research Institute of M.K. Ammosov NEFU (established in 2010), the results of which are recognized at the country-wide level - in 2015 the Institute was included among the "Top 100 Research Institutes of Russia" and was awarded the Gold Medal. Epic studies are also being conducted at the Institute for Humanitarian Research and Indigenous Studies of the North, of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences and the Institute of Languages and Culture of the Peoples of the North-East of the Russian Federation at NEFU. Among our achievements are: the publication of the epic heritage written monuments; the development of theoretical problems of genesis, revitalization, and the use of the epic heritage; the translation of *olonkho* monuments into the world languages; the study of the current existence of the epic, the development of modern technologies for the preservation and development of the epic tradition, etc. The Institute has begun compiling a three-volume *Olonkho* Encyclopedia, it will be published in Russian and English.

4. Among the research areas of the Institute priority is given to a comparative study of *olonkho* with world epics. It is intended to continue the research work of I.V. Pukhov, an outstanding Yakut researcher, who first employed the abilities of historical and comparative study of the epic through the analysis of the epic heritage of related Turkic-Mongolian peoples. We put another problem - the study of comparative problems of *olonkho* in the context of epics of the peoples unrelated to the Yakut. The combination of these two approaches to the problem can provide an opportunity to get the most scientific and objective assessment of place of the Yakut heroic epic *olonkho* in the world epic space.

REICHL, Karl
Germany

Translating Turkic Oral Epics into English and German: Problems and Insights
(Turkic, oral epic, translation, style)

In literary criticism an epic is generally defined as a long narrative in verse, which is centred on heroic deeds and war-like exploits and often retells the early history of a tribe, ethnic group or people. This understanding is based on the Homeric epics, the "Iliad" and the "Odyssey". These epics have been continually read and translated from Antiquity to the present day and occupy hence an important place in world literature. While the original language of these epics, ancient Greek, is known today only by few scholars, there are innumerable translations into all the major languages on our globe, which guarantee a universal reception. The Homeric epics demonstrate the importance of translation for world literature and culture.

There is a rich oral epic tradition among the Turkic peoples of Central Asia and Siberia which can rival with other epic traditions in world literature. Despite its richness, however, these epics are little known to readers who cannot access them in the original language. While there have been Russian translations of some of the major epics, these translations are on the whole unknown outside a Russian readership. Translating Turkic oral epics presents therefore a special challenge. The recent translation of Platon Oyunsky's "Nurgun Botur" into English (2014) is doubtless a milestone in the propagation of the epic tradition of the Turkic-speaking peoples, in particular, of course, of the Yakuts, to a world-wide readership.

My paper is based on the problems I encountered in my own translations of Turkic oral epics into English and German and on the solutions I sought and the insights I had when translating. I will focus on my ongoing translation of the Kirghiz epic of "Manas" in the version of Jüsüp Mamay of Xinjiang. The first part of this epic cycle comprises over 50,000 verse lines. So far the first volume (10,000 lines) has been published, in German and in English (published in 2014); the second volume is due to appear this year. The basic problem of translating "Manas" is the richness of the vocabulary – many items have no correspondences in English or German – and of "rhyme-chains", series of often onomapoetic rhyme-words, many of which are not found in the current dictionaries.

Apart from "Manas" I will briefly deal with my translation (into English) and edition of the Karakalpak epic "Edge", which I recorded in 1995 from the Karakalpak singer Jumabay Bazarov (published in 2007). Here the challenge was to translate not only the text, but also to indicate the musical character of the singer's performance. Different problems arise when translation Uzbek epics (or *dastans*). I will give two examples: "Ravshan" and "Alpamish", two epics translated into German (published in 1985 and 2000, respectively). Just as the Uzbek language has been heavily influenced by Persian, so has there epic poetry. An important characteristic of these oral epics is their stylistic ornamentation and elaboration. The translation issue here is therefore the adequate rendering of style in the target language.

There is a voluminous literature on translation theory and on questions of translation and style. There will be no time to refer to this literature in detail. But by way of giving a systematic account of the main problems encountered when translating Turkic epics into German and English, some reference will have to be made to theoretical issues. I will

argue that a compromise will have to be found between a literal translation and a literary translation, a compromise that will, however, have to be re-negotiated for every epic and for every epic

OH Eunkyung
South Korea

*A comparative study of heroic epic poems in Eurasian Turkic countries –
Focusing on relationship between Olonkho and Turkic Dostans*

Turkic folklores in Eurasia are very characteristic of the *heroic* epic poems like Olonkho for the Yakuts. So in this paper we compare Olonkho, the masterpiece of the Yakuts, with the heroic epic poems of the other Eurasian Turks.

First of all, we should take notice of the different names of the creators and singers of the epic poems in Turkic countries. These names differ from one another on account of their historical and geographical differences. For example, the heroic epic poem singer is called “Olongkhosut” in Yakut language. “Olongkhosut” is coming from “Olongkho” that means heroic epic poems. This word has been used in the form of “Öleng” in Kazakhstan and Turkmenistan while Karakalpakhs call them “jirov”. In ancient time “Jir/ir/ yir” meant heroic epic poems and “ir /yir/ irchi /yirchi” represented a poem or a person who had composed that poem. “Yirchi” still has been used by the Kirgizs. The Altaic epic poem singer is called “kaychi/gaychi” while they also call him “kaychi/haychi” in Hakas. Both the Altaians and the Hakasians share the same root of the word “kay”. But Tatar singer is named as “Chichen” or “Sasan/Sheshen”. The Tuvans call him “Toolchu”. The Kazakh singer “Akyn” has come from the Persian word “akun” meaning “teacher or prayer”.

Bakhshi is the composer as well as the performer of the epic poems in Uzbekistan, Turkmenistan and Karakalpakistan. Indeed, the term of “bakhshi”, “baksi”, “bakshi”, “bakshis” has been widely used in Turkic Central Asia. This term also applies to the shaman possessing extraordinary magic power to cure patients by playing the musical instrument named “childirma”. In comparison with “shaman–bakhshi”, the “bakhshi” performing the epic poems plays such musical instruments as dombira, dutor, tor, kobiz and others.

What “bakhshi” fulfills such various functions reveals that the epic poems in Turkic countries ascend to shamanism; some folklorists maintain that the heroic epos originated from the shaman songs. In particular, F.J. Oinas claims that the origins of the heroic epic poems were from the repertoire of ancient shaman epics. In ancient times shamans chanted the glory of the state as a high ranking priest. At that time shamans played both roles of singers and chief priests. As singers they chanted songs for the state founders who were regarded as heroes. However, the significance of shamanic ritual performance began to weaken with development of ancient state. And then the heroic epic poems began to be separated from the shamanic ones.

To put it shortly, the Turkic epic poems including Olonkho could be closely connected with shamanism and also derived from the shaman epics in the process of separation of the state power between the chief priest shaman and the king as ancient state was getting a firm stand. For this reason there are many common characteristics between the shaman epics and the heroic epic poems.

ERGUN, Metin
Turkey

*Three examples of the description of vital feats for mankind in Turkic epics
"Er Sogotokh", "Oğuz Kağan", "Ary-Khan"*

Epics include not only legends of history of the nations, they also are connected with legends of people of the world, concepts of creation of mankind and belief in process of formation of the world. Besides, it is also possible to find civilization history traces in epics.

The cult of ancestors first of all includes primogenitors *ata*, and thus the Turkish civilization and formation of cultural history originates from the epics "Er Sogotokh", "Oğuz Kağan" and "Ary-Khan", transmitted by retelling.

In this work we consider how each main character of these three epics was perceived - as first person or as ancestor of a kind. In many epics they are the first representatives of mankind. At the beginning of epics on Middle World, in which the mankind lives, there is only a main character and Gods. Recline on epics it is possible to tell that the main characters are the first primogenitors and ancestors of a kind; it is the beginning of life on the earth and a basis of creation of a civilization.

In this work we compare main characters' fights for survival and efforts to create a civilization in three epics, which we took from different corners of the Turkish world. The first ancestor, who brings the first culture to the world, is born in the sky, in the world of Gods. But in some epics the birth is carried out in people's world, but for the purpose of education right after the birth a child was taken away in the sky. Because he was born or brought up in the sky, he is considered as God. After the first ancestor was born and brought up, by means of other Gods he was sent to our Middle World. The Turkish people had a concept that their ancestors were given rise in the sky, and from there are sent to the earth – Middle World.

DJAPUA Zurab Djotovich
the Republic of Abkhazia

Archaic epic of Caucasians "Narts": the uniqueness of Abkhaz version

The Nart epic is an outstanding monument of folklore heritage of the Caucasian world, which contains the main features of the myth and epic views of its founders and carriers. This epic stands in the same row with such ancient

masterpieces of world culture as "Mahabharata", the epic of Gilgamesh, "Olonkho", "The song of the Nibelungs", "Iliad", "Beowulf", "Kalevala". Typologically it belongs to the heroic and archaic epic, which develops on the mythology and the social relations of primitive society and which plot is connected with initial, epic-mythological time.

The records and researches of D. Klaprot, P. K. Uslar, A.M. Shegren, V. F. Miller, S. Urusbiyev, A. Ioakimov, N. M. Albov, Ch. Akhriyev, D. K. Dalgat, G. N. Potanin, N. Dubrovin, W. B. Pfaff, Sh. B. Nogmov, S. Khan-Girey, L.Ya. Lyulye, A. Kaytmazova, K. Atazhukina, V. Tsorayev, D. Shanayev, G. Shonayev, L.G. Lopatinsky, M. G. Dzhanashvili, A.N. Dyachkov-Tarasov, V. Chernyavsky introduced the Caucasian Nart epics into science in 19th century. During 20-21st centuries the researchers published a large number of different texts, devoted hundreds of articles and dozens of monographic researches to study of the Nart epics. Nowadays it is possible to assert with confidence that study of the Nart epics has reached remarkably essential results and generated its own research direction under the name of Nart Studies.

2. A number of Caucasian peoples have the Nart epic, specifically: the Abkhazians, the Abazins, the Ubykh, the Adyghe, the Ossetian, the Karachay and the Balkar, the Chechen and the Ingush, and it fragmentarily exists in traditions of the Kumyk and the Avars in Dagestan, the Svans, the Racha people and the Khevsurians in Georgia.

The Nart legends, which reached us in a live existing form, take the leading place in genre structure of Abkhazian, Adyghe, Ossetian and Karachay-Balkar folklore. All national versions of the Nart epic have similarities and dissimilarities in hierarchy of characters, subject-thematic range and poetic and style system. This question remains extremely important, though during a centenary historiography of the Nart epic many results have been produced by representatives of several generations of researchers of the Caucasian epic tradition.

3. Admittedly, a number of scientists of Nart Studies assert that the Abkhazian Nart epic (along with Adyghe) "possesses big archaism" (E.M. Meletinsky). In the center of the epic world are its heroes: mother of Narts - Sataney-Guashcha, hundred brother-Narts and their only sister Gunda the Beauty. Everyone has his name, his own "biography", the circle of feats. Therefore, the Nart epic is based on the separate legends devoted to a certain hero. But at the same time in the Abkhazian Nart epic the most ancient main characters outstand – Sataney-Guashcha and Sasrykua, who appear in a cycle of legends in a completed form, which unites the most archaic, initial myth and epic subjects.

Sasrykua – the central character, the main character in the Abkhazian Nart epic (the same as in Adyghe) representing "very archaic type of the epic hero, who is genetically going back to the cultural hero" (E.M. Meletinsky). Songs and legends on Sasrykua cover almost all subject of the Abkhazian Nart epic.

The cycle of the main songs and legends on Sasrykua consists of a number of plots, which are presented in the epic quite widely and are realized in several variations or versions. However, three closely interconnected subjects and thematic units are distinguished from the others by the degree of originality, "epicness", stability and completeness of artistic images: *the wonderful birth from a stone, getting of fire and death of the hero from a stone*. This triad of plots is a basis of all cycle subjects of legends about Sasrykua and it seems to be full, rich and artistic in the Abkhazian and Adyghe versions of the Nart epic.

More considerable and popular among other characters, who have their own thematic circles of plots, are: Tsvitsv (plots about *the birth of the hero and mastering the fortress* are connected with his image), Gunda the Beauty, Narchkhyou, Huazharpys (*abduction of a beauty*), Uakhsit, Shcharuan (heroic courtship, revenge for ancestors).

The main enemies of the Nart heroes are monsters: adaua (giant), agulshap (dragon) etc. Narts make various "cultural feats" fighting against them: *getting of fire, fruit trees, invention of a pipe, creation and first performance of the song*, etc. During this fight the properties and external signs of various animals and plants appear.

ISA Akber oglu Habibbayli

The Republic of Azerbaijan

Tepegoz's (Cyclops) motive in the "Kitabi-Dede Korkut" dastan and in world epic tradition

"Kitabi-Dede Korkut" is dastan (epic creation) of all-Turkic meaning. Life, heroism, devotion to the motherland, customs and traditions of the ancient Oghuz Turks living in the territory of Azerbaijan found reflection in this dastan on the example of Galyn Oghuz Eli. The "Kitabi-Dede Korkut" dastans narrate about the Oghuz tribes, settled in the big territory "passing" through Derbent, Borchala, Trabzon to the Baygurtsky wall covering Urmia and Trabzon, uniting an area of Northern Azerbaijan. The outstanding scientist Shamil Dzhamshidov noted that in the territory of Azerbaijan more than 40 toponyms are conformable with "Dede Korkut" dastans, and according to Safarali Babayev - more than 30. It is possible that the majority of works in Azerbaijan are from "Dede Korkut". We can find many similar onomastic units in the Nakhchyvansky Autonomous Republic.

Famous battle from "Kitabi-Dede Korkut" entitled as "Tepegoz Murders Basat" is considered one of the most ancient plots. Even the German orientalist Friedrich von Diez, who was first to find the mentioned battle in royal Dresden library in 1815, pointed to its ancient origins in comparison with other battles. According to Diez, Tepegoz Battle is more ancient than a plot about Polyphemus from Homer's "Odyssey", which was created under the influence of "Dede Korkut"

The Homeric plot about a Polyphemus Cyclops was allegedly created under Homer's impressions from a travel to the Caucasus. As a similarity of Polyphemus and Tepegoz, the accordance with a plot of a cave and image of Tepegoz from the fairy tale "Thousand and One Night" is found. Similar comparisons, besides the antiquity of fight of Tepegoz from dastan "Kitabi-Dede Korkut", show a great image exemplarity in the Oghuz epics. The similar character Azman in fairy tales "Thousand and One Night" essentially has two eyes; he is a Cyclops not by his physical features, but by his character. And Polyphemus from Homer's "Odyssey" is a force alien to the Odyssey, incidentally risen and

battling him, and more similar to the man. As for Tepegoz from dastan "Kitabi-Dede Korkut", he grew up in one family with Basat and came from the Oghuz tribe. Tepegoz in Dede-Korkut is a symbol of ingratitude and insidiousness. He personifies fight of Oghuz against treachery and insidiousness. Besides, Tepegoz from the Oghuz epics, as it is expressed in his name, is uglier physically and has cruel character. For this reason in "Kitabi-Dede Korkut" fight against Tepegoz aims at the release from blood-thirsty, destructive forces that as a result shows the unity, integrity, courage of the Oghuz people.

The image of Tepegoz is observed in the dastans, fairy tales, and legends of the people of Central Asia, the North Caucasus and Abkhazians. Despite the existence of some distinctive features, in general in these stories Tepegoz is equally cruel and ugly. It is an evil embodiment.

In general, Tepegoz's motive in the "Kitabi-Ded Corcoud" dastans is perfect as the frightening force in comprehensive descriptions. It is thought that the plot about Tepegoz in folklore of Central Asia and the Caucasus proceeds from dastan "Dede Korkut" in which this image as a symbol of the Evil, insidiousness, bloodthirstiness suffers defeat from powers of Good. This idea shows universal meaning of "Dede Korkut".

"Kitabi-Ded Korkut" is a wreath of dastan creativity in the world literature.

Workshop 1. The World Epics: Current State and Prospects for Comparative Study

KHALILOV Agaverdi Sarkhan oglu
Azerbaijan

Structural and typological features of the Oghuz epics and Yakut Olonkho

Oghuz people created a vast culture in the ancient time and in the early Middle Ages. There are assumptions of existence of Oghuz epic samples in oral tradition in the period of the first millennium BC. These samples, which existed in oral tradition, went into the written tradition or were written down in different monuments during the VI-XVI centuries. Oral national creativity of Oghuz people left the traces on the Orkhon-Yenisei runic monuments. The Oghuz epics contain lyrical samples ("soylama" and "boylama"), epic samples, ("otyuk", "fight"), paroemiological samples ("atalar sozu" (proverbs), "alkyshi" (blessing), "gargyshi" (damnation), "oyguler" (praises)). Samples of the Oghuz epics remained until present time in runic written monuments "bitik" and in the monuments of the Arab letter in "namé" and "kitab".

The rarest examples of ancient Turkic culture also remained in the olonkho epics: they have successfully survived the time and reached the modern period. Preservation of a national form and the universal contents is a big humanitarian merit of the Yakut culture.

The main subject of olonkho is a destiny of tribes of aiy, adjustment of peaceful, happy, and safe life in Middle World. Olonkho narrates about life of Uraankhai Sakha tribe, relationship of family members, kind and tribe, about their fight against the evil. Olonkho originates in an extreme antiquity. Plots of olonkho about the ancestor of Uraankhai Sakha tribe – Er Sogotokh (lonely man) are similar to the plots about a hero of the Oghuz epics - Oghuz Khan. Here we find the plot development of olonkho and the Oghuz epics about the ancestors of Uraankhai Sakha tribe and Oghuz people, the variety of plot subjects and self-knowledge systems in epic creativity of Yakuts and Oghuz people.

Mythological ideas of ancestors of the Yakut people created Turkic mythological world model sacralizing elements of water, fire, air and the earth, and also created an initial spiritual concept of world values. Many of them won the content of sanctity and logged in beliefs of the Turkic people. Thanks to these beliefs the world, the nature and the person remained, the ecology was not violated, the balance between the nature and culture did not lose the equity. All of these views are reflected in the Yakut olonkho epics.

Samples of the Oghuz epics came to our days both in poetic and in prosaic forms. There are "menzum oguzname" – the separate poetic epic text, and along with it, there are "oguzname" folk tales, "oguzname" - narrations, "oguzname" - proverbs, "oguzname" - the chronicle, "oguzname" - a family tree, etc. The Oghuz epics is also known by terms of "boi", "boilama", "soilama", "oguzname", "khekayet", "revayet", and "dastan". And also in the cycle "oguzname" we can find heroic epics as "Battalname", "Daneshmendname", "Saltukname", "Hemzename", "Kelename", etc. In the medieval Oghuz epics, the alternation of a poetic and prosaic form is observed. They become stronger as bound form in time. The Oghuz storyteller ozan, bakhshy or ashyg executes the epic both in verses, and in fairy tales. He sings verses playing on a kopuza, a saza or a dutara, and he simply tells the fantastic, prosaic part. In the XIII-XVIII centuries in process of the Sufi development new types of the love epics as "Leyli and Medzhnun", by "Asli and Kerem", "Takhir and Zokhra", etc. were created. The poetic tradition of the Turkic epics well remained at the Kypchak and the Altai Turks, including Yakuts.

The image of Er Sogotokh is the perfect sample of an archetype of the wise aged man, and also the cultural hero who mobilized optimistic reserve of the Yakut society, creating, protecting and keeping humanistic values. The modern world should learn from the moral world built by Er Sogotokh.

In the Oghuz epics there are many similar motives, which sometimes are identical with motives of epics of the Turkic people. These are, for example, the motives of the wonderful birth of the hero, motive of appellation of the hero,

motive of test, motive of heroic courtship, motive of death of the hero, etc. These motives are also observed in the Yakut *olonkho*. The motive of receiving "gift from above – but?" and some Sufi motives are absent in *olonkho*.

The outcast descendant of deities – Dyyrai Bege, a Son of a horse can be compared to heroes of the Oghuz epic of At agyly - Alp Aruz, his son Basat, Gorogly, etc.

And at the end we express a great gratitude for UNESCO organization that it protects traditional Yakut culture, the *olonkho* epics, provides connection of ancient cultural wealth with modern culture and this culture serves for progress of the Yakut people and all mankind.

SIQINMENGHE

China

Zemling Sengchin's Biography and Its' Relation with Other Manuscripts of Mongolian Epic Geser

The Zemling Sengchin's Biography is one of the many manuscripts of Mongolian epic Geser, which is also called Ling Geser. Several variants of it can be found in the Central Library of Ulaanbaatar in Mongolia. The variants are quite similar in contents, plots and even in the paper size and the way of bookbinding, but are rather different from other Geser manuscripts in these aspects.

The present paper discusses the major issues in the studies of this manuscript in three parts: general introduction, the relation of Zemling Sengchin's Biography with other manuscripts, and the Origin of this manuscript and the time of its translation from Tibetan. The first part gives a general introduction of this manuscript including the contents, the chapters, the language style, and some information about its date of compilation, and so forth. These Geser manuscripts have 29 chapters that are not strictly or logically ordered. The contents are rather simple, only including the birth of Geser, and the battle between the nations of the Ling and the Hor, and the return of Geser to the Heavenly world. The second part compares the contents and the language styles of the Zemling Sengchin's Biography with other Geser manuscripts, and concluded that it has no direct relation with these other manuscripts. The third part discusses the origin of this particular manuscript and the time of its translation from Tibetan. Through a detailed discussion, the paper concludes that the Zemling Sengchin's Biography is a translation from Tibetan Geser during the latter half of the 19th century; the translators are learned men from Kalkha, Karachin and Baarin dialects living in the west Kalkha of Uliyastai.

RENQINDAOERJI

China

Mongolian Heroic Epics and Yakut Olonkho Epic

From 2007 to 2009, we have published four volumes of selected "Extensive series of Mongolian heroic epics", the volume of which estimates about two hundred and eighty thousand lines. These series include 196 Mongolian heroic epics of China, Mongolia and Russia. In addition there is a great heroic epic "Djangan", which contains more than two hundred thousand lines.

Mongolian heroic epics of these three countries have common origin, they emerged among primeval silvan tribes of Baikal region and the Angara River and then outspread to the abovementioned countries.

Topics Mongolian heroic epic themes similar to the Yakut epics - Heroic courtship and fighting monsters. The reason for the fight is the abduction of women. The fight takes place between the various tribes of pre-class period and the middle stage of the barbaric period. At this time the struggle in the feudal period already initiated in the history of Mongolia.

Among the Mongolian epics, as well as among the Yakut, there are epics about the orphan, or the first man on the earth, for example Oirat-Mongolian epic "Tsenkher Tsagaan Khan", "Tsergiyn Tsagaan Khan", "Ergil-Turgil" and "Unchin Nutai".

Buryat and Mongols from ancient times up to the present have lived around Lake Baikal and the Angara river coasts. Prior to the 13th century Oirat-Mongol ancestors also lived around Lake Baikal, in the western part between 8 rivers of the Angara River basin. Approximately, to the 11th century the ancestors Yakuts also lived there, and then they gradually began to settle on the present territory of residence. This historical data shows that the Turkic-Mongolian heroic epics have a common source. In this regard, the heroic epic of these peoples have common features and a similar character, and this similarity stems from the similarity of the typology.

PEERS, Eleanor

The United Kingdom

TARASOVA Zoya Egorovna

The Republic of Sakha (Yakutia)

Music And Modernity In Northern Siberian Shamanism: How Pop Stars Get Along With The Heroes Of Olonkho

Russia's Sakha population – the dominant ethnic group in the Siberian Republic of Sakha (Yakutia) – have developed their own vibrant popular music industry over recent decades. This paper examines the way pop music is shaped by the Sakha people's shamanic tradition – a tradition that has maintained its continuity through Soviet-era

modernisation, and which is now enjoying a dramatic resurgence, within an ongoing Sakha cultural revival. Paradoxically, the renewed popularity of shamanic healing sits with further modernising social transformation, as the Sakha population moves from the rural Sakha heartlands into the Republic's capital, Yakutsk. Pre-Soviet Sakha shamanic practice was founded on complex relationships with the deities, demons and spirits that were seen to inhabit the natural environment. How, then, can this tradition be pursued in Yakutsk's concrete jungle, where lives are set among laptops, offices and shopping malls, rather than horses, forests and cow-byres?

Sakha pop music has certain remarkable distinguishing characteristics. Most striking of these is a constant preoccupation with celebrating the natural environment, and the home village or region. A close examination of Sakha pop performance reveals traces of the communities and relationships that underpin rural shamanism, articulated through the post-modern medium of a popular music industry. Contemporary Sakha shamanic practice is therefore based on a translation of rural ontologies, and the entities and relationships they presume, into the tastes, technologies and identifications of urban life. As a whole, this case exemplifies the unexpected sites and forms of post-Soviet religiosity, as it intersects with economic and demographic change.

KULIEVA Ragilya Huseyn gizi

The Republic of Azerbaijan

Typology of an image of the woman in the heroic epics

Kitabi Dede Korkut and Olonkho

"Kitabi Dede Korkut» provides the images of women, that throughout centuries served as role models, for example, Burl Khatun, the Gazan Khan's wife.

The gallery of female images in "Kitabi Dede Korkut" is rather extensive – first of all there are wives of governors and their associates. They are up there with their husbands: they are faithful, valorous and fearless. It is interesting that the author, Korkut Ata (Father Korkut) presents us four types of women. The first type of women is belly-slave - greedy, insatiable, slanderous women, damning everyone and everything. The second type is not any better – having hardly woken up, without having washed up, they start walking on landing. The most positive is the third type – these women are housewives, "she would feed the guest who comes from the steppe to the house, when her husband goes on hunting, she would give him drink, respect him and see him off. It is Aisha and Fatima's type. My khan! Wish that thousands of such women will grow, wish that such woman will come to your home" (The book of my grandfather Korkut. Oghuz heroic epics. Translation by V. V. Bartold'. M.-L.; Publishing house of Academy of Sciences of the USSR, 1962, 299 pp., p. 13). The fourth type of women is compared to the Prophet Noah's she-ass (occurred from the Prophet Noah's donkey). Dede Korkut assumes that evil spirit entered house with this woman.

In the Turkic epics the woman is not called the wife of the husband (there is no word "arvad"), but madam (khanym). Therefore, for example, Dirse-Khan's wife is Khanym who had lucid mind; she always consulted everyone and she was up to all rules of Oghuz manners. The woman in olonkho is the defender of Aiy tribe who fights for happy life. She is a continuer of a kind. Shaman women are capable of a feat, protecting the country; they enter duels with warriors of evil abaasy. Usually heroines of olonkho are divided to passive and active. In olonkho "Nyurgun Botur the Swift», the hero with his sister Aytaly-Kuo went down on the earth for its settling. Active heroines are close to female characters in "Kitabi Dede Korkut". This group of heroines does not reconcile to the fate, they fight for their rights, they can perfectly distinguish bridegrooms from abaasy warriors, who under the guise of courtship are going to crush her country.

Women in olonkho can take part and in fight, promoting a victory of heroes as heroines of olonkho "Unstoppable Myuldyu the Mighty", "Khan Dyargystay", "Obstinate Kulun Kullustuur", for example. These characters personify the best features of the Yakut women so close to all Turkic women. It is possible to tell that olonkho female characters, as well as in the Turkic epics, embody all three forces characteristic for oriental point of view: saving force, destroying force and creating force.

BASANGOVA (BORDZHANOVA) Tamara Goryaevna

The Republic of Kalmykia

Pukhov I.V. and Kalmyk Folklore Studies

I.V. Pukhov made the significant contribution to development of the Turkic-Mongolian folklore studies in 60-70s of 20th century. Scientific heritage of I.V. Pukhov, his training of folklore researchers for the national republics, his pedagogical activity are not studied fully yet though his contribution in this area is obvious. His main theoretically significant work is his monograph "Yakut Heroic Epic Olonkho" which has continued importance for typological study of the national epics. This work is important for typological study of epics of the different nations; the author determined significant importance of such study: mutual interaction of the Yakut epics and Kalmyk "Dzhangar", which could take place through the "intermediaries" – the ancestors the Sayan-Altai Turks and study of the general lexicon in two epics.

The author referred as "links" the songs from repertoire of certain storyteller – the "big circle" – this is the phenomenon of cyclization, characteristic to the Kalmyk heroic epics. The idea that the "Dzhangar" epic has "circular composition" was for the first time offered by the famous researcher of Yakut olonkho I.V. Pukhov. The scientist wrote: "Dzhangar" is the whole epic legend consisting of the separate links forming "a big circle" of "Dzhangar".

Concerning distinction between *olonkho* and "Dzhangar" the author investigates the description of a powerful horse characteristic to the epics of the cattle breeding people. He concludes that in the Kalmyk epics, there is almost a real description of a horse, and in *olonkho*, the description of a horse is given with fantastic elements – the horse can move in three worlds. In the Kalmyk folklore studies the description of an image of a horse is constructed on comparisons [Basangova, Burykin 2014, page 50–56]. The article of I.V. Pukhov provides the description of a hero's campaign in the epics of the Turkic-Mongolian peoples of Siberia and the Kalmyks [Pukhov 2004, page 77-78]. This work by I.V. Pukhov is one of the first in folklore typology. The author emphasizes that the mythological layer is distinctly traced in the epics of the Turkic-Mongolian peoples of Siberia, which is less often observed in "Dzhangar". The motive of the hero's campaign in the epics of the Turkic-Mongolian people is the means of glorification of the hero, his horse, armor and it enters an epic exposition. The description is hyperbolized, which is peculiar to many epics. As it was told, I.V. Pukhov, being the employee of Institute of World Literature of Russian Academy of Sciences, participated in training of folklore researchers for the national republics. The Kalmyk Research Institute of Language, Literature and History researchers N. Ts. Bitkeev, B. B. Okonov, E.B. Ovalov trained there.

I.V. Pukhov visited the Republic of Kalmykia once in 1972. His student Ovalov Edwin Badmayevich lived in Kalmykia. Ovalov has successfully defended his Candidate dissertation on "The Poem about Furious Khar Kinyas's Defeat" in the Kalmyk heroic epics" in 1973. One of the main epic poems from "Dzhangar" was taken as a basis of research and comprehensively considered against the background of a whole epic. Through the comparative study of the poem with other "Dzhangar" cycle songs the author finds common "through heroes" in them, who play a key role in one songs and minor in others. The comparative analysis of the Kalmyk and Mongolian Dzhangar versions resulted in Pukhov's work "The problems of typology of "Dzhangar" epics versions". He carried out the comparative and typological analysis of a number of the common epic motives of epic, which gave the grounds to draw a conclusion that between two versions there are many similarities, which ascend to the all-Mongolian epic tradition. But also differences caused by an existing of versions of the epic in various ethnic-territorial and social and economic conditions. He continued the comparative and typological study of "Dzhangar" versions and expanded it by an addition of Oirat-Xinjiang Dzhangar versions, Geser epic and other heroic legends of the Mongolian people into research. these studies considered the similar epic motives and plots, a number of poetic features of Mongolian epics.

In general, the works by I.V. Pukhov have theoretical value for study of typological relations of the Turkic-Mongolian folklore.

DAMPILOVA Lyudmila Sanzhiboevna
The Republic of Buryatia

Poetic constants in the Turkic-Mongolian epics

In modern Russian folklore studies the comparative analysis of two fundamental components - shaman and epic traditions of spiritual life of the Turkic-Mongolian world is actual. According to B. N. Putilov, "in a verbal repertory of shamans there were texts close to genre of the epics. Unfortunately, no specialist made careful comparative analysis of the shaman narratives and epic legends belonging to the same ethnic culture" [Putilov, 1997, page 59]. In Russian folklore studies poetic skill of the shaman and a rhapsody as the embodiment of an ancient archetype of the priest and singer wasn't object of special research yet. In the Buryat tradition the famous storytellers - *uligershin* - hereditary shamans in cult texts used many principles of epic poetics.

In this article research of poetic-style features of works of folklore of separate ethnic traditions considered as the component of this task. We choose formulaic organization of folklore works and symbolical typical images of the Mongolian people from different types of structuring of fund of poetic constants. For identification of a role of poetic constants in creation of artistic images we address to the Mongolian, Buryat and Oyrat texts.

It is known that folklore and paraliterary texts are focused on collective experience. Revealing roots of collective representations, semantics of formulaic expressions, and symbolical typical images we try to track safety, broadcasting in time and reconstruction of trope and text fragments in verbal material. Having restored the lost or transformed sense of typical places in folklore of the Mongolian people, we reveal the general archaic Mongolian roots. Poetic constants are constructed and perceived according to rules of an esthetics of identity. The identity of the structural organization of the text, similarity in a set of typical places at their inclusion in different functional and semantic fields also belong to it.

Versification, poetic figurativeness and sound structure of shaman chants in general are built on canons of a folklore esthetics keeping the originality of the sacral text; and they naturally include elements of mythological, epic, song, small poetic genres. As a result of the analysis we come to a conclusion that ethnic and poetic constants find correlations with the myths or deep archetypes, which rise to the general tradition.

KHUSAINOVA Gulnur Ravilovna
Bashkortostan

Certain parallels in the Bashkir epic "Ural-Batyr" and the Yakut Olonkho epic "Er Sogotokh the Mighty "

In the middle of the XX century, I.V. Pukhov, the renowned researcher of epic poetry wrote: "Yakut *olonkho* is the epic of very ancient origin. Their sources rise to those times when ancestors of the Yakuts lived on the former homeland and closely communicated with the ancestors of the Turkic-Mongolian people of Altai and Sayan Mountains. Existence of common features in a plot of *olonkho* and a plot of the epics of these nations proves it <...>The general elements in the names of heroes correspond (khaan-khan, mergen, botur, etc.)".

The specialist in folklore A.M. Suleymanov in 2000 designated prospect of research of the Bashkir epics "in the comparative aspect with epics, first of all, of the Turkic world, and then in a wider range". Many years went by since then and comparative study of the Bashkir epics with epics of the Turkic people was carried out in a certain degree.

In this report, the author first attempts to conduct a special comparative study of the Bashkir epic "Ural Batyr" with the Yakut heroic olonkho "Mighty Er Sogotokh". It showed that in epics of two nations a number of interesting parallels are found despite territorial remoteness and essential language differences. Both the Bashkir epic-kubair "Ural batyr" and the Yakut heroic epic Olonkho "Mighty Er Sogotokh" belong to early types of the archaic epics. Both epics have identical beginning; similar descriptions about the first inhabitants of motherland; heroes of epics face sacred birds; the main characters of the epic get to the country where in the Bashkir epic it is a kingdom of Katil, and in Yakut – "the country where shamans eternally howl", and they have similar weapons.

According to the Yakut researchers, there are many versions of "Er Sogotokh" and "Heroes of some olonkhos about Er Sogotokh have functions of cultural heroes" [Emelyanov, Illarionov 1996]. If Er Sogotokh finds fire, the Ural batyr wipes the evil spirits from the earth's face, i.e. both heroes are cultural heroes. "The legend, in which the hero acts as a world order maker, which is not reflected in the epic, is connected with a name of Ural batyr – he destroys the second sun" [Nadrshina 2005].

There are some more details taking place in both epics. It is water of life: in the Bashkir epic the purpose of Ural batyr is to extract water of life and to present eternity to the nature, and in the Yakut epic water of life – means of healing; weight which is lifted by epic heroes: in the Bashkir epic Ural batyr "he threw seventy battements weight stone into the blue sky and caught it; then threw it towards Azraki country" [BNT 1987]; and in the Yakut epic " They beat heavy clubs of twenty pood into soft dough and threw far away " [Yakut heroic epics,1996].

Thus "... in the epics of each nation <...> similar motives get a peculiar interpretation, they are made out in the context of cultural traditions of one or another nations", and "Accordance of images and motives of "Urals batyr" with images and motives of world folklore <...> testifies that the spiritual culture of ancestors the Bashkir arose in an extreme antiquity and developed in line with universal culture" [Nadrshina 2005].

ILLARIONOV Vasily Vasilievich

The Republic of Sakha (Yakutia)

Oral tradition of Turkic-Mongolian peoples: a comparative typological aspect

Epic traditions of the Turkic -Mongolian peoples of Siberia developed and improved thanks to certain gifted persons; their merit is that the main contents, the plot, motives, epic formulas and typical places of certain type of folklore remained in an initial form, making archaic layers of epic tradition. Moreover, such talented people, who knew such texts, their plots and the main contents, the technology of performance existed in each ethnic group.

Epic singers-storytellers were founders, carriers and keepers of epic texts, their high mission was to keep and impart the epic knowledge and secrets of epic memory from generation to generation. During the narration, carriers sometimes composed some part spontaneously, i.e. improvisation took place also.

The American specialists in folklore M. Parry and A.B. Lord, starting with the 30th till the 50th years of last century, laid the foundation to repeated recording of epic repertoire of storytellers by means of technical means (phonographs, tape recorders). A.B. Lord conducted the recording of epic texts nearly 20 years later after the similar collaboration experience with the teacher. During this work the researcher had opportunity to study the process of transformation of the epic text scrupulously – at the solo performance or during the transfer from one storyteller to another - alive tradition, interaction of epic formulas, plots, motives. A. Lord in his monograph "Storyteller" opened mechanisms of storing and preservation of epic tradition from generation to generation, from the storyteller to the storyteller. Experience of long-term supervision and researches of A. Lord has followers in the Soviet folklore studies who applied his experience in the researches [5]. So N. G. Chernyaeva confirmed results of supervision and researches of A. Lord based on rich materials about the storytellers of the North of Russia, which are collected by P. G. Rybnikov, A.F. Gilferding, brothers of B.N. and Yu.M. Sokolovs, V. I. Chicherov, and other scientists, specialists in folklore.

Researchers of the national republics of the Russian Federation also widely applied A. Lord's theory into study of epic tradition. And in the center of attention of researches of many folklore specialists there is a live existing of epic tradition of indigenous people of Siberia, ability of storytellers to reproduce and improvise the texts heard in the childhood. For this reason, B. N. Putilov writes: "It is necessary to approach even live epic fully equipped with new tasks, new methods, and new opportunities. We must to consider study of a live story-telling a number one issue – considering that our next successors in science already will be compelled to deal with this problem not in field conditions, but in a laboratory conditions" [6, page 6].

Specialists in folklore of Yakutia hardly and persistently worked for the solution of the tasks set by B. N. Putilov in the 70-s. For the purpose of epics preservation they were engaged in graphic recording from dictation, later an audio recording on the tape recorder and video: A.A. Popov, P.E. Efremov, G.G. Alekseeva - the epics of Dolgans, G. M. Vasilevich, A.N. Myreeva, G. I. Varlamova - the epics of Evenks, Zh.K. Lebedeva, V.D. Lebedev, and later V. A. Robbek - the epics of Evens, G. U. Ergis, I.V. Pukhov, N. V. Yemelyanov, V. V. Illarionov, P. N. Dmitriyev, S. D. Mukhopleva - the epics of Yakuts. Storytellers and their national originality, epic repertoire and the biography became a subject of scientific works; attention was also paid to personal qualities of storytellers, to their personal contribution to development of the epics, skill of execution. Consequently, a rather rich material on typology of story-telling art is created for today. The existing monographs, collections and articles about storytellers of the people of Yakutia testify to it.

Specialists in folklore of Siberia also conducted system work for the solution of the tasks set by B. N. Putilov in the 70-s. In connection with the edition of the academic series "Monuments of Folklore of the People of Siberia and the Far East», they set as the purpose the collection and study of epic works with application of technical means of recording. The texts of such outstanding storytellers as the Altai kaycha N. G. Culkin, olonkhosut V. I. Karatayev, the Dolgan I. A. Eremin, the Shor storyteller P. Kydyryakov were written down and published thanks to such laborious work of the Siberian specialists in folklore epic. That is the evidence of preservation of live epic tradition in the modern environment.

YEFIMOVA Ludmila Stepanovna
The Republic of Sakha (Yakutia)

Olonkho in the system of epics of the Turkic-Mongolian peoples of Siberia: the typology

In V. M. Zhirmunsky's works epic traditions of the West and East are considered as two branches of uniform cultural and historical process" [Zhirmunsky 1974]. Academician made the general genre typology of the epics of the Turkic people. He considered that folklore monuments of the Turkic people are presented by various steps of cultural historical development of these people. That generated a variety of genre forms.

V. M. Gatsak in his theoretical development of typology of the national epics allocated three stadial rows in development of the national epics (the heroic -archaic epics, the historical-heroic epics, historical)

The Altai researcher S. S. Surazakov distinguished three stages of development of the Altai heroic epics on the example of study of text materials: 1. Epics of the period of a patrimonial system or *archaic*. 2. Epics of the period of the early feudal relations emergence. 3. Epics of the period of the patriarchal and feudal relations. S. S. Surazakov's theory and methodology on research of the epics of the Altai people are also actual in modern conditions of comparative and contrastive study of folklore of the Turkic-Mongolian people of Siberia.

The Yakut researcher I.V. Pukhov for the first time in the Soviet folklore studies conducted comparative researches of Yakut olonkho with epics of the Turkic-Mongolian people and devoted to this problem a number of works. As a result he came to a conclusion that the epics of the Sayan-Altai people "is undoubtedly related epic works which beginning belongs to that time, when ancestors of the Yakuts directly communicated with ancestors of Altai and the Sayan people in extreme antiquity " [Pukhov 2004]. He pointed genetic community of Yakut olonkho and the epics of the Altai people. First, he emphasized composite similarities, pointing their community of styles, plots and compositions. Secondly, he pointed similarities of means of the description, the characteristic and graphic means of epics. Thirdly, he emphasized similarities of the traditional names, steadiest characters, noticing that components of some names coincide on construction and elements. Fourthly, he specified a community of song creating tradition of performance of the epics of the Sayan-Altai people though some epics, including Yakut olonkho were performed without music. Further, he noted similarities of concrete details. I.V. Pukhov made the conclusion that "the ancient community of sources of olonkho and the heroic epics of the Altai and Sayan people acts quite clearly". His conclusion was important: "Yakut olonkho kept the most ancient features and, perhaps, the main characteristic of the most ancient legends – the fight against elements expressing in the form of fight against monsters".

At first, it is necessary to point the criteria of typological similarities of olonkho with epics of the Turkic-Mongolian people in further comparative study.

The main characters act (bogatyр, mergen, batyr, alyp 'bogatyр') as the main criterion of typological similarities of the Turkic-Mongolian epics. Images of opponents of the main characters can be considered as the second criterion. In plots of olonkho the warrior of aiyy fights with warriors of abaasy, which reflects mythological ideas of the ancient Yakuts. They were not real, but mythical characters. As the third criterion of similarity, it is necessary to recognize nature of fight of warriors of aiyy against the mythical opponents – inhabitants of the Under World. Warriors of Yakut olonkho don't have real enemies who would apply for territorial possession, wealth, etc.

Therefore, relying on S. S. Surazakov's and I.V. Pukhov's research, it is possible to claim that olonkho kept features of the archaic epics. Its main distinctive feature is that only the pre-state relations are reflected in materials. The customs, traditions and way of life the ancient Yakuts before formation of the state are told in these. In olonkho the main character fights with mythical characters, but not to people – enemies or rulers, khans applying for gains of others lands, other wealth. Social stratifications of the Yakut society are not reflected in olonkho, there are no rich and poor people in it. Olonkho sings of more ancient cultural wealth of people – the battle of good and evil, light and darkness, life and death.

YEFREMOV Nikolai Nikolaevich
The Republic of Sakha (Yakutia)

Epic formulas in Olonkho (in comparison with Altaic epic Maadai-Kara)

Altaic epic, "although" it has moved forward "compared with such typical after-tribal epic as Sakha Olonkho, is still to a large extent within the same after-tribal relationship or goes back to it as the source."

As shown by contrastive analysis, in the texts of the Sakha Olonkho and Altaic epic (*Maadai-Kara*) there are common epic formulas. These are, primarily, such epic formulas (hereinafter referred to as EF) as "Warrior's riding", "Warrior in anger" and other.

Compare: EF "Warrior's riding". Sakha Olonkho *Kys Debiliye*: / Red clouds pierced with their flight/ like birch-bark Tungus yurts, / splitting, fell down; / black clouds, ripped by them, / like the black mats, / shredding, fell down, /

purple clouds, torn by them, / having turned into the burning flakes, / hissing went down; / light clouds, torn to ribbons, / like birth bark scrolls, / rolling fell down, /

Maadai Kara: Where [a horse] stamps with its front hooves, - / A sharp-topped mountain comes off, / where it stamps with its hind hooves, - / A slope mountain comes off, / Where it walks, - / [Huge] black puddles are left, / Where it goes at a trot, - / There the land is burning, breaking down.

EF "Warrior (kaan) in anger".

Sakha Olonkho *Stubborn Kulun Kullustuur*: Our man [in anger] had / his spinal sinews tightened, / Cambering like a tough tree; / His legs went cramping, / [Bending] like a trap's sash; / From his both temples / Blue lights₄, hissing, blazing up, went up / Looking like a stirred up fire; / On his top there was dancing / A fire like a middle-sized pot in size; / From his both eyes / Flakes were showering with a loud crash, / Like from a siliceous stone; / His mighty muscles₇ / were tearing apart, / His mighty sinews were tightening, / Trying to come out; / Furious anger₉ rose in him, / Rage was boiling in his blood.

Maadai Kara: His moonlike face / Went black with sadness, / His sun like face / Went dark with grief. / His lake like eyes / Seemed to be bespattered with blood. / From his shut teeth, looking like peaked rocks, / White flakes were falling. / The kaan's look changed, / He went grim. / The warrior's face changed, / It became completely different. / The warrior's living face / Seemed redder than fire, / His tough clean front / Was redder than blood.

These EPs differ in terms of linguistic expression and structure. EF "Warrior's riding" in the Sakha Olonkho is conveyed by subjectival complex sentences (hereinafter referred to as CS), whereas in Altaic epic it is conveyed by attributive CSs. EF "Warrior in anger" in the Sakha and Altaic epics is described with the help of comparison. At that, Sakha comparative constructions, unlike the Altaic ones, seem more expanded.

As a result of contrastive analysis of epic formulas of the Sakha heroic epos Olonkho and Altaic heroic epos *Maadai-Kara*, it was figured out that these epics have a number of common epic formulas. At the same time, they are characterized by different means of linguistic expression.

FILIPPOVA Nina Ignatyevna

The Republic of Sakha (Yakutia)

Epics of the northern peoples of Yakutia in comparison with the Yakut olonkho

Epos of the North is a spiritual covenant that saves, like a fount, the folk wisdom, traditions and beliefs that our ancestors passed from generation to generation through time and space. Sakha and Dolgan Olonkho, Even Nimkan and Evenk Nimkangan, as archaic epics of the peoples who lived side by side in the harsh conditions of the North for a long time, have much in common in their content.

Many epics of the North cover, though unevenly, the three main stages of life: birth, childhood, adulthood, and heroism, marriage and maturity. What moments in the birth of the future warrior can be seen in Olonkho and epics of the North?

One of the similarities of Olonkho and the epics of the North is the birth of a child - the future hero, or his bride, which is similar in many Turkic-Mongolian epics as well.

- The birth of a hero from elderly parents is a very common motive. In Sakha Olonkho *Modun Er Sogotokh* and in Even Nimkan *Selnikan Selintor* elderly parents give birth to children for three consecutive years.

- The loss of a child immediately after birth. In Olonkho *Kulun Kullustuur* the second son of the hero escapes immediately after birth, and returns as an adult. In the Evenk epic *The Almighty Hero Develchen* the warrior, warned in advance, can barely retain his fleeing newborn sons no more than a year apart in age.

- The loss of a child before birth is rare in the epic. In Even archaic epic *Selnikan Selintor* the first son born from elderly parents disappears before birth, and appears already as an adult. The parents knew nothing about it; his father explains the disappearance of the child by the fact that already in the womb he sensed the approach of the underworld *abahy* evil spirits and miraculously disappeared.

- Abduction of a child by evil spirits, or an *abahy* hero or a shaman woman from the *abahy* tribe. In Olonkho *Kys Debiliye* the *abahy* maid Sarakhania Kyukennik, despite her parents' warnings not to interfere in the lives of other worlds, with the help of her sisters kidnapped three newborns of the three worlds and brought them up in a wolf-like, greedy manner. Only the intervention of *aiyy* divine forces, including the woman-warrior Kys Debiliye, returns human form and nature to the sons of the Middle and Upper Worlds, calms and clears them from the filth of thoughts and actions.

- The disappearance of a child. In Olonkho and Northern legends the loss of a growing child is explained in the subsequent development of the plot: it turns out that the child was taken by the upper gods to prepare for his future in the role of *aiyy* tribe defender and was returned after undergoing the initiation of the Bootur.

- There are many cases in Sakha, Evenk and the Even epics when the hero grows without knowing his origin. Sometimes he lives alone, like *Kulun Kullustuur*, sometimes only with a sister, like *Kyun Eriili* (Nooroy), or like the hero *Sodani* with his sister *Ayakchan Ivekchen*. Their origin is explained in the course of events.

Some Olonkho detail the customs of preparing for childbirth, behavior of a woman after childbirth, welcoming the baby, the ritual of sending off *Aiyhyt*, the name-giving ritual.

Such close attention to the birth of a child in the epic is explained, apparently, by the fact that thus a narrator prepares the audience for understanding the main purpose of a man on the earth - to be the successor of life, and the destination of a warrior - to be a defender. Peace in the Middle World is the main condition for the continuation of the blessed life.

The sacral world of Yakut storyteller: a comparative aspect

The author discussed unknown facts from the life of olonkhosuts and storytellers from related Turkic-speaking ethnic groups in comparative terms. Although the topic of storytelling is well studied, the sacred side of olonkho existence remains almost missing in olonkho studies, whereas the existence of the Yakut storytelling reveals the existence of taboos and beliefs associated with the national beliefs. The author attempts to look into the mysterious world of olonkhosut reflected in the Yakut folklore.

Referring to the theme of sacred in the storytelling, the author aims at the inclusion of new information to the interpretation of folklore within a specific ethnic culture. We know that the next related Turkic ethnic groups living in Southern Siberia are Altai, Tuva, Khakassia, Shor, being thousands of miles away from Yakutia have preserved in the epic works the characteristics, testifying about the common roots.

The information on some of the features of storytelling, including restrictions common both for olonkhosuts and for Altai kaichi. These are, for example: the epic should not be performed fully in the daytime; olonkhosut, as well as kaichi, should not change the text deliberately, he is obliged to transmit the original meaning of the text; he should follow certain rules of storytelling, for example, he must include distractive utterances, which are not directly related to the text of the epic, at the beginning and the end of the performance. It is noteworthy that Khakass and Shor storytellers, too, believed in the existence of spirits of their art.

It is known that traditions live long if they come from the needs of the ethnic group and there is a real need in their implementation. Thus, in Shoria the storytelling in summer was prohibited and was allowed in the autumn and winter, when cattles are in winter stockyards [Shor 1997, 31]. Similar beliefs are prevalent in Tuva. The works of this genre talked and listened to everywhere where people gather: in a yurt after a day of work, on vacation during the hunt for Toe in honor of the newborn, and even in the days of funeral rites. There is a belief according to which after the execution of epic stories and fairy tales can be more successful hunting [Tuva in 1997, 16].

There was a relatively small number of Yakut storytellers who also practiced shamanism. The text of olonkho by shaman N.P. Yakovlev-Kuruuppa oyuun appears to be a very interesting material. According to the editors of the "Daadar Khara" book, this olonkho, especially the part with the description of the hero's journey to the Upper and Lower worlds conveys idiolects, which may suggest that the narrator is also a shaman [Yakovlev, 2013, 17].

Thus, we find a connection between the sacral side of epic storytelling and the actual function of the transmission and preservation of important information to the people. Sacred side of Yakut storytelling is inseparable from understanding the general nature of the epic creativity, for in many ways this circumstance triggers is the canonization of the epic style, determined by the need of the conservation of the leading ideas in their artistic and aesthetic originality, embodied in the great epic of creation of the nation – olonkho.

***The philosophical content of confrontation of good and evil
in the Yakut olonkho and Buryat Uliger***

This study focuses on a comparative analysis of the philosophical content of the confrontation between good and evil, which is uncovered in the Yakut olonkho by P.A. Oiunsky "Nyurgun Bootur the Swift" and Buryat uliger "Mighty Abai Geser" in M. Imegenov's edition to identify the similarities and differences of good and evil conception in them.

In the philosophy, *the good* is the concept of morality, meaning the deliberate striving into disinterested help to those who need it. In the everyday sense, this term refers to anything that gets a positive assessment from people, or is associated with happiness and joy. *Evil* is also the concept of morality, it means the deliberate, intentional, conscious causing harm, damage and suffering to anyone. In the everyday sense, evil is referred to all that gets the negative assessment from people; it is dispraised by them, it goes against to the rules of morality.

The heroic epics of the Yakuts and Buryats put forward the problems of good and evil, wisdom, morality, honor and morality. That is why they are recognized as deeply philosophical works. The key idea in these is the triumph of good in the confrontation with evil.

Nyurgun Bootur and Geser are the sons of celestial, they came to earth to save mankind. Nyurgun Bootur at the behest of the Bright Yuryung Aar Toion was sent to the land, "where there are strife and war," where he must be "the defender of / Sunny kind aiyy / which was settled down on earth!" In Buryat uliger "a thousand bright celestial Burkhans" sent Geser with the liberation mission to prevent the final extermination of the people who die of diseases and intrigues of mangadhai-monsters.

Both heroes are fulfilling their heroic duty with honor and dignity: they do many heroic trips to defend their compatriots. Yakut hero wins in the most severe fighting wins over the spirit of the great sea Muus-Kudulu, Uot Usutaaky-giant, who was raised by the blood of Countless victims, the Dishonest thief Esekh Kharbyyra, the warrior of the midday stormy skies, Uot Usumu Tong Duuraya. Buryat hero wins the mighty Galkhan Nurman Khan, thirteen-headed asurai yellow mangadhai-monster, hundred-headed mangadhai, old mangadhai women and other.

In both epics Nyurgun Bootur and Mighty Geser are honored by the people as ideal heroes, fearless defenders of the homeland, fair rulers. In olonkho grateful people devote following words to their savior Nyurgun Bootur: "In front of you we dispose our backs, / we worship to your three / Dark shadows! / You saved us from captivity!" In uliger,

pleased by their heroic deeds, the hero admires with satisfaction: "irresistible / I just prevail over, / Invincible / I just won!"

The confrontation between good and evil as a struggle of opposites specific of both epics. After victory over enemies and evil the happiness comes back to the Earth. In Olonkho people triumph and organize Ysyakh in honor of their liberator, winner – the hero. Having fulfilled his duty to his people, Nyurgun Bootur gets married and conducts his personal life. As for Geser, he visits his wife, son and parents, and then returns to heaven.

The heroes, Nyurgun Bootur and Geser are the moral ideals of their nations, respectively, they are kind benefactors. Enemies confront their moral ideal, make difficulties in achievement of happiness and humanity in relationships between people, they are the embodiment of evil. In the epics heroes do not die, if they die, so they must be revived. This is the philosophical sense of the humanistic ideas of oral folk monuments – the triumph of good over evil.

Conclusion: In these epics, the values that define conception of permissible and impermissible for a human, according to the morals and principles such as life, native land, sense of duty, patriotism, family, generosity, honesty, reliability, honor are constituents of the concept of good. Absolute evil is that which is contrary to all of this.

KUZMINA Aitalina Akhmetovna

The Republic of Sakha (Yakutia)

***Ethnic identification in Yakut Olonkho, Kyrgyz epic Manas
and Altaic heroic saga Maadai-Kara***

Comparative-historical research of Olonkho in the context of epic creativity of the peoples of the world, including the Turkish-Mongolian and Tungus peoples, has not yet been fully developed and reflected upon. Such a study would allow taking a step in determining the genesis of Olonkho, revealing the features of poetics, etc.

In this work we have compared the specificity of ethnic identification in the Sakha Olonkho [Duyakov 2011; Tomskaya 2011; Yakut... 1996], Kyrgyz epic *Manas* [Manas... 1984, 1988, 1990, 1995] and Altaic heroic saga *Maadai-Kara* [Altaic... 1983]. We are interested in revealing how the Olonkho, *Manas* and *Maadai-Kara* characters identify themselves, to which tribe they refer themselves and what is their attitude to other ethnic groups.

Differences between the Sakha, Altaic and Kyrgyz heroic epics resulted from their being at different stages of development (Olonkho and Altaic epics are considered archaic, whereas *Manas* – a classical one), different level of public and state development (the Kyrgyz, surrounded by various numerous hostile peoples have developed some experience of statehood and political activities, unlike the Sakha, who were in the north almost isolated from the world), and lack of communication between these nations that were far from each other, although belonging to the same language family - Turkic.

The Olonkho character perceives himself as a representative of the *aiyy aimaga* tribe (literally 'relatives of Aiyy deities') and *kyun uluuha* (literally 'a sunny region'), who have the reins on the back, which probably shows their relationship with the gods. In other words, epic images are in a kind of intermediate position between the divine and truly human nature. The hero's opponent is a warrior from *abahy* tribe, *ajjarai* clan, who always tries to marry a girl from the *aiyy aimaga* tribe.

After reading the Russian translation of *Manas*, we found 104 ethnonyms. We divided them into three groups (positive, negative and neutral), depending on the attitude to the main character - Manas. Positive tribes and clans include 39 tribes and nations, negative - 27, neutral - 39. In terms of frequencies of mention of ethnonyms, the leaders are Kyrgyz (411 times), *Kalmak* (311 times), *Kytai* (222 times), *Kazakh* (124 times). The Kyrgyz can also be called *Kara-Kyrgyz*, *Burut*.

In the Altaic heroic saga *Maadai-Kara*, the character sees himself as a human, resident of Altai. In the Upper World there inhabits Yuch Kurbustan, in the Under World - Erlik-biy with *shulmuses*, in the Middle World - the people, 60 Altai tribes, 70 free tribes, including the enemy of the character – bloody-eyed giant Kula-kaan.

Olonkho and Altaic saga include a strong mythological component, whereas Kyrgyz epic *Manas* is predominated by historicism, although there is also a certain mythological layer. Therefore, in *Manas* an ethnic identity is stronger than in the Sakha and the Altaic heroic sagas. This does not downplay the value of Olonkho and Altaic epic; on the contrary, it shows the preservation of archaic forms of heroic legends, which is also valuable for folklore researchers. We have seen that Olonkho, *Maadai-Kara* and *Manas* are popular encyclopedias; having listened to or read them, one can get valuable information about the life and worldview of Sakha, Altai, and the Kyrgyz people.

GERASIMOVA Liliya Nikolaevna

The Republic of Sakha (Yakutia)

The image of a woman in Uzbek "Altamysh" epic and in Olonkho «Eles Bootur»

The epic monuments of Turkic-Mongolian nations usually describe the deeds of heroes, their struggle against evil for saving people and peace in the world. But along with that the images of women also occupy a significant place in the epics.

This report regards images of women in the Uzbek version of "Alpamysh", performed by Fazil Yuldash and translated by L. Penkovsky, and Olonkho "Eles Bootur" of Yakut famous Olonkhost Pyotr Vasilievich Ogotoev.

In "Alpamysh" all qualities that a national ideal woman must be endowed with, are mainly demonstrated in images of Barchin and Kaldyrgach. Kaldyrgach, a sister of Alpamysh, has the ability to foreshadow, she helps his brother to choose the horse that will serve him faithfully and, as it turns out, has a "miraculous qualities". Then, it is her,

who sends the hero to help Barchin, against the opinion of their father. Thus, she is the main adviser to solve his brother's vital points. Her love for twin brother is very strong, her endurance is visible in the confrontation reproaches of Ultan-taz and a sincere belief in the return of his brother. Bride of Alpamysh Barchin is different by her incomparable beauty, but she also has the quality of a warrior. She can stand up for herself against unwanted Kalmyk suitors. Her dedication to Alpamysh manifested in all her actions. "Neither long absence of Alpamysh, nor violence of Ultantaz or abuse, threats – nothing can break resistant and proud Barchin" (Abdullaeva, 1959).

In "Eles Bootur" the best advisors of hero are his sisters; they are trying with great effort to warn his brother from the forthcoming troubles. Their love and devotion to his brother is very expressively showed in the epic. "Unmatched in strength, beauty and courage" hero-girl Kyys Nyurgun fights three abassy-monster brothers for three years, because Uot Urbaldjyn wants her to marry by force. Bright Syralynsa Kuo, who is blessed with matchless beauty, is the main heroine of this olonkho. She appears to us as domestic goddess, devoted wife and kind continuer.

Despite the difference in cultural background, place of existence, outlook on life, the images of women in olonkho and in "Alpamysh" are similar. They are strong-willed, brave, courageous, wise women; they are model symbols of beauty, devotion; they are fighting for the salvation of their people, for peace and for love.

VASILYEV Vasily Vasilyevich

The Republic of Sakha (Yakutia)

Heroic Descriptions in Anglo-Saxon Beowulf and Olonkho "Nurgun Botur the Swift" by P.A. Oiunsky

The article attempts to draw parallels between Anglo-Saxon epic poem "Beowulf" and Yakut olonkho in an aspect of heroic descriptions. These two epics have different epic worlds, but the uniting point turns out to be a presence of a hero-warrior, who fights the evil creatures to protect the realm/tribe.

In "Beowulf" events take place in the real world, in the medieval Scandinavia, which is merged with fantastic phenomena, as evil creatures and dragons. Meanwhile, olonkho displays cosmogony and mythology in its plot. Generally, it describes the structure of the physical and sacral world, its creation and deeds of hero-warriors. So, how the two different epics with different world concepts and writing styles differ in their uniting point?

Olonkho demonstrated the extensive description of a hero, which can comprise dozen of lines and even more. The description is enriched with expressive means, namely, epithets (*With a radiant appearance, With an imposing look*) hyperboles (*He had a slender waist Of around five-by-las in size*), similes (*He had massive, strong muscles Like the best logs of my rich larch Cut and bundled*), which give us the complete concept of his appearance. We also see the information of his divine and noble origin (*Nurtured in the customs of the three worlds, Glorious child of the good-hearted Tribe of Aiyy-Khan*). Assuredly, his braveness and his character is sung repeatedly (*The glorious warrior From the Aiyy kin, The fierce fighter Of the Middle World*).

"Beowulf", being smaller in a volume is more laconic in heroic descriptions. It provides us a number of passages throughout the text, each containing several verse lines of description, which is, nevertheless, enough to get an idea and construct an image of a main character. They depict his virtue, bravery and strength (*Beowulf, That prince of goodness; and that good man, Beowulf the Geat; The man whose name was known for courage, The Geat leader, resolute in his helmet; Bu Beowulf was mindful of his mighty strength, The wondrous gifts God had showered on him*).

The heroic descriptions draw the line between Nurgun Botur, who is more likely to be a fantastic heroic image, the mythological hero, who descended from the godly world to protect people and Beowulf, who does possess fantastic characteristics, but tends to be more a mortal human, as he shows human qualities, e.g. he is thirsty for glory.

The article will further describe the common places and differences between the means of description and essential features of a mythological hero and medieval fairytale hero.

KONSTANTINOVA Sargilana Fyodorovna

PAVLOVA Maria Mikhailovna

The Republic of Sakha (Yakutia)

Comparative-contrastive research of Orkhon-Yenisey monuments and the epic of Turkic peoples (Olonkho, Manas, Kai Cherchek)

In the mountain-steppe expanses of Central Asia in the early Middle Ages there existed the empire of nomadic Turkic speaking peoples "køktürk" ("blue Turks") – Turkic Kaganate with a well-developed culture, which is proven by the preserved written monuments representing a valuable lasting legacy of modern Turkic peoples settled over the entire Eurasia. The Orkhon-Yenisey written monuments (VI-VIII) implement the literary idea of the era, which is common for all Turkic poets of antiquity. Runic inscriptions on stone steles should be seen not only in the culture, language, religion, and the traditional worldview of the peoples of Central Asia, but also as the first examples of artistic expression.

Genre-generic syncretism of ancient monuments allows researchers to suggest that Orkhon-Yenisey monuments greatly influenced the formation and development of the folklore genres of Turkic peoples. Proof of this is their typological similarities with the heroic epic of Turkic-speaking ethnic groups.

Historical and heroic poems of the ancient Turks by their architectonics, rhythm and style of narration are close to the epic works of verbal pre-literate culture of the Turkic peoples. In this respect it is interesting to see the impact of ancient Turkic monuments on the Sakha Olonkho, Kyrgyz *Manas*, Bashkir *Kubair*, Kazakh *zhyry*, Tuvan *maadyrlyg-tool*, Altai *kaycherchek* and others.

First, common to ancient Turkic monuments and national epic is their compositional structure. Description of the heroes' feats in Orkhon inscriptions and heroic epics is given in solemn pathetic intonations.

Second, common to ancient Turkic historical and heroic poems and epics of the Turkic peoples is the idea of liberation of people from foreign invaders, external enemies. By their nature, these works represent a military novel, where the characters are revealed in their combat exploits. After encountering and overcoming incredible difficulties in their way, showing heroism in bloody battles, they tend to come back as winners and get awarded with the glory of heroes.

Third, epic time in the ancient Turkic monuments is interpreted as the era when heaven and earth were created: "When blue sky appeared above and brown earth appeared below, between both of them human sons appeared. My ancestors Bumyn-kagan and Istemi-kagan ruled the human sons". In Sakha heroic epic the aiyy hero originated together with the appearance of heaven and earth, when terra firma was there for the first time.

Fourth, in the ancient Turkic monuments heroes always have a divine origin, or a predetermined fate. According to "The great inscription in honor of Kyul-Tegin", when Turkic people were on the brink of extinction, the gods raised the heads of Kyul-Tegin's parents – Ilteris Hagan and Ilbilge Hotun and gave strength to resist the enemy. And in "The minor inscription in honor of Kyul-Tegin" the hero positioned himself as a god "Tengri tag tengri debolmysh" (equal to God, who became a god). In the Bashkir epos *Ural-Batyr* a heavenly king gives two sons Ural and Shulgen to a childless elderly woman. In *Koblandy Batyr* Taktabai was childless until the age of 80. They asked the Divinity for children, visited seven prophets, after which Koblandy and Karlygash were born.

Fifth, a special place is given to the description of horses, the faithful companions and wings of the heroes and warriors. Armed warriors and heroes riding their horses stand to protect their people. In Tuvan heroic epics a horse's name is only pronounced together with the name of the hero ("Tana-Kherel with the horse Dash-Huren", Kangyvai Mergen with the horse Khan-Shilgi").

Sixth, the concept of good and evil in runic letters and heroic epics bear the traces of the archaic. Turks were pagans – they worshiped the sky and the sun, calling them Tengri. They worshiped the spirits of earth, water, mountains, and ancestral spirits. The national image of the world of the ancient Turks also defined the basic pool of characters and archetypes of Turkic epics. Such concepts of runic inscriptions as "kektengri" (blue sky), "siriye" (mother-earth), kyun (the sun), yi (the moon), at (horse), and others are encountered in all epics.

Thus, the research of Orkhon monuments compared to the ancient epic works proves that the epics of Turkic peoples were formed under the historical and genetic influence of a single poetic canon formed in the VI-VIII centuries in the form of runic inscriptions of the ancient Turks and laid the foundations of their national artistic thinking.

BALZER, Marjorie Mandelstam

The United States of America

Sacred Sites in the Sakha Epics (Olonkho) and in Other Shamanic Traditions

This essay identifies descriptions of sacred lands within the Sakha (Yakut) *olonkho*, and compares them to mythopoetic honoring of sacred mountains among the Tlingit of Alaska and the Mapuche of Chile and Argentina. Sacred site depictions in *olonkho* range from the fantastic and metaphorical to the more realistically descriptive and named. Given that many epics were composed before Uraangkhai Sakha ancestors arrived in territories of the Far North, it is difficult to identify specific sites with known current geography, although some Sakha scholars have tried. The Sakha *olonkho* depicts a well-known cosmology, but what more specifically constitutes sacred geography? Natural criteria, as well as characteristics of beauty within the Middle World, are revealed in *olonkho*. Rituals such as summer solstice ceremonies, *yhyakh*, and spirit offerings made with blessing prayers, *algys*, are associated with sacred sites. It is significant that many *olonkho* end with grand finales depicting these special places and rituals. I argue that "sacred land" ritual spaces of other indigenous peoples may be comparable to sacred spirit offering groves and special *yhyakh* sites, and that efforts to preserve sacred lands for contemporary rituals are part of ongoing cultural revitalization projects tied to ecological and spiritual consciousness in places with significant shamanic legacies.

Cosmographies and Worldviews in Olonkho

Early in the epic Kulun Kullustuur, the bright sunlit homeland of the hero is described as a vast land where "nine magical white headed free-flying cranes could not circle the territory in nine years." Like other Turkic epics, the basic shamanic cosmography of the *olonkho* depicts three layers of the universe: Upper, Middle and Underworld, with many levels and directional divisions within them (compare Gogolev and Burtsev 2012: 18-25). In some *olonkho*, as Ergis and Pukhov explain (1985: 581 note 30), a lonely orphan hero recalls his Middle World homeland as a peaceful paradise that is the "bellybutton of the earth," a central portal where one can access "residents of all three worlds." In addition, shamanic "world tree" imagery abounds in *olonkho*, featuring certain aged, magnificent trees with many flourishing branches and roots described as strong as iron, gigantic *Aal luuk mas* able to provide pathways to all three worlds (eg. the old larch in Kulun Kullustuur line 1538, *muŋur*; cf. Eliade 2004).

Sacred meadows, valued for their beauty as well as their accessibility near rivers, lakes and *alaas*-based household compounds, were the sites of various *yhyakh* ceremonies, celebrated at the end of many *olonkho*. For example, in the happy finale of the *olonkho* Kyys Diebiliye "three big circles" of guests gathered for the *kymys* drinking and *okhuokhai* chant dancing around a *tiuhiulge* meeting place, by definition enhanced by clusters of horse hitching posts (*sergei*). A white horse and black raven looked on at the singing, (reflexive) epic recitation and general merriment.

Specific sites are also described in *olonkho*, while maintaining typical metaphorical flair. For example, in Kulun Kullustuur the freed hero flies over a never-freezing sea called Araat-Baijal "with nine bays" from which extend "nine rivers." Ergis and Pukhov (1985: 593 note 163) locate it in the earthly Middle World, and in his annotation of Niurgun Bootur, Pukhov (1975: 425, note 90) mentions that some consider this is the Aral Sea. Seas or lakes in *olonkho* also may refer to today's Lake Baikal, thus supporting Anatoly Gogolev's theories (1993) on the origins of the Sakha people as connected with mixed Turkic-Mongolic Kuriakan peoples living near the sacred Lake Baikal.

Sakha ancestors, people of the sun rays, Aiy-aimaga Kiun Ǝrkən (cf. Romanova 1997), had points of access to the sky through specific mountains, places where shamans and other messengers of the deities could pass to and from other worlds. One such mountain in Niurgun Bootur is Siagi-Magan-Aartyk (Oiyunski 1975: 269, song 7). Although Pukhov (1975: 428, note 264) does not identify it with a specific place, we can plausibly imagine that as Sakha ancestors came North, they may have seen the mountains of the Verkhoyansk range, especially a place like Kihylyakh, near where the famed *olonkho-sut* Daria Tomskaia ("Chaika") sang her version of Niurgun Bootur, in terms of Upper World access. When I did fieldwork at Kihylyakh in 2010, one elder called it a "blessing place," and recalled it as a site of legendary shamanic competitions

Sacred Sites of other Indigenous Peoples with Shamanic Traditions

As in *olonkho*, mountain peaks are considered to be portals to sky worlds, for example among the Tlingit of the Alaskan coast, living under Mt. St. Elias. In Tlingit legends, the sky world was visited by ancestors, one of whom was Łqayak, who, having mocked the Northern Lights, followed his dog through a hole into Sky Land (*Kiwa'ai*). Separated from his brothers, he has shamanic adventures that include meeting tiny spirits. Guided by a little bird, he eventually finds his way home through a mountain stream in a bark canoe, or, some say, the skeleton of a shaman. Frederica de Laguna (1972:795-6), my thesis advisor who recorded this legend, suggests the Sky Land is like "the interior country behind the Mt. St. Elias Range," open, grassy and cold in winter. Tlingit say that telling the legend "always brings the north wind."

The Mapuche of Andean Peru and Argentina have ceremonial fields where mounds of ancestors (*kuel*) are seen as "animated beings like humans," with kinship relations, feelings, competitions and fears. As Tom Dillehay explains (2014:278), "They can communicate and transpose themselves from the living world to the sacred upper *Wenumapu* world." They require "nourishment and care" from local human communities living near them, and thus they become conduits for interaction with the upper world. Such places "register and sustain identity, memory and agency, which is also the case in many other regions of the Andes."

Given their long-term spiritual significance, such sacred sites have become the center of ecology activism among many indigenous groups (cf. Sponsel 2012). Native ethnographer Marisol de la Cadena (2010:335) reminds us that the 2008 constitution of the Republic of Ecuador includes rights for Mother Nature: "*Pachamama*, where life becomes real and reproduces itself, has the right to be integrally respected in [her] existence..." This is akin to the Republic of Sakha having a "Ministry for the Protection of Nature" – with the word for Nature, *Aiyylgha*, itself containing the word for "Spirit."

ARIKAN, Metin
Turkey

Formation and functional role of the epic

In this article, we will try to reveal the peculiarities of the genre's formation and its functional role in preserving the cultural identity of the people.

Epic, like its predecessor myth, reflects the traditional worldview and philosophy of the society and preserves the integrity in time of the social cultural elements, which in turn reflect the "character" and "essence" of the people.

Scientists suggest that the most important function of the epic is "education", ensuring the formation and persistence of national identity and its transmission to future generations, by treating this cultural identity in accordance with the era's requirements. This kind of education, that for a long period of time was the most important method of teaching for the peoples of oral tradition, is formed during the master-pupil relationship and further realizes itself through the creativity of the epic storytellers who change its form and content in accordance with the requirements of the era.

Storytellers transmit social solidarity among the members of the society through the "idealized" epic heroes, as well as directly through retreat or digression. Using digressions, they transfer events from the past to the time of the narrative, thus giving them a sense of reality. Interpretation of events by the narrators in accordance with the changing conditions and the requirements of the era and with the introduction of new features to the characters also played its role in the origin of new epics.

The storyteller can transfer some features of the mythical creatures' era, who are still "vaguely" alive in people's memory, to a historical or a real-life hero who lived in the past, or place a historical hero in another historic event. Thus, the narrator changes the "abstract" reality to the "material", in other words, materializes the fictional reality. People could possibly know about the existence of the historical hero or even were familiar with the stories of his adventures from their ancestors, grandparents, or the environment. The role of the narrator is that he takes this "material" of a particular character and equips him with supernatural characteristics of mythical creatures, such as the ability to hover in the sky or take the form of other creatures or extraordinary power, etc. Then the narrator shapes the character of the hero, idealizing it with ethical qualities, such as "virtue, generosity, truthfulness, justice" and provides a ready-made hero to the audience, in other words, presents to the people. A listener, who witnessed the struggle and courage of the

hero –who is a part of his own people, his tribal kinsman - and sometimes, depending on the skill of the storyteller, even feeling his struggle through himself, where he sacrifices his life to defend the "homeland" from the enemy, also rises for the sacred struggle for common values, and from that moment the struggle of the hero turns into his or her own struggle.

Another method used by storytellers to create a new epic is to use the already existing oral folklore plot, adapt or partially modify it to the historic event, which is widely known and carefully preserved in the memory of the people. The best example of this method is Alpamysh epic.

Thus, the narrator through the epic makes its contribution to the national culture and identity of the people, one of which is a so-called legend of the genealogy of the people. You can also rephrase that storytellers narrating in the beginning of the epic about the ancestry of the people, thus create a sense of "national" history; in addition, as in the example of Kyrgyz, Kazakh, Uzbek, Uigur and Turkmen epos, they create a more comprehensive concept of "Turkic" nationality.

"True-life" adventures of humanity in the past were immortalized by means of such oral and written genres of folk art as "myths", "epics", "legends" and "stories"; it is also easy to imagine that this process will continue in the future, possibly, through the even non-existent genres of literature. And it does not matter how these genres will be called; in fact, the question of how exactly should this tradition of "oral" narration continue is more urgent.

SAG, Mehmet
Turkey

Central asian culture based view to intellectual and aesthetic

Central Asia and Turkey are appointed opened his eyes to the world of the human lands. The width of this region and the width of the Turkish culture in the presence of human diversity has always been an area of interest, people have been intrigued and excited. Especially in Central Asia to the north, the north-east was the cradle of the most ancient cultural activity in this region is.

The formation of the universe and living things and the transfer of Turks until today his thoughts about the creation of mythology, cosmology, myths, legends and stories- differences Although supply has reached today. Religion, arts, living up to these teachings forms of social economic and political life used effectively, Central Asia have formed the cornerstone of the Turkish culture.

Cultural scientists are faced with the shaman known as the Altai and starting from the north and the northern regions of Siberia to the east and south-essence developing loyal - differentiate myths and cultural richness. This can fully understand the spirit of mobility, these issues with a focus on possible methods. Many studies have been conducted to date; compilation is limited to scanning archives and a number of regional research.

In this paper, the more so, for the souls of all the intellectual and cultural activities that carry a systematic introduction to the purpose of an aesthetic viewpoint.

SARIEV Sanjat Matchonboevich
Uzbekistan

Development of epic traditions and formation of cultural contacts of the people (based on the heroic eposes of Turkic speaking peoples)

Turkic peoples have from ancient times lived in peace and harmony, living in one of the main points of the Great Silk Road; based on that, they had strong contacts from the socio-cultural point of view. This aspect is particularly evident in literature, art and folklore.

In the thousands of years of the world's civilization the Turkic peoples are seen as subjects with the highest spiritual and educational activities; their brilliant talent has found a natural reflection in literature, art and other areas of life. Ethnic and cultural ties have left their indelible mark in the folk patterns and served as a stimulus for the emergence of new folklore patterns. This phenomenon is evident on the example of manuscript, lithographic and oral pieces of incomparable epic thinking of heroic epics of Turkic speaking peoples. Epic thinking of the mankind has an ancient history. From this perspective, the epic of every nation represents its distinctive chronicle.

The brutal invasive campaigns of foreign conquerors, various social contradictions, dreams and aspirations for a prosperous and happy life led the nations to the creation of images of invincible heroes, fighting for peace and calm of their land. The epic *Gorogly*, whose protagonist is Gorogly, is an epic evolving from a vital necessity. Olonkho, representing a unique oral epic legacy of the Sakha people, with some of its characteristics becomes common with the heroic epic of the peoples of Central Asia, in particular Uzbek. According to the information available, the origin of the Sakha Olonkho, similar to the epics of other peoples of Ural and Altai, is directly related to Central Asia. Indeed, if we look at history, the ancestors of Yakut people, now calling themselves "Sakha", lived in the northern Baikal region and Angara region. The epic of every nation, along with the reflection of a national specificity, enriches the epic pool of the peoples of the world with its generalized folk ideas.

The sources note that the formation and development of the epic *Gorogly* took place in the Azerbaijani-Turkmen environment. There are a number of judgments about the origin of the epic and the stages of its development. In particular, a rebellion of Dzhalarids, which began at the beginning of the XVI century in South Azerbaijan, Asia Minor and Iraq and continued until the beginning of the XVII century, is noted as initial information. After that, the epic became widespread among the peoples of Central Asia, and then their own versions began to appear. Only the name has remained from the epic *Gorogly* emerged in Azerbaijan, and each nation began to form its own version. Every nation created its "Gorogly", planting in it its psychology, beliefs, values, and customs. The epic has gained popularity thanks

to *bakhshy*. The peoples of Central Asia, especially Uzbek and Turkmen, recorded certain pieces of *Gorogly* dastans in the middle of the XIX century. The manuscript, written in 1853 with Nastaleeq-based Arabic script, is currently stored under the inventory number 321 in K.P. Kaufman's collection of the Fund of Manuscripts of Saint-Petersburg branch of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, as well as another manuscript found in 1936 by Khodi Zarifov.

Only in accordance with the national worldview the epic can enrich the spirituality of other nation and take place in its folklore. If we turn to the issue of accordance of an epic hero, his horse, weapons, first heroic deed and, in general, epic biography in the epics of the world, this aspect is inextricably linked to the primitive stage of human life. A similar way of life gives rise to similar ideas. The appearance of wandering motives in the epic is inextricably linked with these typological similarities. Currently, the world is witnessing a period of development of science on an unprecedented scale. In this regard, it is appropriate to resolve any problem in the scientific sphere, in particular, literature and folklore studies, based on primary sources, i.e. relying on ancient manuscripts.

SOEGOV Muradgeldi
Turkmenistan

*To the issue of historicism of epic folklore
(along the routes of the ancient Silk Road)*

Ancient Turkic speaking Alans (Usuns) and Huns, penetrating deep into Europe (Alanshad reached North Africa), contributed to the establishment and continuation of relations with the former place of their habitation, left far in the South-East. Turkmen cities of Urgench (Kunya-Urgench), Merv (Mary), Amul (former Chardzhou, now Turkmenabat) and Zem (former Kerky, now Atamurat), Nisa, Abuverd, Sarakhs, Dekhistani and other, being located about halfway of the entire route of the Great Silk Road, warmly greeted the caravans with rich goods, both from the West (Europe), and from the East (China). Among the caravanners were not only traders and their guards; some of them arrived with a diplomatic mission. In the old Turkmen literature and folklore all European west and France in particular, were defined by one single toponym *Pereñ* (historically: Franc): *Pereñden Gyratyňowazygeldi* "The call of Gyrat (horse) is heard from France" (*Gyrogly* epic). This poetic line of the national heroic epic contains an echo of the times when Attila with his Huns fought in Western Europe. The literature in Turkish language describes the mutual desire of the ruler of the Oguz-Göktürk (Ancient Turkic Kaganate) *Istemi-kagan* and Byzantine Emperor Justinian II by sending in the year 557 AD their embassies to each other's countries, headed respectively by *Miniakh* and *Zemarkhos*. It should also be noted that the immediate entry into China (and hence the exit) of all routes of the caravan road from the West went through the territory of the Oguz-Göktürk, and they skillfully used this to improve the economy and trade of their country. Toponym *Ötüken* (*Otyuken*) served as the name of the capital of the Oguz-Göktürkstate (before them, it was the capital of Asian Huns); it is etymologically linked with the verb *öt-* (synonym *geç-*) "pass through" and means "a pass". It is known that the Oguz-Göktürk called China *Tabgach* country, and the Chinese were called the *Tabgach*.

In modern Turkmen language there still is a phrase *argyşa gitmek* "a caravan trip for grains and other goods to the nearby and remote countries"; here the main component is *argyş*, which is encountered in the stone monument of the Prince *Kyol-tegin* (*arkyş*), created in the language of the Oguz-Göktürk in the VIII century: *ötük(e)n : ýir : ol(u)r(u)p : (a)rk(y)ş : tirk(i)ş : ys(a)r : n(e)ň buň(u)g ýökötük(e)n : ýyş : ol(u)rs(a)r : b(e)ňgü : iltuta : ol(u)rt(a)çy s(e)n* (Southern side, line 8) "(Oh, Turkic people!) When you, being in the country of *Otyuken*, send (merchant) caravans (to different countries), you will have no grief at all. When you stay (forever) in *Otyuken*, you will be able to live, establishing your own state". These words are repeated in the stone monument built in honor of *Bilge-kagan* – the ruler of the Oguz-Göktürk.

The total number of Turkmen romance and fantasy *destans* (novels), the names of which contain personal names of lovers ("Leyli and *Medzhnun*", "Yusup and *Zuleikha*", "Gyul and *Bilbil*", "Zohra and *Tahir*", "Shakhsenem and *Gharib*" and others, comes to 25); they are ingrained with the spirit of wandering to the remote lands, where the protagonist's feelings to his beloved one undergo severe trials, going through terrible adventures with divas, genies, peris, and other supernatural characters.

In spite of the fact that in the romance and fantasy *destan* "Gyul and *Senuber*" by Turkmen poet *Sheydai* (1730-1800) one can feel a strong influence of Arabic tales from the "The Thousand and One Nights" cycle, as well as local Turkmen tales, the storytelling there begins with the fact that the father of the main character *Senuber*, *Khurshid-padishah* is a ruler of the city (country) named *Chin* (i.e. China). The author finishes his work by saying that after multiple adventures and trials in different countries, including *shekhri-Shebistan* (the country-city of *Dark*), *Senuber* with his beloved *Gyul* comes back to his home city (country) *Chin* (China) for permanent residence. A very ancient historical background of that can be found in the following statements: "When our ancestors (i.e. the ancestors of Turks – M.S.) conquered China and established the *Dzhou* empire dynasty, that was the time when the divine concept of Heaven came to the Chinese. These events happened in the XII century BC".

In Turkmen anonymous romance *destan* "Khuyurlukga and *Khemra*" we witness a reverse route of the main character from Egypt (*Misr / Müsür*) to China (*Çyn-Maçyn*) and back. From history we know that in the XI–XII centuries the *Aiyubid* dynasty, ruling in Egypt, engaged *mamlyuks* (*Kipchak* and Turkmen) in military service. In 1250 the *Mamlyuk* ("slaves") leaders removed the *Aiyubids* and took the power in Egypt. The first *Mamlyuk* Sultan *Aibek* who ruled Egypt in 1250–1257, was ethnic Turkmen, and it is no coincidence that among *mamlyuks* he was known as *Aibekat-Turkmeni*. The *Mamlyuk* Sultanate existed until 1517. Many *Mamlyuk* sultans had names consisting from the indigenously Turkic words: *Aibek*, *Kuduz*, *Beybars*, *Berke-khan*, *Salamysh*, *Kitbuga*, *Kudzhuk*, *Barkuk*, *Tatar*,

Barsboy, Usman, Inal, Bilbai, Timur-buga, Tuman-bai and other. Modern scientists researching the written monuments of that period claim that in the territory of Egypt, starting from the XIII century, a mixed Kypchak-Oguz written language developed further; it was formed long before that in Central Asia.

NADRSINA Fanuza Aitbaevna
Bashkortostan

“Bashkir Folk Epic Ural-Batyr” in the Context of the World Epics

Ural-Batyr is a kubayir with a pronounced mythological foundation. It presents a wide spectrum of ancient views and ideas that have their roots in the depth of the primitive community. The epic has preserved distinct echoes of archaic twin myths based on the ancient peoples' dualistic beliefs.

The bearer of the Good is Ural and of the Evil is Shulgan. The key ideas of Life, Death and immortality, interwoven with those of Good and Evil, run through the whole epic poem.

The main part in the epic is devoted to the description of Ural-Batyr's heroic deeds. Ural's intention “to find and wipe out Death” runs through the story. Ural obtains the Water of Life with the help of Homai and Akbuthat. Sasans have prevented the idea of death as an unavoidable and necessary end of meaning of life and man's genuine immortality.

Many characters and motifs in Ural-Batyr are keeping with those in other epic cultures. Sumerian epic about Gilgamesh; “Avesta; epic tales of Turco-Mongolian peoples; epic of Caucasus people; ancient Indian “Ramayana”, “Makhabkharta”; Karelo-Finnish “Calevala”; Anglo-Saxon epic “Beowulf” and others.

In any folk epic tale, including Ural-Batyr, such motifs are represented in a peculiar way, in keeping with some ethnic and cultural traditions.

The similarity of the characters and motifs in Ural-Batyr with those found in the world folklore (particularly, in Gilgamesh and “Avesta”) proves that the spiritual culture of the Bashkirs' ancestors originated far back in the past to follow the path of world culture in its evolution. It is noteworthy that the Bashkir epic has retained some archaic layer of this culture that has not been obliterated by later additions.

SULEIMANOV Akhmet Mukhametvaleevich
Bashkortostan

Similarities of Kyrgyz Dastan Manas with Bashkir epic by a principle of artistic universal

In the past, a woman in the East was considered a being of low birth. That appears in literature as well. Whereas folklore praised her outer and spiritual beauty. A worthy place in the gallery of portraits of beautiful women is taken by Kanykai, a faithful wife and closest helpster and supporter of Manas, a protagonist of the eponymous dastan; a teacher from Bashkortostan Kayum Miftakhov pioneered the collecting of its versions.

1. Heroic biography of epic heroes of Turkic peoples usually begins with such motives as "a miraculous birth of the hero" and "heroic childhood." Thus, his heroic future is foreshadowed. The image of Manas is an example.
2. In adulthood, these heroes of the epic certainly become the real warriors and perform heroic deeds; Manas himself proves that.
3. In the epic "Manas" it is predicted that a child will become a hero even before birth. In this respect, prophetic dreams are of great meaning. We learn from their prophetic dreams that childless Zhakyn and his wife Chiyyrda will give birth to a good son late in life. According to the principle of artistic universal, the prophetic dreams of Khan and Khan-bike resemble a prophetic dream of Minsulu, a wife of Naryk-bey from the Bashkir version of epos "Sura Batyr". The desire of the first to eat a tiger's heart during her pregnancy is comparable with the desire of the second one to eat wild horse's meat. When they were due, the labor pains of both women were very hard. All these signs speak in favor of the fact that both Zhakyn and Naryn-bi will have a hero-son.
4. Typological similarity of Manas's image with the images of heroes of Bashkir legends can be found in the episodes where he is involved as a child. In this respect, he is comparable to Kusyakbiya, the eponymous hero of Bashkir epic.
5. Such motives as "a prophetic dream", "a new mother wants to taste the meat or heart of wild animals", "a holy elder brings the good news that the childless will have a son", "difficult labor"; all of these focus at one point highlighting the sense of a motive "a miraculous birth of a hero". It justifies the artistic repeats in different forms and of different content, including a motive of repeating the good news about the birth of the long-awaited son of the hero of the epic.
6. The motives of omen and message about a birth of a son in Bashkir epics are almost directly linked to a motive of "mother hiding the identity of a person significant to a hero, a father or a bride". The key to the answer can be found in the epic *Manas*. Manas bequeaths to his wife to conceal from her son not only his name but also his mother's, as well as hide the identity of the parents. In ethnographic terms, such a ban probably functioned as a talisman.
7. Turkic peoples believe boys at the age of twelve are already mature. Only after beating someone and letting his blood, a boy had a right to get his own name. Kusyakbi and Kuzyi-Kurpyas simply speed up the events: they pry the secret from their mothers by burning their hands with hot grains.
8. The ancestors of the Kyrgyz were oppressed by Kalmyk-Junggar khans, in particular Alooche-Khan, who forced them to move to Altai. Altai was regarded as the ancestral home of a number of Bashkir tribes; the area of their

settlement in ethnographic sources is referred to as "the Bashkir steppe", "Bashkurt lands". One version of the Bashkir epic "Kuzyi-Kurpyas and Mayan-hylu", redacted by Timofey Belyaev, also begins with a reference to the upper reaches of the Irtysh river, where a Bashkir Karabai lived; he is a father of the main character of the epic poem, who meets with Kyrgyz warrior Sarabai there and begins to make friends with him. And after Karabai saved Sarabai from a ferocious tiger, and after receiving the news that the wife of the Bashkir hero gave birth to a son, and the wife of the Kazakh herogave birth to a daughter, they solemnly assured each other that in the future they will certainly intermarry.

9. After many hardships, the son of Karabai Kuzyi-kurpes marries Mayanhylu, the daughter of a Kyrgyz Sarabai. Their son Barlybai eventually becomes the father of seven heroes - Burzyan, Usyargan, Tamyran, Kypsak, Bushmas-Kypsak, Kara Kypsak and Tengaur, the founders of the union of seven tribes. The term "seven tribes" is even gradually becoming synonymous with the ethnonym "Bashkir people". This highlights the genetic closeness of the two ethnic groups.

DUGAROV Bair Sonomovich

The Republic of Buryatia

The Motif of Feasting and the Cult of Drink in the Buryat "Geseriad"

(by the Interpretation of Khormusta's Image)

Khormusta – a god of the sky in the mythology of the Mongol peoples – receives a multifaceted depiction in the Buryat version of the "Geser" epic. One curious brush-stroke to the "portrait" of Khormusta is the accentuation of his tendency towards merry, at times protracted feasting. In all the episodes that illustrate this trait, strong drink plays a definite role and in many cases it appears as an effective means of communications between the characters in the epic. As a matter of fact, such depictions of festivities emphasizing the role of drink are common in the epic.

It must be noted that the skydwellers' feasts reflect certain historical realities connected to the cult of drinking and feasting among the Mongol peoples. Thus, the feasting traditions of the steppe nomads were accompanied by a specific etiquette based on ancient customs that were strictly observed: the ceremonial that governed feasting in Chinggisid times bears witness to this. It comes as no surprise that the ancient sources indicate that the Mongols "find joy in drinking and feasting." Moreover, the folkloric tradition even attributes the invention of strong drink to Chinggis Khan. There are a number of examples in the "Altan Tobchi" that show Chinggis Khan's favorable attitude towards feasts and his participation in them and display a certain similarity to the image of Khormusta in the Buryat "Geseriad."

We must keep in mind that the mythologem of strong drink has broad parallels in many other mythologies. Drink is not only an effective means of merry-making, but is also its "hero," as is shown by the abundant libations of the Olympic deities and the other representatives of the "tribe of immortals." As researchers have noted, there is a definite connection between intoxicating drink and thunder-gods. A close example in this connection is Indra, who performs heroic and at times reckless deeds while intoxicated by *soma*. A comparison of Khormusta to the Greek and Indian deities inevitably leads us to the conclusion that the supreme gods, regardless of their ethnic tradition, are inclined to revelries and feasts, and that drinking exerts an effect upon their behavior.

In this connection, it should be specified that Khormusta's treatment in the Buryat Geseriad bears a somewhat character because of his tendency towards feasting and drinking, and this introduces a tragicomic note into his depiction while attributing human passions and weaknesses to him. The phenomenon of the "excessively merry god" in the Buryat epic reflects its specificity in the context of the ethnocultural traditions of the Mongol peoples.

MANDZHIEVA Bairta Barbaevna

The Republic of Kalmykia

To the issues of studying the motives of Kalmyk heroic tales and heroic epos Dzhangar

Motives, being the important and necessary items of folklore poetics, are of great importance both in the plot construction, and in the creation of the epic work as a whole. At first glance, the motives in a folklore work are incomprehensible. A hero, often for no apparent reason, sets off on a journey and leaves his home: such an act in the fairy-tale is often not motivated. In some tales, the hero breaks the ban, or is expelled by a pest. There is no answer to the question of why this is so.

As noted by B.N.Putilov, "direct narration does not reveal and explain much in the content of the songs, moreover, it itself is full of understatements, uncertainties, and mysteries; the motivation of the characters is often absent, and the true meaning of what is happening often remains unclear". According to A.Sh.Kichikov, "the key to explaining the mysteries contained in the text of "Dzhangar" can be found in the reconstructed archaic Tuul-Uliger plot where a biographical form of narration led to the connection of all its units, motives and situations".

The Kalmyk folklore studies address the linkages between the Kalmyk heroic epic *Dzhangar* and heroic tales, the motive of miraculous birth of the hero in the Turk-Mongolian heroic epic, in a fantastic epic of the Mongolian peoples and the Kalmyk epic *Dzhangar*. A.Sh.Kichikov, studying the problem of archaic motives of the hero's origin, has reconstructed the integral Tuul-Uliger heroic narrative of courtship, which "serves the purposes of heroic idealization of warriors and their epic power".

The Kalmyk fairy tradition has a number of motives of a miraculous birth of a hero. The original situation is associated with childlessness of an elderly couple. A motive of childless old man and woman is present in such Kalmyk heroic tales as "Neemn minghi nas nasln Ulana Namzhl" ("Eight thousand-year-old Ulana Namdzhl"), "Nalhi Tsahan eezhin Neehl gidg baatr" ("Naihan Hero, the son of Nalhan Tsagan Edzhi").

In Kalmyk heroic tale a motive of childlessness is interconnected with the subsequent motive of begging the saints for a son and a next of kin. A theme of family and procreation is the main theme; a miraculously born hero is "a guardian of the household, a protector of the family, multiplying his wealth by taking dowry, destroying enemies – the Manguses, contending for the hand of the hero's betrothed".

A family's defender of the heroic fairy-tale in the epic *Dzhangar* transforms into the successor of the epic Lord. In the fairy narration, the new generation is stronger than the previous one; in the epic, in particular in the Maloderbetovskiy cycle (1862) of *Dzhangar*, the hero baby is born as a savior of the country Bumba. Thus, the miraculously born character of the heroic tale, "evolving, transforms into the central image of the heroic epos". Compositional techniques and episodes, narrating about the birth of a hero and successor, the son of Dzhangar, named Shovshur, prove how prominent the Kalmyk Dzhangar-tellers were in their work. The theme of procreation gets a totally new interpretation in dealing with public problems; from the issue of succession it passes to the problem of reviving the country of Bumba. Instead of listing the Khan's wealth in the fairy tale, we see the display of Bumba power, the depiction of its greatness in the prologue of the cycle, and instead of a complaint about childlessness – a mournful silence of Dzhangar, that first caused confusion and then offense among the attendants.

Thus, the traditional fairy-tale motive of childlessness followed by a motive of begging for a son and heir, as well as the mythological motive of birth of an heir from an elderly heroine in the Kalmyk epic *Dzhangar* is transformed and replaced by the image of the hero-savior of Bumba country. Kalmyk Dzhangar-tellers abandoned direct development of a motive of childlessness, because the direct repetition would not correspond to the nature of the epic hero.

DAMBAEVA Ariuna Naranovna
The Republic of Buryatia

The issues of commonness and differences in the heroic eposes of the indigenous peoples of Siberia

A lot of similarities in the myths and eposes of the Siberian peoples can be traced. For example, the theme of the sky and the sun. Every morning the sun is born in the east and every day it dies in the west; at this time the moon is born in the east and goes west to replace it. The door is opened to the east, that is, the side where the sun rises. When the sun has risen, the cattle was put out to pastures. Then a ray of sunshine reached the women's side at noon, remaining in the area till 4 o'clock in the afternoon, and then left. The ray moved along the upper part of the yurt; they began to drive the cattle to the barn and milk the cows. The Turks lived by the sundial, according to their environment. Myths about the heavenly bodies, especially the stars, were very common.

Many animals were objects of devotion. Earthquakes are sometimes due to the fact that a bull is moving the earth from one horn to the other. The myths say that the bull's one horn has already broken, and when the second horn breaks, it will mean the collapse of the universe. The end of the world is associated with a certain number of breaths given by the God to the space bull. When it makes its last breath, the world will perish.

Over time, humans realized their independence from the animal kingdom and rose above it. The concept of the world as a body of a huge animal gradually disappeared, and was replaced by other, more subtle cosmological concepts. Thus, in the oldest and most primitive folklore layer, a hero turns into a horse, a bird or other animal. A human remained respectful for the animal world, the world of totems and the world of plants, including trees and other entities: mountains, water, birds, etc.

In the works of folklore of Ural-Altai peoples, great importance is attached to the symbolic representation of a tree, a mountain, water, and birds as important entities. The mythical tree is associated with the birth, life and death of a man. The motif of birth from the tree is an important element in the Ural-Altai world. The Khakass legend tells of two sacred birches of both sexes, from which people are alleged to have originated. Two bushy birch trees with seventy leaves were depicted on the shaman's drums of the Khakas. They assisted in bringing about rain or snow. Sometimes Kudai, the creator and protector of the people in the later shamanic traditions of Khakassia, is presented instead of Ulgen and Ymay. It is noteworthy that in the shaman's drum of the Khakas instead of Kudai were depicted two bushy birch trees, supposedly of both sexes, with seventy leaves, growing in front of his heavenly abode. They assisted in bringing about rain or snow.

In the Evenk legends it is said that a human was born from a tree. For example, in Nanai legends, the first human is born from birch, and in Negidal legends – from larch. A sprinkling spoon of Tuvan and Mongolian shamans is associated with a tree. It has nine holes; offerings of sacrificial milk to the gods, spirits, and masters of Nature are made with this spoon. Tuvan people believe that the master of the Under World is an animal on four legs - Melhem (a turtle in Mongolian).

One or several giant fish swimming in the waters of the world could be the bearing of the universe. In Buryat myth, when creating the universe, the Mother Deity created the mighty fish – Whale – from the depths of the sea, and put the earth on its back. The myths tell about the feud between the bird and the snake. It tells about an eagle living in the golden space aspen; for many years the eagle has been struggling "with the harmful serpent, with the venomous serpent with twenty three heads" constantly trying to eat the eaglets (*Alamzhi Mergen*).

The Evenk legend depicts a frog as the creator of the earth. It brought the land from under the water in its legs, and with its legs it holds the earth. Evenks have a legend of an underground sea, where four huge fish live – two pikes and two perchs that hold the earth.

The above motives and scenes overlap with each other. All of them say that the symbolism of animistic images of animals (bull, fish, turtle, frog, snake, etc.), of the world tree, the world mountain, water, birds, horse and other images is a common thread in the epics and myths of many eastern Central Asian and South Siberian peoples.

GAIFUTDINOVA Ramziya Mullanurovna
The Republic of Tatarstan

*Some comparative and typological features of a Batyr (Warrior)
in the epic of the Tatar people*

While trying to find out the general motives and trends, we can say that any epic is based on the epic biography of Batyr.

Sometimes the hero's epic biography appears even before a batyr is born. In some cases the batyr's image can be imagined only by his heroic deeds. The originality of the Turkic peoples epic is emphasized by its military character.

An integral feature of the Batyr's epic biography is his magic vulnerability. The hero could be born with this trait or acquire it by committing certain acts. The vulnerability is often associated with the rite of initiation. Here, it is necessary to point out that the hero had the attribute of gold: gold braids or gold strand. The magic vulnerability of the heroes is one of the epic biography main components. However, it must be underlined that the hero-archetype is invulnerable himself. Later, with the development of people's outlook at their surrounding world this motive underwent significant changes. In the early period, the magical vulnerability of the hero-archetype was his character or nature. Nevertheless, in the latest epic versions the magic vulnerability becomes a characteristic feature or a quality of the heroes' fighting weapons.

The motive of the miraculous birth is described in the epic works of different nations in Caucasian Nart eposes, Norse sagas, Russian epics. Yet, this motive is only partially present in the Turkic-speaking people folklore.

In some dastans this motive is intertwined with the motive of childlessness. Sometimes the unusual birth is characterized by a difficult delivery of the hero's mother or the mare that bore the hero's horse. Such process is described in a Barabinskiy version of epos «Ak Kubek." Being born by an unearthly woman is also a typical sign of a motive miraculous birth motive, which is characteristic of the Kazakh version of the epic "Idegei."

In the work "Chura Batyr" the birth of the hero is accompanied by fire, when the main hero's foot makes a spark while touching the ground. In the epos "Kyssai Sakam" the adoption of Islam by the main character can be described as a rebirth of the hero, that is, the protagonist purifies his soul, his inner world opens up differently.

Another motive is the substitution of the hero in the young age in order to save his life. For example, to save his kin, the tribe of Kutlykay Bey, Khan Toktamys's advisor, Dzhambay has to substitute his own son for Idegey. Fights and decisive battles play the most important role in the formation of Batyr. In the archaic tales the hero fights with a monster, or contacts with him. Sometimes a batyr manages to get to another world (underground or above ground).

One of the essential concepts in the epic is a "monster". The concept of "monster" as a metamorphosis has lost its aesthetic function. This image is captured in the battle scenes, which depict specific historical people. For example, a son of khan Koden, called Mangus, represents the image of the monster in the epos "Ak Kubek". In the epos "Idegey" his cousin, Kara Tien Alp turns out to be a monster. However, in the epos "Chura Batyr" this motive is only echoed. Here, the monster is represented by the image of a snake or an angel in the form of a snake. This image is partially shown when the hero meets the warriors of Kazan city such as Karaman, Kolynchak, Sary Batyr, and also at a Chura's meeting with a white-bearded old man. Thus, the term "monster" characterizes the modernization of epic characters.

In the classic version of the epic archaic goes by the wayside, and now the well-known historical figures become opponents of the main hero.. Nevertheless, the image of warriors is adorned by their heroic deeds, the fair enforcement of laws and the protection of ordinary people. They have been living in the minds of people for hundreds of years, their exploits are passed from generation to generation, because people keep in their memory only goodies. The dream of a fair sovereign and ruler is seen with particular strength in the epic legends of the Tatar people.

Each hero of the epic performs a specific function, therefore, the main hero of the epic is strictly functional. One can determine the number of epic plots in Tatar legends and count the number of characters. Still, the definition of their functional orientation is much more significant. The actions of the main character and the socio-historical conditionality of the plot makes it possible to consider the epic story from the point of view of their functionality. In the epic legends the central place is given to the description of the Batyr's exploits and his struggle with the enemy. The image of an enemy changes depending on the historical reality. Thus, the essence of Batyr in epic tales is revealed in the confrontation of the two sides and the heroism of the protagonist is shown in his fight with the enemy.

In the epic stories, both mythical creatures and real figures are shown as enemies of Batyr - the protagonist - in accordance with the historical period. Thus, the protagonist of this epic story is the national ideal, a role model, the standard of masculinity, a symbol of heroism, the patriot of his people. In the epic Batyr is a central figure of the narration, he is the connecting link of all actions. His role in the epic is the foundation of the complex ideals and aspirations of the common people. The epic examines the image of Batyr in all respects and real historical events only make his epic biography complete.

Therefore, the epic heritage of all people embodied the canons of heroic behaviour and created the ideal images of the hero.

Workshop 2. World Epics: Preservation, Investigation and Distribution

DANILOVA Vera Sofronovna
KOZHEVNIKOV Nikolai Nikolaevich
The Republic of Sakha (Yakutia)

The Cultural Representation of the Yakut epic "Olonkho"

"Olonkho" is a universal epic focused on the general planetary and global values and closely associated with epics of other nations. For the philosophical and scientific research of the uniqueness and fundamentals of Olonkho it is necessary to consider the following ontological areas: culturological, literary studies and the sphere of communication interactions.

Firstly, let us distinguish the fundamental system of concepts that characterize these areas in order to make them the main subjects for the philosophical research of Olonkho. The subjects of culturological sphere researches are the set (system) of archetypes, memes, cultural (ideological) universals.

According to K.G. Jung *archetypes* are "Collective universal patterns (models) or persistent motives arising from the collective unconscious and making the basic content of religions, mythologies, legends and fairy tales. Archetypes are merely formal by themselves. They are endowed with the content only when filled with the material of conscious experience. An individual has them manifested in dreams, fantasies and hallucinations" (Ver., p. 200). As T.Mann says, "... in a typical there is always a lot of mythical, mythical in the sense that the typical, like any myth, is the original sample, the original form of life, timeless scheme, anciently defined formula, which keeps a self-aware life, vaguely aspiring to regain its once destined signs" (Mann, p. 175). In Olonkho one can distinguish a set of archetypes, such as *a pattern, a trace, an intersection, a threshold, a turn, return, a bridge, a mountain*, and assess their hierarchy, mutual influence on each other as a result of direct and circular causality.

1. However, from our point of view, the most important archetypes are *the tree (sacred tree), way, an intersection*.
2. The saint tree *Aal-luuk-Mas* stands in the centre of the Middle World on a high hill, called *Kyladykyand* has some fundamental functions.
3. Thanks to it, there is a direct link between the three worlds: the Upper, Middle and Lower. Such moves from one world to the other can be made, for example, by shamans, going down to the lower world to push back the stone crushing the soul of a man, thus freeing him from his illness, etc.
4. It is the starting point for any spatial movement within the Middle of the World, its clear centre.

It is also dwelling of a goddess *Aan-Alchakhyn-Khotun* by name (or *Aan-Darkhan-Khotun*), a patroness of people.

1. These fundamental features associated with the unconscious as follows:
2. The vertical movements of different qualities on the Sacred tree characterize the transition from a state of consciousness (superconsciousness) to different levels of the subconscious.
2. The constant feeling of the World's Centre in any human activity is a natural need of a man to find his place in the world.
3. The symbol of the hosts of the Middle World prosperity, which has a spirit-hostess, «Sent to live on the Earth, /To bestow bounty /On the Middle World / To decorate and enrich / The Valley of the life for people to come/ To be the Tree-mother/Of the Urankhay-sakha tribe...» (Nyurgun the Warrior, p.49) is a natural human desire for the inner harmony, embracing all aspects of his "I".

The archetype of "Way" has a clear existential purpose putting the tribe of *aiyy-aimaga* in front of the problems of survival and prosperity. Passing the way (for the hero it is always horizontal) is a feat. This way begins from home or sanctuary and the final destination is a place, which contains the highest sacred values. The Middle World is connected by two passages (vertical-horizontal) with the Upper World, and by two others with the Lower. "Mythological characters or shamans can use these passages ... An ordinary character passes the vertical way just figuratively - it is his soul which "trips"(Myths, V. 2, p. 352) The Eastern Passage *Siegi Magan Aartyk* kinking "up as a ski" connects people with the world of the light *Aiyy* deities. Gods, descended from heaven and protecting horses and humans as well as their ancestors, live in front of this passage. The Western Passage *Keehtiye-Haan Aartyk* connects the Middle World with the world of *the upper monsters, called abaakhy*. Miseries, diseases, disasters fall on people from this very place. Here, nature is defective, ugly and sinister.

There are slopes, leading to the Lower World. The warriors of the lower bloody monsters, *abaakhy*, seeking to destroy and conquer the people, come to the Middle World through the Southern Slope, *Haan Djaralyk Aartyk*, and the Northern Slope, *Uluu Djaralyk Aartyk*.

Thus, these ways in Olonkho have a clear function for human destinies. The archetype of *way* binds the organization structures of the unconscious to the individual and the collective, and is broadcast on the consciousness and man's place in the main spheres of the world. *The Memes* are discrete structural units, elements of culture. According to R.Dawkins, *a meme* is the basic unit of the cultural evolution which is passed from generation to generation, playing a role similar to the one performed by the genes in biological evolution.

Buzzwords, melodies, a way of cooking soup, a method of constructing arches or other structures, etc., all can be memes. (G. Chik). In case of Olonkho, a *Meme* is the way of creation, narration, unique peculiarities of its existence and broadcast. Memes characterize the ancient Sakha world in the process of its activities, they predetermine the house planning, the warrior's appearance, the peculiarities of nature.

The main memes of Olonkho can be considered the following:

1. Thoughtful, deliberately contemplative tone of the narration, for example, «If you look, if you think, if you recall... Destined and created, came into being, they say».
2. Using lots of descriptions, epithets, clarifications that characterize a character or event from various sides. «With such sturdiness under its foot, /If you press-it will not tremble! /With such high backbone, /If you tread on it, it will not sag! /With such wide womb, / If you push, it will not sag!» (Njurgun, the Warrior, p. 8).
3. The characteristic elements of Yakut everyday life: Urasa (Yakut summer house), utensils, made of birch-bark, clothing. These motives are the characteristic features of all existing Yakut national eposes, *olonkho*.

The cultural (ideological) universals characterize objective and subjective human activity, in conjunction with the processes towards other people, society (Stepin). We define the worldview universals as the harmonized complexes of the universal concepts of the types, considered above, which are united into the dynamic equilibrium structures connected with their age.

It is possible to define three main levels of the worldview universals:

1. The level of the individual. The set of concepts that guide the activities of the personality formation and development.
2. The level of planetary civilization subsystems.
3. Planetary-cosmic level of worldview universals, aimed at identifying invariants for the joint development of all these levels.

In *Olonkho* all these three levels turn out to be closely intertwined.

The most convenient method for studying the worldview universals, archetypes and memes of the epic is a phenomenological one which retains the full human interaction with the environment, its "colours and smells." A phenomenological description is the very "life" of the transcendental consciousness, the retention of its certain condition. Performances, thoughts, imagination, memories in *Olonkho* are always intentionally directed and pass through the further clarification and refinement. The stream of the phenomenological being is carried out by a continuous variation, alternating its current and its potential phases. The phenomenological method in *olonkho* directly catches (sees) the essence, tentatively making "way" to this state, organizes the processes of identifying the structures of life and consciousness, cultural environment.

RUBEN Dario Florez Arcila
Colombia

The "Word" in the traditional narrative of the Colombian Amazon Indians

Different Indian peoples of Colombia developed in the myths and in public practice the peculiar conception of the word as the energy from which people and culture appear. The verbal energy, according to the Indian legends, was formed from the unity of the land and crop of tobacco. Tobacco in the Indians' outlook plays a sacred role.

«People used to be tobacco. Tobacco liked stories, and when it listened to conversations in houses, it approached closely and listened attentively.

Once Mother ordered tobacco to grow around the houses. Also mother ordered to smoke, it is how the door to the world of fairy tales opens. »

In Colombia, there are about 64 Indian languages. In the south-eastern part of the Colombian territory, live Indians of the Uitoto tribe. Although they live in small communities surrounded by the Colombian jungles, Uitoto Indians created an amazing practice of the spoken word. Whoever takes the resin from the sacred tobacco (Uitoto Indians call this mixture of tobacco and erythroxylymcooca *ambil*) says a special speech. A word of Uitoto Indians creates an environment to achieve certain goals in the hunt, in deciphering dreams and saving human relations from evil spirits. The Gift of sacred word (*Rafue*) is treated in the myths of Uitoto as the ability to dream, to penetrate into their hidden meaning of them and communicate with *iaguar*, this mysterious creature that is half animal and half patronizing spirit. As Indians Uitoto believe, only the one who dreams, knows how to tell and to anticipate and to some extent change the course of events. *Rafue* as the Word and the speech from the sacred tobacco creates a space of faith and culture of the Uitoto Indians. In the beginning the Word dwelt in a dream and from this dream episodes of a real life appeared.

According to the Uitoto Indians Word is a dream that creates reality.

SIQINBATU
China

The Primary Messages and The Associate Messages in Epic Studies

The time of the origin and formation of Jangar epic has been the major issue that the Jangar epic studies in China have centered on over 1980s and 1990s. This is an important issue related to all other studies regarding epics and oral tradition researches, but the researches have never agreed on the result. Various results stretch over 2000 years including 1-7th, 6-12th, 6-15th, 9-12th, 9-17th, 14-17th, 15-17th, 16-18th and 16-19th century, and their evidences vary among the language, the description, the names of characters and places, the religious believes, the ethics and customs, the political organization, the economy and so forth that are revealed in the epic or are inferred by the epic.

These messages can be classified into four categories: first, the language and some descriptions; second, motives and some embedded stories; third, the formula and structure of the epic; fourth, the historical and geographical information revealed through the names of the heroes and the places.

The present paper conducts a systematic analysis to the four categories of messages through many variants of an epic, and concludes that some of them are primary messages that are more stable and thus are more justifiable and others are associate messages that are rather unreliable to be used as evidences. For example, the language of an epic is rather stable over the transmission of Mongolian epics, but often varies among different variants of an epic; the themes as well as the motives are stable over the transmission and over different variants; the names of the heroes are not the common factor of Mongolian epics but are rather stable over different variants of an epic.

DANBUREJIAFU

China

The Umaiin Shutleg (Worship of Vagina) in Oirat Heroic Folk Tales and Heroic Epics

The worship in vagina is one of many typical ancient believes of various peoples over the world. It had been very prevalent among Mongolians in the ancient time, and has shown great influence on the ideology of Mongolians, which is called the *umaiin shutleg*. This paper explains the origin of *umaiin shutleg* from linguistic perspective, and analyses the motives both related to this *umaiin shutleg* and derived from it in the heroic folk tales and epics of Oirat people.

In Mongolian shamanism, female shamans are called *Idugan (etugen)*. Scholars have given various accounts to the word, among which some believed its relation to the female or the female genital. From my point of view, it has to do with the cult of vagina. From linguistic point of view, in Oirat dialect, vagina is called *utugen*, which is obviously a phonological variation of the word *etugen* according to the laws of Mongolian phonological variation. Altaic peoples generally believed Shamanism, and there are various types of female gods named *Umai* among Altaic peoples, such as the savior goddess of children's lives in Ewenki, the goddess of child birth in Daur, the goddess in Khazar, the title of Umai Khan as a protector goddess of heroes in Uyghur and so forth. Khorchin people name midwives *Idugan*, and those who couldn't give birth to children are asked to go through the *Idugan's* legs which is supposed to help her bear children. As a conclusion of this part, the words *etugen* or *umai* are originally the terms for female genitals, which were worshipped as a mysterious power giving birth to human, and gradually became the female shamans in Shamanism. The word *umai* still has the original meaning today but the word *etugen/idugan* has lost the original meaning and became the term for female shamans, except for some dialects including the Oirat.

In Mongolian epics, many motives show a hint of the *umaiin shutleg* among Mongolians. A woman walking over the dead hero and making him resurrect, is a very prevalent motif in Oirat folk tales and epics. The woman is often the heroes' mother, older sister or sometimes even his daughter. Besides the worship of *umai*, the Oirat tales and epic shows that they also worship the objects with the shape of *umai*. For example, stones with narrow holes and caves are believed to have the mysterious power to grant children to those who cannot bear child and to make the the dead alive. This shows that this belief originates from the Maternal society, showing the worship in the mysterious power of females and especially in the female genitals.

DAWUTI Reyila

China

Documenting and Constructing Comprehensive Database of Uyghur Epics (Dastan), in Xinjiang Uyghur Autonomous Region, China

Project Background: Dastans and their place in Uyghur culture. Uyghur folk dastans are long works, usually recited in places where people gather together, namely on the bazaar days in villages, at *meshrep* gatherings and *shrine* festivals, or in front of mosques around the time of Friday prayers. A number of Uyghur dastans take as their source subjects that are also found in the folk literatures of other Central Asian peoples, as well as in Arab, Persian, and Indian literatures. Examples include the *Dede Qurqut*, *Gör Oghli*, *Alip Ertunga*, and *Oghuz Xaqan* legends, which are widespread in Uzbekistan, Azerbaijan, Turkmenistan, and other neighboring countries, as well as *Farhad-Shérin*, *Leyli-Mejnun*, *Yüsüp-Zileyxa*, *Senuber*, *Rustem*, *Iskender*, *Jemshid*, and other stories. Uyghur dastan varies widely in subject, but can mostly be divided by content into four main groups: heroic dastan, love dastan, religious dastan, and historical dastan.

The Current Status of Dastan in Xinjiang. The status of *dastans* as a living, performed tradition is met by several problems. Nowadays, people do not have or make the time to sit and listen to a long, multi-hour performance today. There are also fewer and fewer places for *dastanchi* to perform. Many older *dastanchi* have passed away without having trained a new generation of performers. The state-supported collection, transcription, and archiving of Uyghur folk literature began in the 1980s. To date, around 100 dastans have been collected and published in eight volumes as a result of this work. But many researchers, unaware of proper collection methods, focus only on transcribing the text, neglecting sound and visuals and thereby failing to record the whole performance context and space. Moreover, many of their transcriptions have remained unpublished and unavailable to scholars or the public.

Our work consist of five components (1) Collection and Assimilation of information from written materials (2) digital recording; (3) digitalisation of materials; (3) transcription and translation of recordings; (5) production of ethnographic film; and (6) distribution of materials

Collection. As is mentioned above, this project aims to create "Database on Dastan". Specifically, we focus on both existing dastan and missing dastan which can only be found in written material in present day, academic papers, early documentation materials, such as old tape recordings, manuscripts.

Digital recording (Fieldwork). Beginning in 2008, my research assistants and I performed fieldwork for this project in the districts of Qumul, Xoten, and Kashgar. From 2008 through 2015, we carried digital documentation work and were able to record 80 dastans from 30 different folk performers. We also filmed extensive footage about the family and professional life of famous dastanchi.

Digitalisation of materials. Until now no one has attempted to collect and order the folk dastans using audiovisual technologies. We, however, took it as an important task to carefully record the texts, photographs, audio, and video related to each dastan, and to digitally archive these various forms of media. Additionally, we recorded and saved the personal histories of each singer and oral performer, as well as the histories of a portion of the narratives. Through this work we arranged many of the rough materials from our fieldwork, making them easy to access in the future. We have fully edited and organized our video materials and are going to use them as a teaching resource at Xinjiang University in addition to using them for research purposes.

Transcription and translation of recordings. The third stage of our project involved two time-consuming steps: first, transcribing epics and songs; and second, translating the Uyghur transcripts into both Chinese and English. My research assistants have worked tirelessly to produce two transcriptions of each work: one in standard Uyghur, and another in local dialect. We have also undertaken a great deal of feedback research and philological research to define and annotate archaic and/or dialect-specific words.

We also selected representative works from among the corpus of our recordings to translate into Chinese and English. At this point in time we have translated 10 dastans into English and four of them into Chinese. As far as we know, our work represents the first major attempt to translate Uyghur dastan art into English and Chinese.

Production of Ethnographic Film. One of my initial goals in undertaking this project was to make knowledge of Uyghur dastan traditions more readily available among the Uyghur population and the world community. We have chosen the finest examples from among our recordings and are working to produce them as films with subtitles of the texts in Uyghur, English, and Chinese. Neither my students nor I have formal training in film-making, audio production, or film editing, but we have been learning these skills, along with international technical standards and archival norms, throughout the course of the grant period.

Distribution of our work: Online database. The possibility of connecting the Uyghur community with their own culture in a sustainable way is our main concern, so we have been concerning about to distribute our documentation and research results at home and abroad. Setting up a dastan online database could significantly help towards solving this problem, could also provide very good information to both researchers and culture learners.

Conclusions. While we are very happy to have completed the work of documenting a representative sample of these dastan performances before they disappear, we also know that many dastan await our further documentation and research. We will work continuously to find ways to preserve this tradition.

We have worked hard to do the best work possible for this program, though admittedly, as a result of the low level of scholarly research and access to materials in Xinjiang, we continually struggle with wondering whether our work meets international standards and with figuring out how best to protect, preserve, and promote the rich and vast tradition of Uyghur dastans within Xinjiang, within China, and to a larger scholarly and public audience abroad.

ASHIROV Adhamjon Azimbaevich
Uzbekistan

Motives of Peace in the Uzbek folk tales

The Uzbek fairy tales (*ertaklar*) are harmonious combinations of real and fictional events. In them, one can see the character of the people's history events, their beliefs and spiritual aspirations. The main plot of fairy tales is built on the struggle between *Good and Evil*, in which Good invariably wins. The bright and exaggerated descriptions of events and heroes teach man to distinguish these categories and the inevitable victory of the good forces awakens in listeners the faith in justice and stimulates their desire for spiritual perfection.

The various family and social conflicts make up the ideological basis of *the magical and mythological tales*. In such tales usually the hero, rescuing a beautiful girl from the clutches of the dragon, or reaching her from afar, having passed through a lot of tests, finally reaches a happy life. Some objects or animals greatly enrich the story with unusual events and phenomena: a sword, a ring, a burning stone, a mirror, a comb, etc. save their owners from the attacks of witches, dragons and other evil spirits.

In the fairy tale, "Farhad and Shirin" Prince Farhad, in order to achieve the love of a beautiful princess Shirin, fulfills her desire, cutting the mountain and letting the water into the fields. As a result, he wins the love of the beautiful Shirin. It is the fulfillment of some conditions which is one of the most important elements of a fairy tale.

In the fairy tale "*Warrior Rustam*" a single fight between the warrior from Afrasiab, called Rustam, and the warlord of Zabilistan army, Suhrob by name, prevents a major battle between the countries. In the national epic "Alpomish" the warrior Alpomish goes to the land of the Kalmyks to save the beauty Barchin. The warrior Korazhon together with 90 warriors wait for him on his way. However, the meeting ends with a single fight of the two warriors. Alpomish, having come out the winner in this battle, offers Korazhon his friendship. Further on, the warriors, joining their forces begin to fight the evil.

The Uzbek folk legend "*Guldursun*" tells about the heroic struggle of the people against the foreign invaders. Thus, the main plot of Uzbek folk tales is the struggle between good and evil, right and wrong, and good always wins.

The ideological basis of the majority of fairy tales is the pursuit of peace, tranquility and well-being for the loved ones and the people. In this respect, it is very important to note the educational value of the Uzbek folk tales, helping a man to obtain such qualities as patriotism, tolerance and humanism.

For this reason, the moral norms that are laid in our early childhood in exploring folk tales, are saved to a certain extent throughout our life, and form the moral and psychological aspect of man. In general, in the views of the Uzbek people the term "peace" meant the quiet life under a peaceful sky, parents' health and children's well-being. Thus, it is obligatory for the Uzbeks to meet every morning, which began in peace and harmony with gratitude.

Due to the traditionally strong communal traditions of the Uzbeks, the interests of the family, friends, the community and, in general, people are often placed by a person above their personal interests. That is why the peace and tranquility of the people and the state are traditionally considered to be the highest value. This, perhaps, is a national characteristic feature of the Uzbek people.

KURBANOVA Djamilya Azimovna
Turkmenistan

"Gorogly" epic by Turkmen epic storytellers

Epic as a part of folklore is the most developed in Turkmen oral folk art. Turkmen epic is one of the important historical factors which helped the Turkmen people to preserve their identity, ethnic culture, language, way of life and traditional moral principles. Along the history – since times of different tribal groups to becoming a nation – Turkmen epic has had aesthetic values, it also described historical events thus being a chronicle of spiritual life.

Turkmen epic is seen in a mode of life. "As a living tradition performance of oral epic requires the presence of attentive audience which is able to evaluate a talent of the performer as well as the story itself, its spirituality". There are two epic cycles in Turkmen epic.

In their epic heritage, the Turkmen people preserved two ancient epic cycles ("The Book of my grandfather Gorkut" and "Gorogly"), as well as a large number of folk ("Shasenem and Gharib", "Nedzhep oglan", "Hurlyukga and Hemra") and copyright destans ("Rovshan Baba", "Layla and Majnun", "Andalib", "Yusup and Akhmet", "Magrupov", "Zohra and Tahir", "Mollanepes etc.).

Bakhshi-destanchi are the carriers of epic traditions. Bakhshi-destanchi is a kind of syncretic, it is a person - creator of the epic, storyteller and improviser. A traditional singer evaluates his activities not only as "singing songs," but as a high mission.

Storytellers' performance are built on the principle of emotional rise. The style of the song of each individual destanchi, his thinking and improvisatory ability are clearly disclosed in the prose sections of destans. The epic singer always has a number of separate "epic formulas" that he attaches to each other in an appropriate manner through the course of the story. Depending on the interest of the audience, destanchi is free to reduce or lengthen the performance, in this case only epic prose can be transformed. Songs in Turkmen destans are the most stable element of the form. Before destan performance, the narrator takes a few introductory 'tirma' songs, but the plot of the narrative is not connected with introductory songs. Within one epic there can be from 4 to 50 songs. The number of songs performed depends on the overall scale of stories, by the number of songs the role of the hero in the story can be judged. The song is a kind of musical characteristics, revealing the inner world of heroes. Melodic songs depend on the basis of individual choice of destanchi Bakhshi, every storyteller has its own tunes that he uses performing Destan songs. Tradition has a significant influence in choice of song themes - students tend to prefer melodies taken from their mentor.

Image of Gorogly has both real and fantastic quality; it is a symbol of the strong, invincible leader, horsemen, the head of the fortress Chandymbil, skilled singer and musician. Highest samples of Turkmen legends are the part of the treasury of world culture. Turkmen epic tradition is functioning in our days, and it is a valuable example of the existence of organic ancient heritage through modern culture.

KRZYSZTOF Cichoń
Poland

Iconic structures of Epos in Western Culture. An analysis of the road motive

Replacing the epic by the pragmatic programme of action (*operatio*) is one of the most important features describing the evolution of the modern west (global) culture.

The metaphor of the road (*οδος*, *via*) is a fundamental element of the epic and scientific methodologies (for example physical models).

The subject of this paper will be comparative analysis of such Latin terms as: *procedere* (to stride, to act), *operatio* (action), *pere-gre* (abroad), and of old-testamentary expression "Βασιλική Ὀδός" Isaiah 35, 8) with reference to early-modern images (Bosch's *The Haywain Triptych*, Breugel's *Procession to Calvary*, *The Parable of the Blind*) and of graphics illustrating modern scientific treatises (F. Bacon, *Instauratio magna...*, 1620)

The key point is close resemblance between the narration of the epic and the procedure of rational methodology (*μέθοδος*).

The structure of the epic with principles of the presentation of the scientific model linking a metaphor of the numerical axis (number line). Current in the human cognition mechanism combining the spatial and temporary location and the abstract numerical size is being used at all types of the narration. We are using it when we are tracking the road

of the hero of an epic and the indicator of the measuring instrument. In both accidents observing the change requires employing the neuronal structure in the brain- OTR (*Object Tracking System*).

In the West-European culture from 15th to the 17th century at the same time three great changes happened: discovering the New World, abandoning the theocentric system (start of secularization), creating of the scientific methodology based on the natural history. Many works of art of this time exhibiting the narrative motive: the road and walks. Their analysis in combination with studying the literary epic should allow for better understanding what elements of the narration are treated as foreground and deciding on grasping the meaning- for noticing the change.

Comparative examining literary epics and iconographic analysis aimed for searching for similar cognitive structures giving interesting prospects for the research on meaning of epics.

HARRIS Robin

The United States of America

Olonkho in the Archive of World Music of Harvard University (USA)

The Eduard Alekseyev Fieldwork Collection of the Musical Culture of Yakutia is preserved at the Archive of World Music at the Loeb Music Library, Harvard University. Although the Alekseyev collection also contains important examples of Even, Evenk, and Yukaghir materials as well as recordings from old Russian settlements, the collection remains primarily focused on Sakha music, with recordings of olonkho as one of the significant aspects of the collection. Alekseyev worked with some of the most outstanding master-improviser olonkhosuts in Yakutia. Along with his recordings of their epic performances, Alekseyev also recorded some of his conversations with these olonkhosuts on various topics including, for example, the development of their skills as olonkhosuts, distinctive local traditions which were formed around outstanding performers, and issues related to collective performance in olonkho.

This paper will recount the history and formation of Harvard's *Alekseyev Fieldwork Collection*, noting some of its particularly outstanding examples of rare olonkho recordings. Its informative English-language research guides (such as <http://guides.library.harvard.edu/yakutmusic>) demonstrate fruitful years of partnership between Harvard's Loeb Music Library and research centers in the Sakha Republic. In addition to the authors of this paper and the curator of the collection (Sarah Adams), Harvard staff such as Donna Guerra, Bruce Gordon, and Peter Laurence have partnered with olonkho specialists and scholars from Yakutia to promote and refine the collection. Among those involved in this process have been Nadezhda Tolbonova (*Archiy Diete*), Sergei Vasiliev and Nyurguyana, Tuiara, and Vasilii Illarionov (*NEFU*), as well as Anna Larionova and Aleksandra Tatarinova (*IGIIPMNS* and the *Higher School of Music*), some of whom traveled to Harvard and participated significantly in the refining of metadata for the Collection. In looking ahead to the future, plans for the Alekseyev materials include further refining of these annotations and the creation of a catalogue, accomplished through the strength of ongoing relationship with olonkho-focused organizations and scholars in Yakutia and abroad. In addition to providing significant research opportunities into its unique olonkho repertory, Harvard's *Alekseyev Fieldwork Collection* preserves these rare cultural artifacts for future generations of scholars and olonkho enthusiasts, not just for Yakutians, but for the whole world.

NADYARNYKH Maria Fyodorovna

Russia

***At the boundaries of life and invention:
the "Epic" in the literary philosophy of Spanish American modernism.***

The Latin-American understanding of the sphere of epos (epics, epic) corresponds to the sphere of 'ideal', represented as hierarchically marked, and viewed within the dialectics of the self-identified and artistic sense. In the XIX century, the sphere of epos corresponded to post-colonial ideology and with the programs of national literatures development. Demand for 'own' epos was acutely sensed by Latin-American romanticists, who re-discovered the 'archaic' model of Homer and frequently opposed it against the Virgilian model, reproduced in epic poems about the New World and of the 'Conquista'. Thus, firstly romantic, and later the positivist discourse perceived both the artistic and the self-identification value of texts of colonial era (both chronical and truly epical). The New World discovery and conquest conceptualized in terms of complementarity of the epic, tragic and utopian-idyllic; the poetization of the Indians' world revealed the complementarity of the epic and mythopoetic. At the same time, in the beginnings of the new epic tradition correlates to the different variations of creole folklore. The so-called 'gaucho' poetry played a special role in the dialogue of folklore and literature, which resulted in the poem (epic and novel) «El gaucho Martín Fierro» (1872), by J. Hernández; later in the continued series «La vuelta de Martín Fierro» (1879), started the tendency to synthesize distinct epic traditions, both Western and Eastern [Carrilla, 1973, 216; 220-250]. Notably, conceptualization of the cultural synthesis dominates in cultural process at the verge of the XIX-XX century, and the principles of artistic synthesis together with the principles of artistic invention (coming from the 'ars inveniendi' tradition) lead the poetics of the Latin-American modernism, seriously influencing the understanding and representation of the 'epic' in the art of modernists (R.Darío, R.Jaimes Freire J.Santos Chocano, L.Lugones etc.). Modernist texts give special role to the synthetic epic intonation, revealed in the cultural and civilizational utopias (including the appeal to the autochthonous world); in utopian-messianic urbanism; in 'epicization' of the era of the verge of the Century. At the same time, the epic is occasionally united with the idea of poetry as such ('poesis'), married to the idea of the magical transformation of the world. Also important is the precise epic vision of the realization and existence (compare the concentration of R. Lugones on the concept of 'existencia') of the New Man in the New World, and the raising to the epos of heroic creation (of heroes-creators) of the Latin-American culture (e.g., J. Martí as an epic man by R.Dario). Essentially, it is

precisely in modernist texts where the 'epic' for the first time is explicitly loaded with a special meditative function, defining axiological complementarity and interdependence in the esthetic, ethic and existential sense.

BARTSITS Naala Sergeevna
The Republic of Abkhazia

The Abkhaz Heroic Epic - The History of Study

Hungarian ethno musicologist K.V. Kovach published the first scripts of Abkhaz epic in two volumes: these were musical notations of folk songs. The first was "101 Abkhaz Song: Ethnographical records with historical references" (Sukhum, 1929). The second volume "The songs of the Kodori Abkhaz: Collection of ethnographic records with musical notations" (Sukhum, 1930). These recorded materials are the first musical notations of Abkhaz folk songs, though they are lack of full texts.

The records by the linguist, folklorist, an expert on the Caucasus A.N. Genko and his students who had Caucasus origin, A.K. Khashiba, V.I. Kukba were made in 1928, but they were published only in 2001 (*The Early Records of the Abkhaz Folklore: A.N. Genko's Manuscripts*. Sukhum, 2001).

This collection presents almost all the genres of the Abkhaz folklore, where epics takes special place. The collectors took into account all the linguistic and dialectic peculiarities of the texts that gave the records quality.

The collection "The Abkhaz Tales" by A. Khaschba and V. Kukba, published in 1935 in Russian and in 1936 in Abkhazian consists of the Nart legends and epics.

In 1959 the collection "Abkhaz folk poetry" by B.V. Shukuba was published; it consists of Abkhaz folklore samples and heroic historical songs the author had been collecting since the 1940-s.

In 1978 collection "Abkhaz People historical and heroic tales" was released by folklorist S.L. Zukhba. The book contains the most popular heroic and historic legends. All texts are provided with detailed commentary.

In 1995 collection "Abkhazian folklore: Entries by Arthur Anshba" (drawing, author of the foreword, comments and pointers Z.D. Dzhapua) was published, which included 29 heroic historical songs and legends.

Collection of "Abkhazian folklore" (component, foreword, comments, first Abkhaz professional folklorist Sh.Kh. Salakaya) was released in 2003. The book presents many works of Abkhazian folklore, field recordings of the composer. Considerable attention is paid to the historical heroic epic.

The first monographic study of the historical epic, Abkhazian heroic epic belongs to Sh.Kh. Salakaya (Abkhaz People's Heroic Epic. Tbilisi, 1966). "One of the main advantages of this first monograph in the Abkhaz studies of epic - historical, more historical and typological approach to the epic heritage of Abkhazians. There is a convincing concept of three successive stages in the development of Abkhazian epic typology: archaic, classical and historical" (Dzhapua, 2008).

According to Sh.Kh. Salakaya's proposed classification, the entire repertoire of Abkhazian heroic epic is divided into three thematic groups: 1) the songs and stories of the struggle against foreign invaders; 2) songs and stories for social justice; 3) Makhadzhir folklore.

The first group is subdivided into two cycles: 1) stories about hostilities; 2) epic songs and stories about the sudden devastating raids of neighboring tribes on Abkhazia (Salakaya, 2008).

There is a monograph released in 1982 by A.A. Anshba "Abkhazian folklore and Reality" (Tbilisi, 1982).

KUNGAA Margarita Bazyr-oolovna
Tuva Republic

Tuvan heroic legend "Bora Shokar attyg Boraldai"

Heroic tales "Bora Shokar attyg Boraldai" (Boraldai having horse Bora Shokar) inscribed by Mongush Hurgul-ool-Sazyg Hunaevicha (1908-1983), a student-follower of the famous storyteller Siut-Khol Oorzhak Syngyz Namzraevich (1892-1968) and printed in book form in 1983 with a volume of 300 pages that do not fit into the scheme of the three thematic groups of works. "... Heroic legend "Bora Shokar attyg Boraldai" differs in scope. It is the first in the Tuvan folklore legend, the amount of which reaches nearly 20 printed pages..."

The legend tells the story of seven sons Boraldaya, each of which has some special skill, talent. Events resemble fairy tales of the skilled brothers occurring in different nations. The plots are very ancient, date back to mythology, but they eventually developed their local, national, features. In Tuvan folk tales fellow craftsmen could be seven, nine or six. Each of these numbers is a constant space, the personification of the basic parameters of the universe: number seven symbolizes mystery, combines integrity and perfection, number two is the image of the completed cycle, and number three - the balance, harmony and perfection.

Thus, the legend "Bora Shokar attyg Boraldai" consists of seven narratives. They are connected through the image of Karaty-Khaan and the father of brothers - Boraldai. The legend has the themes of archaic epic such as heroic marriage proposal, fight against mythological monsters and other themes.

The legend "Bora Shokar attyg Boraldai" reveals two narrative types - 'a lonely hero' and 'father - son'. Although such kind of division into types breaks the wholeness of the epic, this epic is specially distinguished among Mongolian epics.

In general, the legend "Bora Shokar attyg Boraldai" is comparable to those the greatest, the world-famous epic monuments as "Geser", "Dzhangar", "Manas" in its richness and depth of content. D.S. Kulaar noted: "In this tale, as well as in Kyrgyz "Manas", in the Nart epic of the Caucasian peoples, in Arabian "Thousand and One Nights", there are many different myths, fairy tales, legends, widely covered people's lives its traditions and customs, religious and other

beliefs". According to A.S. Dongak the legend "Bora Shokar attyg Boraldai" is comparable to even the ancient Indian "Mahabharata" and "Ramayana" to a certain extend.

Thus, the Tuvan heroic tale "Bora Shokar attyg Boraldai" is a unique sample of folklore, which has a good volume and good narratives rich in cultural universals and constants, figurative language.

YULDYBAEVA Gulnar Vildanovna
Bashkortostan

***The history of collecting, publication and research
of the Bashkir epic "Zayatulyak and Hyuhylu"***

The epic *Zayatulyak and Hyuhylu* differs from other epics by mytho-novelistic specifics display of the world, deep ideological and artistic content, philosophy, language and a wealth of descriptive and expressive means. The plot of the epic has retained archaic motifs, many of the variants of the epic written and published, is still portrayed in a live performance.

Plot and compositional structure of the epic "Zayatulyak and Hyuhylu" is divided into three parts contingencies. The first part describes "biography" of the hero, the second - his adventures in the underwater world, and the third - the return of Batyr with a wonderful restriction to the surface of the earth. Events in the epic deployed in fabulously romantic plan.

Epic was first recorded by V.I. Dahl and published in 1843. In 1858, L. Sukhodolskiy published a version of the epic. In 1875, R.G. Ignatiev published an option of the epic called "The Tale of Sarah Sahib, son of Abdrakhmanov".

In 1901, the Hungarian Turkologist V. Strait recorded a version of the epic, and published in Budapest in German and Hungarian entitled "A version of famous Bashkir Fairy Tales."

In 1902 S. Sultanov published a version of the epic called "Zoe-Tula and Su-Sulu". The recorded text underwent literary adaptations and was translated into Russian, and the original works in the Bashkir presentation was not preserved.

In 1909 Bashkir writer M. Gafuri wrote epic "Zayatulyak and Hyuhylu" and in 1910 his Tatar separate book was published.

Since the mid-twentieth century many versions of the epic have been recorded on the territory of the Republic of Bashkortostan and in neighboring Orenburg region. So far about forty variants of the epic have been published.

Variants of the epic have complete development of the plot, the traditional system of images and poetic resistance. In some variants there are no certain episodes, there are new episodes appearing and there is presence or absence of individual characters and so on.

Fragments of the Bashkir folk epic "Zayatulyak and Hyuhylu" are executed in Hamaca-Kui style. Melody of the epic was recorded in 1894 by S.G. Rybakov, in 1945 by Kh.F. Akhmetov, in 1960 by N.D. Shunkarov, in 1989 by F.A. Nadrshina.

The epic was first published in Bashkir in the journal "October" in 1938, and in 1954 Dahl epic version with amendments was published in the three-volume edition of "Bashkir folk art".

M.M. Sagitov recorded version of the epic (1964) was published in the book "The Bashkir folk art" in 1972. This variant is more comprehensive and detailed in its content and today it is considered as basic.

B. Valiullina's variant of the epic entered the academic publication of A.M. Gorky Institute of the World Literature of USSR Academy of Sciences in "Legends of the people of the USSR" in the original language and in Russian translation was published in 1977. In 1987 the same record variant was again published in "Bashkir folklore" in Russian, in 1998 - in Bashkir Languages. In 2010 the text of the epic was published in three languages: Bashkir, Russian and English.

In 1999 M. Gafuri made the play "The mystery of the magic lake" themed on the epic "Zayatulyak and Hyuhylu" on the stage of the Bashkir State Academic Drama Theatre. The plot of the epic art was used in the novels of Russian and Bashkir writers. Epic is performed at international festivals and competitions at national mass festivities iyynah rural celebrations.

Thus, the Bashkir folk epic "Zayatulyak and Hyuhylu" is still kept in people's memory, performance practice and it is an invaluable reflection of the spiritual world view of the Bashkir people.

KHADJIMBA Saida Olegovna
The Republic of Abkhazia

Description of religious beliefs in the Abkhaz Nart epos

The official religion, which was introduced in Abkhazia as a result of historical events, along with paganism, had influence on the traditional pagan culture of the ethnic group. The religious worldview can be traced by the texts of ancient oral tradition Abkhaz – Nart epic. This manifests in ritual treatment to God, and in the vocabulary of storytellers. It should be said that pagan elements, and Christian and Muslim beliefs Description of religious beliefs in the Abkhaz Nart epic

Abkhazian pagan beliefs had an impact on the formation of the Abkhazian tales. The informants associate heroic *narts* (a series of tales originating from the North Caucasus) the emergence of "Dydrypsh" and "Ldzaa" (holy places in the Abkhaz traditional religion), famous for its fair and severe punishment. According to the texts, these places were sites of the Narts. For example, the Sanctuary of "Dydrypsh" was site of Narta Dyda.

God gifted the Narts with magical powers and knowledge (especially fore mother of Narts - Satanei Guascha and her younger son Sasrykua). They were able to influence events and give them the desired outcome, although the heroic sled sometimes turned to God and to prayer. The most succinctly described in supplications to God Satanei Guaschi.

There is a fact that Christianity also played a role in the formation of the epic stories. For example, there are texts in which the Narts are presented as descendants of Anana and Adam (Christian Adam and Eve). This story tells of the language diversity of children of Anana and Adam (Christian construction of the Tower of Babel).

It makes sense to assume that the emergence of Muslim elements was due not only to the rule of the Ottoman Empire for centuries on the territory of modern Abkhazia, but also in part the influence of other versions of the epic. In this regard, Nart storytelling should be particularly noted; the representatives of the Abkhazian diaspora recorded Nart stories in the Republic of Turkey, in which traces of the Muslim world are very noticeable.

We can not say that religious features change the structure of the epic, but their influence on the epic text (especially in the later records) is indisputable. This diversity is a testament to the rich stories of the historical path of the Abkhaz people, figuratively stated it in oral folklore tradition.

SULTANGAREYEVA Rosalia Asfandiyarovna
Bashkortostan

Mythological traditions in the Bashkir epic "Idukai and Muradym"

Idukai and Muradym is a common epic folklore of the Bashkir, Kazakh, Tatars, Nogai, Uzbek, Karakalpak, Turkmen. It is dastan, *an ornate form of oral history from Central Asia*.

Idukai and Muradym talks about real hero and historical events took place at the end of XIV – beginning XV century when these peoples stood against the Golden Horde.

Fight against the Golden Horde gave variety of versions, ideas, themes, narratives, characters, mental structure of the epic, and its ethnic symbols. These symbols represent people's independence, fight for the freedom, protection of home ground. The epic Iducai and Muradym has many similarities in different peoples' folklore. At the same time there are different models of reflection of situations, characters, and problem solution determined by uniqueness of ethnic view of life and poetic manner. This is such a noteworthy fact when main hero of the epic is common. Idukai (Bashkir Изэүкәй)(«Идегей», «Идеге бей», «Идику»,«Едиге») – a historical personality, the brave leader of the Bashkir troops; he protected people of the Urals from yoke khans, in 1391 broke the troops of Tokhtamysh with Timur Amir. When studying the epic it is important to take under consideration that the reality is displayed through symbols and images, it comes from art traditions of ethnicity, actuality submerges. The reality displayed through symbols and images determines uniqueness of the mythopoetics, imaginative generalizations, and genre style of the epic. The researchers note *In order to understand Iducai there is no need to know Iducai as Historical person; it tells that dastan cannot tell historical events fully.*

Bashkir historical folklore epic *Idukai and Muradym* is a complex alloy of ancient mythological and religious views; archaic customs depicted in the story composition reflect specific of world view, narrative consciousness and people's philosophy.

Mythological traditions laced through the historical epic and strengthen ideal and dramatic thought as well as artistic and emotional power of the epic.

The motive of providential birth is general in epic traditions is present in order to show the distinction of the hero and special mission of people's chosen one. In the I.V. Saltykov's variant of the epic Idukai was born from Tuklyas Baba and Water Maid.

The idea of getting new status by a notable person and becoming people's chosen man Batyr takes place in mythological epic *Ural Batyr*, and it is not depicted in special actions or in Ural-Batyr's participation in any initiation rituals. Status of Batyr (demiurge, prophet) is stated by his actions and claiming the principles of Good: Ural-Batyr releases people from slavery, destroys barbarian customs of human sacrifice, wins mythical bull (struggle, symbolizing milestone animal domestication in the economy) and dragons.

Ural's win motivates the bull's meat to use in religious rituals: "Hooves will become cloven. And the descendants of yours will serve people". Mythological plot consists of etiological motives with historical, household realities: the bulls were cloven-hoofed even before the fight with Ural. Significant episode of Ural's win shows him as a demiurge and states epoch making event of domestication of the wild bull for the household and religious sacrifice.

In historical epic the story of Idukai's consecration into batyr is ritualized and connected with ancient religious beliefs, myths about the cave as a sacred initial place and pubic of first human birth from cave (international motive). Idukai reads sacred book in the grotto. In the book he reads about his destiny. The old man, a keeper of the grotto, miraculously (using horsehair) starts speaking again; magpie – representative of the chthonic world, indicates Idukayu sacred tomb Ural-Batyr; near the tomb of initiation ritual takes place - Idukai wears a helmet, the hero takes the armor; he takes sacred sword. Event series are informative: the epic holds the idea of continuity and purpose, the original of the consecrated life, the hero acts in the name of protecting people and justice. Thus, the real historical tasks and events are narrated in the framework of mythological traditions, projecting features of the Bashkir epic narratives of 14-15th centuries. Mythological traditions contain a deep symbolic information, symbolic, mental codes that somehow manifest works belonging to a particular ethnic culture. In this regard, the ideological (mythological) component, geographical, historical anchor, involved in creating "Idukai and Muradym" project certification of Bashkir native version of the epic.

Spatial and temporal conceptions in the Olonkho Yakut heroic epics

Since ancient times, two main conceptions of space and time have been formed. In the history of philosophy they have received the names of the substantial and relational concepts of space and time. According to the substantial concept the space and time exist by themselves as independent entities, substances along with things of the material world as special receptacles for these things, events and phenomena of the world around. This concept of space and time is usually associated with the name of Democritus (460-370 B.C.) and his followers who held with him atomism. Relational concept considers space and time as not independent substances, but as philosophical categories denoting very important and essential characteristics, properties and relationships of events, phenomena of the material world as a particular system of connections and relations of coexistence, relative position or sequence of events one after another, a rhythm, the speed, and the duration of the things existence or their extent. The second relational concept of space and time is usually associated with the name of Aristotle (384-322 B.C.) and his followers. These two concepts of space and time have their followers to the present time.

In Olonkho texts we find the visualization of both approaches with some predominance of the relational concept of space and time. The substantial conception of time and space is clearly detected in the philosophical concepts of Olonkho about the Upper, Middle and Lower worlds, in the five-part horizontal structure of the Middle world (East-West, North-South, Centre), in the concepts of "Djabyn" (*the world of evil spirits where souls of shamans go after their death*), "Fate", "Destiny" and some others.

However, a significant number of spatial and temporal images and ideas in Olonkho show the visualization of the relational concept of space and time. For example, the space-time intervals, distances, units of length and time, the size of the heroes' dwelling, the height of the rocks etc. are described and explained from the point of view of the relational concept. Here space and time are like the characteristics, properties, relationships of material things. Here are a few examples. For example, the concept of "moment" is defined in the Yakut Olonkho through the image: "rather than looking – have time to blink, faster than saying you can take breath to utter again." "One hour" is defined as "time until meat from the cold can be cooked". The distance of 30 km is defined as "kunnuk", i.e. as the distance that a walking man can walk during the daytime. The height of a mountain in Olonkho is determined through the common image of «The three-edged silver mountain strives straight to the sky. What is its height, how do you think? A swift-winged falcon will lay its eggs three times until it reaches the mountain top, a full-grown Jansky wolf having had its cubs could reach the top seven times" (D. M. Govorov. *Invincible Muldju the Strong*. Part 1. – Yakutsk, 2003 – p. 135-136).

Secondly, the most common units of length and time coming from a narrator can express not only the length and duration of existence of things and events. But they can find such an unexpected meaning and value that using these concepts it is possible to express the beauty and ugliness, strength and power, fear and anxiety, boldness and despair, irony and laughter, to make the deep philosophical generalizations and definitions. For example, the ugly image of the Lower world hero can be expressed through the ancient Yakut unit of length as "Elijah" (finger). The notion of truth can be defined as a unit of length "tysy kyl" (thin hair).

Thirdly, in the Olonkho texts one can be found not only quantitative characteristics of the spatial and temporal relations, but also qualitative characteristics of spatial and temporal connections and relationships. For example, all basic life-affirming beginnings in Olonkho are on the East side of the Middle world. Here is a heavenly passage that connects the Middle world with gods Aiyg of the Upper world. Here are the mountains where the Sun and the Moon were born and luxuriated. The primogenitors of Aiyg-aimaga live also here. On the East side of the Middle world there are warm seas, fertile valleys lakes and forests rich in fish and game. The West side of the Middle world represents the sunset and the fading and is described by the appropriate colors and images.

These are the basic spatial and temporal images and views in the Yakut Olonkho.

Ecotecture of epics

The creative idea of Leonid Flamenco on the ecotecture appears to be a fruitful basis for exploring the epic the relationship of indigenous peoples to the environment and its constructional development. The ecotecture is an external device of the oikumene. L. Flamenco writes that in the twentieth century, many theorists and researchers began to note the failure of traditional architectural theory in relation to the growing and multiplying ecoarchitectural reality. The rich world of sacred architecture as a universal phenomenon of life and activities of mankind falls out of view of the traditional theorists.

Hypothetical oikumene boundaries coincide with the hypothetical boundaries of ecotecture as an external system of "oikos-ecos", meaning a house or a dwelling of a person. Ecotecture encompasses the external world of the oikumene and the subjective, active or contemplative attitude. Every people have developed in the course of its evolution the peculiar mental and ecotecture basics of life on its native habitat.

Olonkho shows that the Sakha people have a coherent ideological basis for setting up under conditions of the permafrost, the principles of its realization in the construction of vital infrastructure: homes, spaces for livestock, outbuildings, ritual objects. The world outlook basis of the Yakut ecotecture is ecosophy. Ecosophy is the world outlook of environmental harmony, or ecological equilibrium and is expressed in two limits – the realization of a man and the biosphere equality. In essence, the epic tells the story of how to achieve this balance, thanks to the purposeful effort of a

man. Ecosophy involves the mutual associativity of all real things through the recognition of the Creative spirit of Beauty (Tyyn), the co-evolution of a human with the environment, with the host landscape, recognizes the multi-subjectivity of the world where a human is the Central core of the Universe.

The human relationship with the environment is expressed according to the formula: *kihi siri icchiliir* (i.e. a human attributes soul to the Earth) and spiritualized through recognition of Beauty as a leading value: nature, the Earth, relationships with people, characteristics of a person, spiritual aspirations, creativity. Only particularly gifted people possess the ways of communicating with the beauty of the Earth with high environmental ethics at the level of mentality of the Earth. All these views come from the ability to read the beauty of nature and the beauty of being on it.

The study of the archaic model of the architecture of the ancient ancestors of the Sakha – the Turki, the Hunni, and the Scythians detects a single prototype of a town, a temple, and a house – a human habitation. Further evolution of the home went in two directions – mobile (terrestrial and aquatic) and buildings, turned into the estate. Mobile dwelling of nomads become a popular form of modern life, turning into a collapsible design and mobile settlements. The ancient Turkic ancestors of the Sakha living in the Altai, on the Minusinsk valley, near Lake Baikal built settlements that exceeded the age of the European cities. The Turkic peoples have the words for the concept of "city". So, in Altai, the city is called as a *castle*. Creative attitude to the construction of the world among the peoples of Siberia become apparent in the phenomenon of the wandering village, typical of the culture of nomadism. Spatial migrations of nomadic pastoralists, horse breeders, herders across vast territories of Eurasia, Siberia, Yakutia, the Arctic left behind not architectural objects, but the testimonies of sacred perception of space – mounds, obos, burial grounds, sacred stones, petroglyphs, roads, myths, epics, songs, legends and place-name study. The landscape iconic history of these peoples has not yet been studied using the phenomenon of a wandering village as a settlement culture of nomadic peoples, their spiritual and economic development of topogenesis.

Ecotecture of the Sakha people is formed on the principle of energy information resonance of a human with the environment, the Cosmos and the Prophetic Mind (the Universum). Usually the landscape features of a human habitat are an evergreen mountainous terrain. However, the Northern Sakha has the recorded Olonkho about "*Mas Batyja hero who has thick air as his food, impetuous skis, solid sticks, a snow dwelling not melting in winter or even in summer*" in which the main character lives in the eternally frozen snow dwelling, eats thick air of wind, goes skiing and has a wooden sword. Here is an image of an aboriginal of the Northern landscape on the permafrost. The habitat is described as having a "buluus tugekhtekh" – the permafrost. The North coloring of the ecotecture appears in many subjects of Olonkho. The influence of different natural environments on a Sakha human is described in the art form: the patronage of the Upper sunny world, the ecological disaster of the underworld and the water element, high mountains and marshland as the dwelling place of evil spirits. A human develops the Middle world freely taking measures to protect it from evil spirits and bad weather: a hedge of sharp stakes, a farmstead with a length of 10 km, a dwelling with nine windows on the South side, with three layers of ceiling, with nine floor layers, and a sturdy, heavy door. The dwelling has golden utensils and furniture, although the main character has a wooden sword. The choice of wood here is not accidental. Iron appears to the Northern Sakha as a body of evil creatures, their instruments, utensils, and cattle. For people of the Middle world a tree personifies peaceful life. A larch is a patroness of life of the *Aiyy aimaga* people.

The oikumene of an epic hero is an octagonal circle, which is protected by a human. When the death hour comes, a hero calls heavenly powers for help, motivating that his death will mean the end of life on the Earth. The perception of the planetary responsibility is peculiar to the noosphere consciousness of inhabitants of the North. In this Olonkho the transformation of the main character's dwelling is of great interest. Being lonely he had not any housekeeping and built dwellings from snow, but becoming the father of a family he built a good-sized house of larch with a huge fenced farmstead for the young couple, bred a herd of horses, collected the ancestral community, held a great fete on the occasion of his son's marriage and the house-warming of the young family.

The study of ecotecture in the epic opens the space for ideas and their realization in modern architecture, the implementation of "The Land of Olonkho" project. One of good examples of modern ecotecture is the ceremonial complex "Yhyakh of Olonkho" in the area Orto Doidu of the Khangassky ulus in Yakutia, built according to the idea of A. S. Borisov.

We offer: to create a ritual architecture of the worship of area in accordance with ethnic semiotics symbols of ecotecture; to recognize the priority of ecotecture in building facilities of holiday calendar cycle of the Sakha people; to recreate the ecosophic values of the Sakha people in the organization of recreational activities.

LARIONOVA Anna Semyonovna

The Republic of Sakha (Yakutia)

Central (Prilensky) style of Yakut epic singing

From the very first of the Yakut folk songs study, the researchers noted a certain specifics of singing of the Sakha people in each district of Yakutia. So, for the first time V. M. Belyaev noted the regional features using metro rhythmic patterns of the songs *degueren yrya* (the Yakut songs with a steady rhythmic layout of ringtone) of Olekminsky ulus in his article "The Yakut folk songs" published in the magazine "Soviet music" in 1937 [1]. Folklore recordings by M. N. Zhirkov reflect the existence of regional song traditions. They stand out songs of the Vilyui and the Lena areas. The Lena district is represented by records of Ust-Aldansky and Amginsky *osuokhais* (the Yakut national circle dance accompanied by choral singing – improvisation of participants). Later on, E. E. Alekseev denoted the Vilyui singing as a term *eten yllyyr* (someone sings articulating clearly), and the Lena singing as *tardan yllyyr* (someone sings with singsongs). Yu.I. Sheikin marks out 3 local styles: the Lena-Aldan-Vilyui (LAV), the Yana-Indigirka-

Kolyma (YaIK), and the Olenyek-Anabar-Khatanga (OAKh). He distinguishes the regional styles, enlarging the dialect formations according to the territorial sign, designating areas for major rivers of Yakutia. These regional features of performance are reflected also in Olonkho where songs play a fundamental role in legends of the Yakuts.

The Central (Lena), the Vilyui performance traditions in Olonkho which represent the vast regions are the most studied. At the same time, the traditions of singing in the Central (Lena) style of singing have differences depending on a district. So, the performance style of Olonkho in Khangalassky and Gornyi regions is sometimes very different from singing in Amginsky and Namsky regions. From songs of the Central (Lena) regional style of performance referred to as *tardan yllyyr* (someone sings with singsongs), the tradition of singing in Amginsky and Namsky regions are the most studied of all. The singing traditions of other districts in this region have been less studied.

Melodies of the Central (Lena) tradition of singing have become the basis on which the other regional styles of singing were formed and the process of penetration of the Yakut traditional songs happened gradually moving from the Central regions of Yakutia to its periphery. The term *tardan yllyyr* (to sing drawing words) characterizes the performance features of singers in the region, which is dominated by a variety of chants of almost each syllable with the abundance of melismatic and the diversity of melody intonational and rhythmic contours.

The Amginsky ulus traditions of singing. A bright representative of the Amginsky performance traditions is U. G. Nokhsorov (1907-1951). The Amginsky style of the epic singing is notable for its both in rhythmic and in melodic and intonational relations.

The Tattinsky style of singing of the Yakuts. From the Tattinsky olonkhosuts (persons who perform olonkho) I. N. Vinokurov-Tabakhyrov can be distinguished. He had good voice gifts and differed from other storytellers of his time by the skillful performance of a descriptive part of Olonkho in the verbal component.

The Namsky tradition of performance. A bright representative of the epic traditions of the Sakha people P.P. Yadrikhinsky-Bedjeeleh (1901-1979) from the Namsky ulus told olonkho and sang the tunes of the epic heroes. The melody of the tunes performed by P. P. Yadrikhinsky is characterized mainly by the second-third turns in the style of *djieretii yrya* (the singing style in which vowel sounds are specially drawn out). The rhythmic chants are noted for their variety. The basis of tunes style of *djieretii yrya* is guttural additional sounds – *kylyhakh* (a sound derived by the well-trained false vocal cords of a singer). P. P. Yadrikhinsky had a variety of kinds and types. The chants of the Namsky style are one of the main expressive means of tunes in the style of *djieretii yrya*. They have a great variety in metro rhythmic and tonal diversity.

The Khangalassky style of singing of the Yakuts. This style is performed by E. I. Kardashevsky. There are no lengthy chants in songs of this ulus. The longest they have is the chant of a syllable with four musical sounds. By relying on "the opening mode" in the Khangalassky melodies a mobile type of a scale is observed. The higher reference tone undergoes changes in this mode.

In *kylyhakh*s the falsetto overtones appear in the form of underlining the lower reference tone. The overtone of *kylyhakh* sounds an octave higher than the basic tone. E. I. Kardashevsky has more diverse chants with the dominance of short chants with triplets or two eighths on the same pitch level.

The Gornyi singing style of the Yakuts. This style of singing is presented in the works of olonkhosut N. M. Tarasov (1928-2001). His initial intonation of melody period is isolated from the main contour of a melody and based on tertian-quart intonations. His cadence part of each line is represented by the repetition of the lower reference tone in the form of a vocalized chant. His third-second and quart turns form the basis for most of the Olonkho songs. Regarding metonymic one can state its sufficient freedom in the tunes of *djieretii yrya* and its clearness, strict pre-designating in tunes of *degueren yrya*.

Thus, in addition to major regional styles of the olonkho tunes performance, there are also district traditions of epic singing which differ from each other. And in this respect, it is also necessary in the future to learn district styles of performance of the Yakut heroic epos Olonkho.

IZBEKOVA Evdokiya Ignatievna

The Republic of Sakha (Yakutia)

Sacred numbers depicting the epic hitching post (serge)

Horse breeding contributed to the formation of various rituals, customs and traditions of Yakuts associated with the sacred (holy) significance. All of them were accompanied by the use of a number of ritual attributes, endowed with magical features.

During any ritual or rite performing the so-called cult or ritual objects are attributed with sophisticated epithets, which include sacred numbers: ys (three), sette (seven) toghus (nine). Religious object, the description of which is used in olonkho numerals, is the hitching post *serge*. Moreover, numerals are considered to be the codemarks of the sacred divine sign.

EGOROVA Ludmila Ivanovna

The Republic of Sakha (Yakutia)

Epic as a sacral narrative of Tengriism (example of olonkho)

The orientalist E. S. Sidorov is the first researcher that compared Olonkho with other spiritual teachings. Here's how he defines Olonkho: "... it is a synthesis of mythology, religion, epic, psychology, and partly metaphysics". Obviously, this definition deserves close attention, because today there are surveys on the material of Olonkho texts in the science aspect. This is the work of biologist A. S. Popova and physics A. S. Savvinov. In this regard, it is relevant to

study the Sakha epic not only as a text of local cultural traditions from the point of view of literary studies, folklore, and ethnography. Olonkho can be seen as an ancient monument of folklore that contains the universal code for understanding the world of all things a priori.

In this regard, it should be noted that the Olonkho texts about shaman women are classified by the connoisseur of Olonkho N. V. Emelianov as the earlier types than the texts about epic heroes. This statement to some extent indicates the period of matriarchal society before the appearance of military societies of democracy, when the deities had female image. According to the surviving texts, and also to some "nomadic" explanation, it is also possible to assume the existence of a more ancient classical type of Olonkho. Obviously, this type represented a sacred text, equivalent in value to the Vedas, the Avesta, the Torah, the Bible and the Koran. Over time and the system development of the society it had been become considered as a traditional folk narrative, losing its sacred character. It is a natural historical process common to all types and genres of culture. So, Olonkho as a genre of folklore is constantly evolving according to the historical fate of the Sakha ancestors. In addition, a consequence of the desacralization of the literary treatment of performers contributed to the change of form and content, as well as the emergence of new types and variants.

Speaking on the topic of classical type, it is necessary to emphasize that the "nomadic" motives are rather slender passages with some difficulty, but still amenable to interpretation and, importantly, containing in their lexical making the encoded experience of knowing about the system of live essential nature, the Universe, the place and role of a man in it. They can be defined as "sustainable" formula, containing moral and ethical norms of traditional society, which followed the natural laws of nature.

CHEKHORDUNA Ekaterina Petrovna

The Republic of Sakha (Yakutia)

*Some issues of "Tolomon Baai toion, Nomogoi Baai khotun" olonkho study
("Mister Tolomon the Rich, Mistress Nomogoi the Rich")*

Since the second half of the twentieth century the living existence of olonkho is dramatically reduced. In this regard, the disappearance of the heroic epic has been really threatened. In 1966, a famous musicologist E. E. Alekseev organized a folklore expedition in the Yakut ASSR having been in Tyiarasinsky nasleg of the Tattinsky ulus. Having denoted the tyiarasinsky olonkhosuts as "great connoisseurs and performers", he said: "P. V. Ammosov and P. A. Chekhordunov (Chekhordun is a right version) gave their principle consent for the record in 1967 of small but full olonkho (5-6 hours of sounding each). Such a record would give an invaluable material for researchers".

E. E. Alekseev recorded fragments from the olonkho "Tolomon Baai toion, Nomogoi Baai khotun" of olonkhosut Chekhordun Petr Afanasievich. The information about this Olonkho is very little. It is known that in 1937 there was a dramatized representation of olonkho "Tolomon Baai" performed by olonkhosuts K. P. Konstantinov and S. V. Gerasimov from Kachikatsky nasleg of the Ordzhonikidzevsky district during the first Republican festival of the amateur theatricals. The performance scored a great success. Especially the performance of the best eight olonkhosuts from different areas and their group performance by roles won the common admiration.

In the reference-book "The olonkhosuts of Yakutia" (2013) edited by prof. V.N. Ivanov, in which 1389 units of information were entered, the olonkho "Tolomon Baai" is not fixed, and olonkhosuts S. V. Gerasimov and P. A. Chekhordun were included in the section "Olonkhosuts" (repertoire is not fixed)".

Three fragments of olonkho performed by P. A. Chekhordun were recorded: songs of Nomogoi Baai khotun, old woman Simekhsin and evil hero Tyngyrakhtaakh uola Lyppyrdaan Khara. It is remarkable that E. E. Alekseev in parallel with recordings on a tape wrote in his workbooks some data about olonkhosuts, made marks on household furniture, a brief content of the fragment heard, the number of songs in that olonkho, a variety of tunes.

According to his records, one can see that olonkho "Tolomon Baai toion, Nomogoi Baai khotun" including 40 songs is performed during two evenings. The duration of songs belong to Nomogoi Baai khotun and old woman Simekhsin is very long. The olonkhosut performed the song of Nomogoi Baai khotun. The first song of the evil hero Lyppyrdaan Khara after the capture of the daughter of Tolomon Baai toion and Nomogoi Baai khotun – Yutyoh djakhtar Yurung Tulluk was also performed.

A great work on the study of olonkho "Tolomon Baai toion, Nomogoi Baai khotun" is in prospect.

KULAKOVSKAIA Ludmila Reasovna

The Republic of Sakha (Yakutia)

*Spiritual bonds of the storyteller and the folklorist:
On work specifics of the record of I. M. Davydov olonkho by R. A. Kulakovsky*

Many bright personalities, people of unique abilities were engaged in thankful work of the original Yakut heritage collecting. One of them was the writer R. A. Kulakovsky. Being under the scrutiny of the People's Commissariat of Internal Affairs and suspected in nationalism the son of a bourgeois nationalist had the courage to collect folklore, historical materials, has managed to maintain materials, manuscripts, texts of poems of A. E. Kulakovsky and the singer, head the Tattinsky ulus I. E. Kulakovsky, hacked to death by red partisans in December 1921.

A natural gift, love for antiquity and a phenomenal memory especially affected in the knowledge of the native folklore, and mainly the heroic epic. R. A. Kulakovsky having written the olonkho "Toion Nyurgun" in 1940, he immortalized the name of the narrator I. M. Davydov. Time and motive of olonkho records are of special importance

due to the developments of repression in the country. The repressions concerned directly a clan of the Kulakovskiies to whom I.M. Davydov also belonged. The most famous narrator in the Tattinsky ulus participated twice and was especially distinguished in the Republican contests of olonkhosuts held before the war. Davydov and Kulakovsky were entirely related. They were brought up by their grandfather I. E. Kulakovsky, a known storyteller and a recognized wise man in the nation. Their childhood was the time of learning and studying at "school" of folk poetry. The family of Kulakovskiies lived in the atmosphere of legends, tales, songs and stories. Grandfathers, fathers and uncles have left a memory behind and most importantly - love for the native word, its beauty and wisdom.

The further, after tribal, folk methods of upbringing and hereditary factor, development of personal vision, philosophical, aesthetic perception of reality according to Dilthey, is derived from the knowledge of life taken in its historical aspect and related with a concept of temporality; the meaning of which he signed for in the expression "tide of life". And each creator has his ideological dominance associated with this "tide of life".

R. A. Kulakovsky being a witness of mastery and a special power of the word of I. M. Davydov, admired his art of disguise, vocal abilities, deep hold of the narrator's native language. The manuscript consists of the olonkho with 10317 lines. Being extremely careful and responsible to the text, R. Kulakovsky, and trying to keep details of the performance, wrote the text of olonkho considering both the vibration of a voice of the singer and the harmony of vowels and alliterative. It is necessary to note particularly the originality of the poetic and stylistic constants (themes, motifs, images, symbols, poetic formula, formula-based matching) of "Toion Nyurgun" olonkho.

POPOVA Galina Semyonovna
The Republic of Sakha (Yakutia)

The facts of the olonkho text "Nyurgun the Strong"
by N. A. Abramov-Kynat

The article analyzes the following facts from the olonkho "Nyurgun the Strong" of the Meguinsky narrator N.A. Abramov-Kynat (Yakutsk, 2011), which can be attributed to local features of an epic text described in the monograph of the article author [Popova 2013]: the description of the World Tree *Aal Luuk Mas*, which we have considered earlier [Popova 2012-2013]; the Ysyakh celebration in which there is a clear indication of the Ysyakh purpose [Abramov 2011]; among the celebrants there is a grandson of the deity Aiyy Iejekhsit – the hero named Ileh Khara Oburgu, and he delivers the blessing *algys* to the spirits-*ichi* of the water element [ibidem]; about this event they heard in the other world and decided to send their hero Elyuu Djukkujeh to the Middle world. These two moments in the text are keys. That is why the olonkhosut notes these points especially; public merrymakings occur in Ysyakh and young Nyurgun the Strong wins all participants. The detailed "Protocol" of epic contests, in which the testimony of a winner compared with the records of past times [71-73] is precisely described; the young hero throws down challenges to the Upper and Lower worlds, Three Heavens and the Host of taiga - the bear, and the Answer comes immediately; the hero goes through the threefold training – he receives 1) the blessing *algys* of the Aal Luuk Mas spirit, 2) preservation-*archy* of shaman women Aiyy Namyhyn and 3) special training with the spirit of the water element [ibidem]; the hero of olonkho saves only six heroes Aiyy from *abaasy* (the evil spirit) and wins ten warriors of the evil heroes. The Sakha people with horsed are told in this Olonkho. They have the special trustee from Djeheguei Toion (the god-patron of horses) himself – Soruk Bollur horse-breeder. We note that all the typical features of the classic olonkho are present in this text [Kuzmin 2005]. Using these examples, by comparison and content analysis it is possible to establish the presence or absence of marked elements in other texts of the Meguinsky storytelling.

PROTODIAKONOVA Elena Nikolaevna
FLEGONTOVA Uliana Mikhailovna
Republic of Sakha (Yakutia)

On keeping the Houses of Olonkho as ethno-cultural centers
of the Sakha Republic (Yakutia)

The ethno-cultural centers including the development of respect for the past of one's people, the study of folk traditions and customs, respect for national values in their activities form the ethno-cultural identity of the people. N. Lebedeva, determining the way of study the relation between culture and a person in the system ecology-culture-socialization-personality-behavior, comes to the following conclusion: "Culture is an elusive, abstract concept that underlies our understanding of life. This is the sum of all ways of life passed down from generation to generation in the form of rituals, traditions, cultural heritage and patterns of behavior" [1, 40], that is the created by a particular people material and spiritual values and traditions are the national culture. And as F. F. Kharisov writes: "this is a kind of historical way of the people, recognizable, respected, and appreciated".

Today, Olonkho provides a systematic introduction to the national culture, its spiritual and moral values created by the people through socio-cultural sector including Houses of Olonkho as national-cultural centers. The mission of Houses of Olonkho is the revival and respect for traditions and customs of the Sakha people, preservation, protection, development of past, present, and future displays of culture, dissemination of knowledge about Olonkho throughout the republic. The integrity and continuity are the main features of the activities of the Houses of Olonkho emphasizing the subjugation of its entire constituent for a single objective, consistent and systematic measures for its achievement. Currently on the territory of the Republic, there is a planned national construction in the areas of traditional existing of Olonkho. At present, there are 12 Houses of Olonkho.

Analysis of the activities of the Olonkho Houses has shown that it is not always understood the objectives and the value of activities. There are very few generalized works on this problem. It is hard to find unambiguous and clear concepts. There is a problem in the field of professional training. There are serious shortages of professional folklorists and ethnographers, leaders of the folk groups, specialists in teaching methods and organizers of the traditional folk culture. All this requires close attention and care of the state.

The model of the Olonkho House is a complex system of educational and cultural activities that allow creating a single integrated ethno-cultural space in which there is organizational and conceptual unity of the main conceptual ideas, ensuring the development of the institution as a whole. For example, the House of Olonkho in the Meguino-Kangalassky ulus operating since 2013 in an experimental mode develops new innovative forms. The House of Olonkho has a cohesive team of highly qualified professionals. At present, this institution is actively formed in district, national cultural space with a positive image.

New technology, gradually becoming one of the leading areas of work, began to be introduced in the information activities of the Olonkho Houses. These Houses will coordinate and organize all the work on the revival, preservation and passing of oral traditional and spiritual culture to the people of the younger generation. All this will contribute to create favorable and optimal conditions for the formation of future intellectuals, competitive in society updated.

The problem of the status in work Houses Olonkho is widely discussed in the seminars and the meetings of different levels. In the month of February 2015, a round-table discussion was held, in which the objectives and current activities of the Houses of Olonkho were widely covered. The Regulations "On activity of the Houses of Olonkho" were accepted. On the basis of accurate analysis arising from a detailed study of service consumers and a content of the service itself, a creative solution to the growth of the activities of the Olonkho Houses as ethno-cultural centers of the Republic can be arisen. Unfortunately, the complex of measures on preservation of the intangible cultural heritage of the peoples of the Sakha Republic (Yakutia), which is an integral part of the heritage of the peoples of Russia, is still not defined. The legal framework conducive to the adjustment of relations between the states, municipal and other forms of institutions working in this direction is insufficiently developed.

Thus, the preservation of the Olonkho Houses as ethnocultural centers has significance not only in spiritual and value formation of ethnoses, but also as one of the basic conditions for the integration of the people into the global community.

OROSINA Nadezhda Anatolievna

The Republic of Sakha (Yakutia)

The self-recording of Olonkho "Nyurgun Bootur the Swift"

by K. G. Orosin as a "multilayer" manuscript

The main goal of practical textual criticism of folklore – the authenticity of a published material - is achieved through a comprehensive check of folkloric authenticity, identifying hidden reprints and texts, learned from books, a waiver of any alterations and distortions of field recordings, attributing of works with a particular local tradition and other means of textual examination.

In this article the object of research is the self-recording of Olonkho "Nyurgun Bootur the Swift" by K. G. Orosin. The text of Olonkho is kept in two writing-books each containing 48 sheets at fund 202, list 1, and document 122 in a folder called "Records of the Yakut folklore" at St Petersburg Branch of the RAS Archives. It is the recording of the pre-revolutionary period of 1894, received by E. K. Pekarsky in 1895. At the beginning of the first writing-book there is a following note "To a native of Igideisky nasleg of the Boturussky ulus Konstantin G. Orosin for recording Yakut fairy tales and songs". Further it is written in a blue pencil: *Received on Feb. 21. 1895 E. P. Vol.I, part I, fa.I*. With the second sheet begins the text of Olonkho (sheets with a turnover). In the first writing-book there is one lettered sheet 47 a. At the end of the second writing-book there is an inscription of K. G. Orosin: "The End. This is the best of the Yakut fairy tales, composed not in the middle place (the Earth) but on the brilliantly white sky visible by the Yakuts people". The condition of writing-books is satisfactory, sheets yellowed. The lines of the text in each sheet are different. A writer used ink as a tool. An editor corrected the text with red, blue, simple pencils, black ink. The manuscript of K. G. Orosin evidenced the elevated accuracy and immaculate work release. K. G. Orosin wrote Olonkho by continuous text. With the same prosaic form it was published in the series "Samples of folk literature of the Yakuts" edited by E. K. Pekarsky.

The pre-revolutionary Yakuts had not existing written tradition, common alphabet, so the original recording was conducted on the basis of the missionary alphabet of archpriest D. V. Khitrov. Many records were mixed the Khitrov alphabet with academic transcription of academician O. N. Bohtlingk. Eventually the records were switched to Bohtlingk spelling. Olonkho of K. G. Orosin "Nyurgun Bootur the Swift" was written in the Yakut language, transferred to the Russian letters with the addition of some characters from the alphabet of D. V. Khitrov. The editor E. K. Pekarsky made textual marks on the Bohtlingk alphabet, including definitions of strange and obscure words. From the manuscript it is evident that he made a huge textual work on Olonkho. Also in editing the text the third person, competent Yakut S. M. Afanasiev, was invited. E. K. Pekarsky consulted with him about obscure words.

The self-recording of K. G. Orosin Olonkho is a "multilayer" manuscript, where in addition to a collector, there were also editor E. K. Pekarsky and consultant S. M. Afanasiev. The modifications made in preparation for publication were identified: a replacement of dialect words by literary version, the conversion of the graphic characters of the Khitrov alphabet into the alphabet of Bohtlingk, corrections of grammatical errors by adding missing letters, syllables, words, and deleting duplicates, etc. This phenomenon confirms that the self-recordings of pre-revolutionary period are

closely interrelated with the history of the Yakut literature formation. Thus, based on the study of a "multilayer" manuscript, it was touched the problem of scientific editing of an epic text in the nineteenth century.

FERGUSON Jenanne
The United States of America
SIDOROVA Lena Alekseyevna
The Republic of Sakha (Yakutia)

*Epics, myths and legends:
Representation in the cultural space of Yakutsk*

The spread of ethnic languages in the cultural space of the city includes public sphere of languages distribution and linguistic landscape of the city. The increasing distribution of the names of characters and heroes of the Yakut legends and epics in the linguistic landscape, trademarks, and commercial projects reflects the diversity of culture, enriches the linguistic landscape, but in some cases causes a negative reaction.

What are the practices of language usage in this area; the extent of the use of names and images of the heroes of legends and epics in different areas of the cultural space of Yakutsk; the use of it – these matters became the tasks undertaken by us in the research of 2013-2015.

The term "linguistic landscape" includes the following visual linguistic elements: "traffic signs, advertising billboards, street names, names of places, commercial signs, and signs on government buildings form the linguistic landscape of the designated area". The study was conducted by the methods of interviewing, observation and recording of the elements of the linguistic landscape, survey, young people opinion poll.

The study results confirmed that the city landscape began to meet the linguistic elements in the Yakut language, but not so wide in the names of places, the use of epic names. The Yakut toponymy of the city district is represented by Saisary district, by name of the ancient inhabitant. According to legends, she lived on the shores of the lake having the same name. One of the prestigious hotels of the city has the name of Tygyn, toion and master, the Yakut king and unifier of the Yakut clans. Kudai Bakhsy is the God-forefather of skilled craftsmen from the ancient epic. The store of Yakut souvenirs was named by him. The sports complex was named by Ellei Bootur, the mythical cultural hero. All these elements of the linguistic landscape, which appeared in the 90-ies in the cultural space of the city, reflect the epic history of Sakha and cultural identity of the city. It is impossible not to agree with Protasova E. Yu. She wrote "all these show who lived in this area in the past, <...> fosters tolerance, patriotism, curiosity".

The following research was carried out to study the residents' attitudes to the spread of epic names in the cultural space of the city: as trademarks, in the linguistic landscape.

Conducted interviewing and survey of focus groups showed that most respondents believe it is unacceptable to use as trademarks for alcoholic beverages and cigarettes names, names of epic heroes and legends: Saisary, Bayanai. Most respondents have a negative attitude to the use for beer the name of the mythological hero Ellei Bootur. The name of Tuiaaryma Kuo, as shown by the survey, is acceptable as the name of the popular beauty contest in that case if the competition is held in "the Yakut style", i.e. its content corresponds to the identification of traditional Yakut idea on beauty and virtue.

Some of the respondents consider the name of the advertising agency "Salgyn-Kut" as "disrespectful" towards one of the main concepts of the Yakut religious Teachings about soul – Salgyn-Kut (air soul).

This study allows concluding the increasing spread of the Yakut language in the linguistic landscape of the city. Content analysis of texts in the media, including urban sites also confirms that the population does not approve of the distribution of certain Yakut ideas, concepts and mythical names in trademarks, especially alcoholic beverages. The process of commercialization, the use of legendary names, epic names in mass culture as trademarks in some cases can lead to the devaluation of symbolic meanings.

NIKOLAYEVA Tatiana Nikolaevna
The Republic of Sakha (Yakutia)

Koumiss in the Yakut culture (based on Olonkho)

Olonkho is an epic of ancient origin which describes the past, the future and the present of the Sakha people.

The koumiss (*fermented mare's milk*) was first mentioned in the notes of Ysbrants Ides: "This koumiss is vodka made from milk that the Yakuts usually drink mostly during *yhyakhs* (a traditional festival of summer meeting)". Copious consumption of dairy products since early childhood could not be reflected in a positive sense on the physical condition of the Yakuts, the great bulk of which were well-built, physically strong and extremely hardy people in the past.

The effect of dairy foods in general, sour milk in particular, on the development of the body and the height of a man is also emphasized in the Yakut epos Olonkho.

In the example from the plot of Olonkho "Nyurgun Bootur the Swift", recreated by P. A. Oyunsky, the meal of the Olonkho hero is described:

*He took high Choron,
Picked it up merrily
And to his open mouth,
In his wide throat
Overturned foam koumiss. 76*

Koumiss is always present when eating as a compulsory component of traditional food of the Yakuts due to its aforementioned taste, vitamins containing, and health-enhancing properties.

In connection with the cult of good spirits of the Upper world it had a very important ritual significance as a beverage of not only people, but also gods. It should be noted that both koumiss and a patterned cup-*Choron* are traditional subjects of ritual treats of not only the guests, but also become the main attributes that accompany the ceremony of propitiation of spirits and deities.

Thus, the food composition, in particular, Yakut koumiss as a factor in physical development and longevity, a powerful preventative mean and a source of stimulating physical strength of a person and help maintaining a normal level of vitality of each nation had and will have in future the critical importance

CHARINA Olga Iosifovna
The Republic of Sakha (Yakutia)

Peculiarities of Russian epic folklore in North-Eastern Yakutia

The main features of the Russian epic folklore are associated with the mutual influence of Russian folklore and other aboriginal (Yukaghir, Evenk) and Yakut folklore.

The Russians began to settle in Yakutia since the 17th century. To the mouth of the Indigirka River, the Russians came from the European North. Folklore of Russian old-timers is a special part of the Russian folk heritage. Settlers came to Pokhodsk with the foundation of Nizhnekolymsk town and the creation of places to collect tributes from the local population.

The expeditions of the Institute of humanitarian studies, the Yakut Scientific center (2001, 2005, and 2013) show that folklore of Russian old residents is connected peculiar with the aboriginal population. The folklore of the Russian old residents of the lower reaches of the Indigirka and the Kolyma Rivers has long existed in isolation from maternal folklore, had no open communication with the folklore of indigenous peoples. The folklore of Russkoye Ustieh and Pokhods residents loses those old genres which it previously had: epic, historical songs.

In identifying the names of collectors two names are especially important: V. G. Bogoraz and D. I. Melikov. Both wrote folklore in Kolyma in the framework of the Sibiryakov's expedition. Melikov was in 1893 [Melikov, 1893]. As Yu.I.Smirnov writes, V.G.Bogoraz hardly reached the Kolyma, "in 1895-1896 he traveled almost all the settlements, where, among other things, was engaged in collecting folklore and vocabulary of the Kolyma population" [Russian epic poetry, 1991].

Much of the repertoire of the Indigirka population in the mid-twentieth century was recorded by N.A. Gabyshev and N. M. Alekseev, and Yu.I. Smirnov made 121 notes of 37 epic subjects [Russian epic poetry, 1991]. In the book "Folklore of Russkoye Ustieh" there are 648 works of folklore, including 25 folk tales, 23 historical songs, 23 ballad songs [Folklore of Russkoye Ustieh, 1986]. In folklore of the Nizhnyaya Kolyma there are 21 works of folklore in 27 notes [Russian epic poetry, 1991].

Bogoraz recorded more than 150 folklore works of different genres: 19 epics, ballad and historical songs [Bogoraz, 1901].

The existence features of the Russian epic on the North-East of Yakutia, we consider in the example of epic about Dobrynya and the snake. The "Dobrynya Nikitich" was fixed in Kolyma and the Indigirka, there are some variants in the collection "Russian epic poetry of Siberia and Far East" [Russian epic poetry, 1991]. Moreover, in Kolyma V. G. Bogoraz has recorded only one version both from M. Sokovikov and M. Crivogornitsyn, having created the contamination which has a greater number of verses – 70. D. I. Melikov recorded from an unknown person. This variant has 36 verses, but there is no explanation related to the theme of the struggle with the Serpent, the revenge of Dobrynya on his disloyal servants. In the variant of Bogoraz the Serpent is feminine. In the version of Melikov the Serpent is masculine; there is no ending [Melikov, 1893].

These types of epics evoke feelings of sadness and tenderness, as a mother of Dobrynya so a father of Mikhailushka in the Russian epic on Tit Khorofontievich, they are shown as loving and caring parents.

This epic, unlike some other epic works, to a lesser extent has been influenced by the Yakut language and folklore.

MUKHOPLEVA Svetlana Dmitrievna
The Republic of Sakha (Yakutia)

The concept of "Olonkho" and "Olonkhosut" in the post folklore cultural space

In the post-Soviet period Olonkho was returned to the center of the cultural space of the Yakut society. It was a result of the increased interest in folk traditions and folklore, including the epic. Known only by "last" olonkhosuts, folklorists and individual cultural figures the ancient genre after its inclusion in the list of masterpieces of oral and intangible cultural heritage of humanity (2005) began to be perceived by society as an actual phenomenon that may become an ethnic symbol, resource, identity, and cultural memory, reproduction of traditions [Ignatieva 2013]. In this regard, the society began active development of the epic heritage, its revival. The research intensive comprehension of Olonkho revitalization processes happening now, it must be admitted, is left behind the dynamics of these processes.

Olonkho, olonkhosut and the epic sphere in the oral culture. Today the storyteller-olonkhosut of the oral culture is an ideal, which no longer exists and will not be again in real life, but his image will always be an alluring star. Who is olonkhosut in the oral culture? I. A. Khudyakov, the Russian folklorist and ethnographer, was one of the first to answer

this question neatly. He was a political exile who described the life period of the Yakuts in his work. But there is almost no information about it at present. On the professional level this problem was considered first by the expert in epic poems V. V. Illarionov from the point of view of a philologist and folklorist. But today I would like to answer this question in a more comprehensible form to my contemporaries. Olonkhosut is a living data bank, designer of the world picture and the energy transformer of verbal community in one person.

The phenomenon of Olonkho and written language. With the appearance of a written language, the prestige of an oral olonkhosut personality fell off. The integral verbal-musical-dramatic art of olonkhosut fell into decay. Olonkho began to be current in a written form, people started not only to listen but to record it on paper and read. In this regard, side by side with oral olonkhosuts new types of "olonkhosuts" appeared. These are keepers (experts, connoisseurs) of an oral epic, which are unable to perform Olonkho for some reason (they can't sing, recite, etc.), but having the opportunity to fix it on paper, Olonkho "authors" and writers. New "olonkhosuts" voluntarily or not were engaged in the formatting of an old epic in the spirit of his or her time, starting already from the pre-revolutionary era (see: Olonkho of M. N. Androsova-Ionova "Old Man Kul-Kul and old woman Silirikeen"). Besides, under the name of "Olonkho" they created and create new literary and post folklore genres.

The fate of the narration art. Today, there are few sources of research and revival of the traditional art of olonkhosut, but we have some. However, in the last decade practicing olonkhosuts ("last" oral olonkhosuts, olonkhosuts-performers of printed texts, and performers of Olonkho passages on stage, etc.) and cultural workers in the revival of oral Olonkho have a modest success. This is primarily due to the lack of an epic environment. In this situation, one of the means to establish the reference of the socio-cultural environment is a visualization of Olonkho by means of professional art. For these purposes, the Olonkho theatre was established over the last decade.

Today in our report, we raised the question of supremacy expansion of traditional concepts of "Olonkho" and "olonkhosut" in modern society, which can lead to their deformation and devaluation. To avoid such a threat, most likely, it's time to overcome the inertia of rejection of new manifestations of the phenomenon of Olonkho, including "post folklore", to see them, name them in another way, determine their place in cultural life and begin the study of Olonkho in its new guises with the help of different scientific approaches including anthropocentric.

OBOYUKOVA Varvara Valerievna

The Republic of Sakha (Yakutia)

The first printed publication on Yakut epics

(N.S. Gorokhov and his record of "Yurung Uolan"olonkho)

This article discusses the record and specificity of "Yurung Uolan" olonkho from Verkhoyansky epic tradition. It is known that Nikita Gorokhov recorded the first part named "Yurung Uolan" (Bright Boy) of "Khaan Dargystay" olonkho, published in Russian at the end of the XIX century in St. Petersburg. The publication is one of the first publications on the Yakut epic. Noteworthy are very frequent case conformities and similarities in plot-compositional elements of Yakut epic and related ethnic groups. We must notice the presence of dialect varieties (*эстирик, сарадах, дьүөлэкээнтэн, билиги, саатабар* etc.) in editorial structure of the text, which characterizes the feature of preservation of poetic language, style, semantics, etc. Borrowing Russian words (corner, pattern, curls, etc.) also didn't get round olonkho "Yurung Uolan" (Bright Boy).

Thus, the version of "Yurung Uolan" (Bright Fellow) olonkho, fixed by N.S. Gorokhov, emphasizes the authentic feature of the Verkhoyansk storytellers' tales, created in end of the 18th and beginning of the 19th centuries, which continues and complements the theme of the story line about ancestor of the Yakuts.

EGOROVA Tamara Petrovna

The Republic of Sakha (Yakutia)

Personality as Trinity in epic

Given the urgency and the importance of learning, and, most importantly, the formation of personality traits, abilities, and skills necessary for successful learning of the identity of the Sakha people in the epic study we tried to analyze modern approaches in psychology to the problem of consciousness of a person.

Mythological beliefs of the Yakuts in relation to three-structured soul-*kut* have an ancient religious semantics, stretching back thousands of years, undergone various transformations as a result of interaction with other branches of world religion and philosophy. They all recognize the divine nature of the origin of a man, the duality of soul and a body, the temporary nature of earthly unity.

According to the Yakut mythology an each person three three souls: *Ijeh-Kut* (Mother's soul), *Buor-Kut* (Earth-soul) and *Salgyn-Kut* (Air-soul). "*Yus kut*" expresses the predefined inseparable divine whole. Their combination creates the fullness and integrity of the human soul, provides life-giving and vital function. The Trinity of the soul of a man by direct fusion with the physical nature is a platform which provides the harmony of a body and soul. In mythological and philosophical understanding of the Yakuts, the Trinity of spiritual, earth principles can guarantee full activity. The word "Kut" means spirit, soul, "syur" means life force, the combination of *Kut-syur* refers to the spirituality and morality.

Fragments of a text from the heroic epic "Nyurgun Bootur the Swift"

"Aiyy Nouraldjyn Khotun, The son-Hercules was born. It was beyond her power to carry him under her heart. Long before nine-lunar period, From the womb of the beautiful Khotun by breaking her womb, Possessed by a mutinous fury, the stone child rolled out, Laughing loudly, abruptly, Piercing the air with his cries:

"Hey you, black dodgers, Evil dogs, Wrongly minded liars, Eaters out of house and home who are ready to eat the world, Judges and gentlemen! Whom are you trying to scare, whom restraining, Exposing to damnation? Here I came to you for your trouble!"

Description: In this example, observed three concepts: Freud, Berne and "Kut-syur", as a powerful physical body of the Infant ("Id", "Buor Kut"), has mental powers, emotional speech of "rebel Child", "Salgyn-Kut".

Alarmed, Primogenitors of three clans rose, the Elders, the leaders, they said: — Woe is us, brothers! Vexation, trouble! He spews evil words! From the womb of his mother going out hardly, He is threatening to all over the world, swindler... You see, how spiteful by nature he is, Apparently, his thoughts are back to front!

Description: The Super-ego is similar with the state of the Parent-ego.

It is known that the Yakut mythological version of the Trinity soul-kut is one of the branches which spread all over the world religious and mythological triad on multi-constructive virtue of human soul. Conflict human nature was developed by him in the structural theory of a personality of the epic characters.

Based on the foregoing, it should be noted that the Yakut mythology "Kut-sur" is also three-componented as in the concepts of Freud and Berne. The similarity with Freud's triad ("I", "It" and "Super-ego") or the Berne concept it is obvious (the relationships between substructures). The Trinity "Kut-sur" is established in a person since birth, respectively, Olonkho as a spiritual non-material masterpiece consists of the Trinity of relationships. Thus, the personality of the Trinity is developed in epic stories more vividly.

KIRILLINA Maria Afanasevna
The Republic of Sakha (Yakutia)

Specificity of comic in the epos Olonkho

In the context of studying the epic heritage of the peoples of the whole world the identification of a comic modus in the artistic system of the Yakut heroic epos Olonkho is very interesting. The Yakut epos saved, in our opinion, the archaic function of laughter which is characterized by "an atmosphere of absolute freedom of spirit and ambivalence" (M. Bakhtin).

In the epos Olonkho the comic feature appear at different levels: in a story (comic situations, states), in images of characters, in the specifics of language, figurative-expressive means. Fantastic situations, implausible assumptions, the grotesque, the hyperbolicity inherent mythic-epic thinking of Olonkho, are associated with humorous culture in some sense.

In the subject organization of the Olonkho "Obstinate Kulun Kullustuur" by I.G.Teploukhov-Timofeev there is a moment of surprise, unexpected event that is connected with the specifics of the protagonist, the hero with a complicated rebellious character.

We find the ambivalent nature of laughter (simultaneous praise and reproach, reproof and entertainment) in the interpretation of comic images – the slave Old woman Simekhsin and the guy-messenger Soruk Bollur. The parts of Olonkho dedicated to these images, are dynamic and emotional, cause good-natured laughter. The hideous and ugly appearance, excessive fussiness, fanatical devotion to her owners, piercing, shouting voice of Old woman Simekhsin create a comic effect.

The guy-messenger is also presented in a comic form. His excessive talkativeness, chaotic, ridiculous speech causes laughter. The comic feature is also created by the contrast of a serious situation (he is sent to report important news) and his "ugly-comic" appearance. In addition this character allows for an ironic attitude to his owners, and hitting them with sharp jokes and ridicules he enhances a comic situation of the action. Like a fairy-tale hero, he gets out of difficult situations with his cunning and wit. We can assume that clever and witty Soruk Bollur is an archetype of fairy tale characters.

The speech organization of the epos Olonkho also includes elements of the culture of laughter. In the dialogue-squabble, the characters actively use such forms of comic ridicule, as irony and sarcasm, as well as expletives and curses.

Thus, the comic world of the Olonkho "Obstinate Kulun Kullustuur" by I.G.Teploukhov-Timofeev is characterized by ambivalence of laughter, organic synthesis of satire, humor and irony. The universal nature of folk laughter combines all shades from funny humor to bitter sarcasm.

KARAEVA Zukhra Baskhanukovna
Republic of Karachaevo-Cherkessia
KARAEVA Leila Baskhanukovna
Moscow

"The White Goddess" in Karachaevo-Balkar folklore

The Pantheon of the goddess-mothers in Karachaevo-Balkar mythology is rich and varied. Leaving aside the numerous class of the goddess-mothers of the elements: Fire, Water, Earth, Wind, we would like to focus on the key, in our view, images of the goddess Umai, the divinity of hunting and wild animals Apsaty, a daughter of Apsaty – Baidymat, and the goddess Satanai.

Goddess Umai is a divine prototype that generates and deploys the structure of the myth of the White Goddess. Umai-Beicheh, the patron goddess of motherhood and children, the daughter of Teiri (Supreme pagan God) is the oldest deity in the mythology of the Karachaevs and the Balkars. She is one of the key figures of the ancient Turkic Pantheon, where she was honored as "the mother of the world". Among a variety of interpretations of the teonim of Umai, the

etymology from the Turkic languages *Cuba/khuba* (swan), - "the Swan-goddess" suggested by M. Kh. Djurtubaev seems to be most adequate. In the hymn dedicated to Umai-Beicheh we see the totemic image: a body of deer, wings of a bird. Her heavenly origin is confirmed by a number of comparisons: her running is like a flying star; her horns are like the Moon, her skin is like the sunshine. Her whiteness and the fact she has three legs also emphasize her divine essence.

Further metamorphosis of the White goddess image leads us to the deity-patron of hunting and wild animals Apsaty and his daughter Baidymat. Most likely, the pair of "Apsaty-Baidymat", is a deity-androgyne connecting male and female. At an early stage of development of the hunting myth, in the song "Biinyeger", this deity appears as a feminine person whose face has inherited all the trappings of the goddess Umai: a three-legged white she-mara with golden horns. A separation of the deity-androgyne into father-god Apsaty and his daughter Baidymat has occurred only with the transition to the patriarchal society. Apsaty often appears as a deer, a goat, a white-bearded old. The functions of the White goddess in the appearance of Baidymat are modified and limited. She is the patroness of the hunting and wild animals and is no longer "mother of the world".

The myth-making principle of repetition and recurrence defines metamorphosis of these myth images, their complementarity and name select. We find the features of the White goddess in the image of Satanai-Beicheh – the goddess Satanai, who occupies the central place in Karachaevo-Balkar Nart epos. Satanai has a heavenly origin, her father is the sun, and her mother is the Moon. The etymology of her name we derive from the Turkic basics - "sat" that means "distant time" and "anai" – "mother" and thus we obtain Satanai – mother-progenitor. The cult of the mother-progenitor finds confirmation in the presence of a constant epithet as "the mother of the Narts" accompanying her name in legends. Umai-Beicheh is "the mother of the world", and Satanai-Beicheh is the mother-progenitor of the Narts. Thus, her another constant epithet – "childless" - that seems to exclusive adjectives – and "the mother of the world" don't actually contradict each other. Satanai is the benefactor of all Narts, she acts as a cultural hero, and all Narts "got her wisdom". The Karachaevo-Balkar Narts described the body of Satanai blinding white and exudes brilliance. White as a sacred motif linked to her heavenly origin, it reflects the connection to the lunar myth.

The structure of the myth of the White goddess in Karachaevo-Balkar folklore is built up by the change of her myth images from "the mother of the world", the goddess Umai to female incarnation of the deity-androgyne of Apsaty - Baidymat, the protectress and patroness of wild animals, and further to the goddess Satanai – patroness, protectress, and the mother of the Narts.

YADANOVA Kuzesh Vladimirovna
Altai Republic

Heroic legend "Kozyn-Erkesh" by N. U. Ulagashev

The heroic legend "Kozyn-Erkesh" was recorded in 1939 from the famous storyteller Nikolai Ulagashevich Ulagashev by the Altai poet, prose writer, and collector of folklore Pavel V. Kuchiak.

For the first time the legend "Kozyn-Erkesh" was published in the original language in 1941 in the collection of heroic tales recorded from N. U. Ulagashev "Chyerchyektyer" ("Tales"). (Literary adopted by P. V. Kuchiak) [Ulagashev 1941a]. In the same year the collection of heroic tales of N. U. Ulagashev "Altai-Buuchai" translated into the Russian language and edited by A. L. Koptelov [Ulagashev 1941] was published. In the collected stories we can find the translation of the text "Kozyn-Erkesh" published in 1941 in the book "Chyerchyektyer".

The translation of the story "Kozyn-Erkesh" is not accurate in some places. Permanent epic formulas used in the Altai text are omitted or not translated in many places. As a result of reconciliation of two texts of the story "Kozyn-Erkesh": the text on the Altai language published in the collected stories "Chyerchyektyer" (1941), and the text translated into the Russian language published in "Altai-Buuchai" (1941), we have found some differences in their contents. The Mother of Kozyn-Erkesh tries to persuade her son from the trip to the possessions of Karaty-Kaan running three times across his road. Each time she appears in the images of different animals: a black otter, a black fox, and a many-colored tiger. Her son does not listen to the persuasions of his mother, so the conflict between the son and the mother is increased. In the text-translation Kozyn-Erkesh becomes very angry with his mother and curses her. After the curse of the son was fulfilled, the mother curses her son [Ulagashev 1941b, 207-208, 385]. In the Altai text the episode of Kozyn-Erkesh mother's curse is absent.

The question arises: why the original text and the translated one do not coincide in this place? Not having near at hand the handwritten text in the original language recorded by P. V. Kuchiak from N. U. Ulagashev, it is hard to assume the text of the tales. Apparently, the text of the epic poem published in the Altai language was literary adopted by P. V. Kuchiak, so there are differences with the text-translation. Probably, P. V. Kuchiak decided to remove the episode of Kozyn-Erkesh mother's curse in the Altai text and replace it with more softened version of the conflict between the son and the mother. Obviously, A. Kalanakov made interlinear translation of the story handwritten text before its literary adaptation, which was changed later into the poetic mood by E. Bereznitsky. Therefore, in the translation we can find an episode of the curse of the warrior of his mother. In the literary adopted text on the original language this episode was removed and replaced with more "softened" version.

In the legend "Kozyn-Erkesh" the conflict between the mother and the son is strongly emphasized, the mother becomes the sworn enemy of her son. In our opinion, the episodes of mutual curses of the son and the mother are not motivated. Probably in the original versions of ancient tales the curse episode belonged to other heroes, in other motivated situations. Apparently, in the Altai legend "Kozyn-Erkesh" the ancient motif of a curse remained but was brought to the conflict of mother and son. To understand the cause of the curse motive a detailed comparative analysis

of all variants and versions of the story «Kozyn-Erkesh» currently known in the folklore of the Turkic peoples is required.

"Kozyn-Erkesh" is full of ancient forms of conjurations and curses. Apparently, the first editions of the tale (in the Altai and the Russian languages) were prepared according to the handwritten text in the original language. Unfortunately, we don't know about the fate of the manuscript archive of P. V. Kuchiak.

"Kozyn-Erkesh" published in the original language in 1941 in the book "Chyerchyektyer" among other stories of N. U. Ulugashev in 1959 was reprinted in the second volume of the series "Altai baatrylar" ("The Altai heroes"). The volume was compiled by PhD, professor, folklorist S. S. Surazakov.

In the second edition (1959) the tale "Kozyn-Erkesh" in the original language has undergone significant changes: the curse episodes of the mother and the son were removed which led to the conflict reduction; a scene of the hero revival is cut (no mentions about the appearance of deceased *batyr's* father, the appearance of the mother, about the trip of Bachykai-Kara for medicinal drugs). The passages about how the warrior miraculously placed in his pocket the livestock and people of Karaty-Kaan are omitted from the text. We also do not find the hero spell of Karaty-Kaan's possessions; there are also other small omissions of verse lines.

In 1985 the tales of N.U. Ulugashev included in the second volume of the Altai heroic tales series "Altai baatrylar" (1959) were reprinted in the Altai language in the book "Alyp-Manash". The legend "Kozyn-Erkesh" was reissued without any changes in the same form.

In 2006, "Kozyn-Erkesh" along with other stories N.U. Ulugashev was also republished without changes in the original language in the book "Baatrylar" ("Heroes").

Thus, the heroic legend "Kozyn-Erkesh" in the Altai language was published four times: in 1941, 1959, 1985 and 2006. In the translation into the Russian language it was published in 1941. Today, there is only one translation of the tale in Russian – the poetic translation of E. Bereznitsky.

SUYUNOVA Nasipkhan Khusinovna

Karachay-Cherkessia

Modern Nogai Humanities and problems of the national epic research

Heroic epic (*batir jylary*) is a leading genre of the Nogai folk and the most significant creation of centuries-old spiritual culture of the people. It was formed in the XIV-XVII centuries (epic time in poems), in close connection with the process of formation of the political history of the state of Nogai Horde, its social and cultural life.

The historicity of the epic events, the realism of the fate of characters reflected also in the toponyms and anthroponyms of the epic, the embodiment of expressed personal and ethnic identity of warriors in the epic is its specificity.

The collection and publication of works on the Nogai folklore started after the mass resettlement of the Nogais in Turkey in the period of the Caucasian war the the minorities and isolated groups, remaining in the Crimea, the Northern Caucasus (Dagestan, Kuban, Stavropolie). These are the publications of A. Sharapov, A. Khodzko, Ch. Valikhanov, A. Rudanovsky, A. Arkhipov, M. Osmanov, N. Semenov, M. Aleinikov, V. Radlov, G. Ananiev, A. Samoilovich, P.A. Falev. The canonization of incomplete variants has led to the fact that only these easy to remember lyrics began to spread, and full – oral variants – are gradually faded away.

However, all these records, despite their size and importance, do not reflect the true wealth of the Nogai epic. The work was intensified in the twentieth century. Since 1905 (for 30 years to the 40-es of the XX century) the Nogai educator of the early twentieth century A-Kh. Dzhanibekov began to collect Nogai folklore among the Astrakhan, Dagestan, Stavropol, Kuban Nogais. His final work – 4 volume handwritten Collection "*Soiz kaznasy*" (Treasury of words), partially published in Astrakhan, is now being published in its entirety by scientific staff of the Karachaevo-Cherkess Institute of humanitarian studies.

The Nogai rich epic exists in a living existence. In our time on the territories of current residence of the people about forty major works of the Nogai epic have been recorded. Basically, they are records of the scientist-folklorist A. Sikaliev.

According to A. Sikaliev, it is fair to start researching history of the Nogai folklore from the works of N. Semyenov, P. Falev, and «Writings of Ch. Valikhanov. And it should be continued by works of this work range A-Kh. Dzhanibekov, V. M. Zhirmunsky, A. Sikaliev, D. Shikhmurzaev, N. Suyunova, F. Kusegenova, etc.

The Nogai epos is now published in the post-Soviet countries, near and far abroad: in 2010, the Nogai epic "Mamai" (version of Sikaliev) was published in the Turkish and the Nogai languages with the assistance of "Turksoi" in Turkey. The collected stories "Nogai lyrics", compiled by Professor I. Doan, was published in the same year. In 2012 the epic "Edigeh" (version of A. Sikaliev, named the most complete be V. Zhirmunsky) translated by prof. D. Khunt was published in London in English.

The traditions of the Nogai epic poetry Nogai are live sourcing for the development of modern literary and musical culture not only the Nogai but many of the Turkic peoples. Because for centuries, the epic about the Nogai heroes exist in the culture of related peoples and became its integral part. So it is our common goal and problem of discovery, systematization, researching this heritage stored in the archives of many countries.

The combination of efforts with primary attention to the texts recorded from the creators of this epic – the Nogais, the development of research projects on comparative study of different variants of the epic, other measures will help to clarify many problems of studying the history of existence of this heritage in the culture of the Turkic peoples, to isolate the regional dimension in the content and the poetics of monuments.

The Nogai epic is the object of study for contemporary Russian researchers who study the Nogais and foreign scientists from the European Turkological centers (Germany, Austria, Poland, Hungary, Turkey, and Ukraine). The research is conducted by the academies of Sciences of Turkic States, republics: Kazakhstan, Kyrgyzstan, Tatarstan, Bashkortostan and the North Caucasus research centers.

In order to accumulate the results of a large operation the First international scientific-practical conference "The Nogais: the twenty-first century. History. Language. Culture. From the beginnings to the coming" was held in Cherkessk (Karachaevo-Cherkess Republic) in May of this year. It was organized by Federal National culture autonomy "Nogai El", state university, Karachaevo-Cherkess Institute of Humanities. The forum brought together more than 100 scientists – the representatives of international scientific community working on problems of the Nogai. The conference declared as constant with a frequency of once in 2 years and the publication of Materials.

Verbal culture of the modern Nogais is a multi-genre literature in the Nogai language, the phenomenon absorbing a centuries-long succession of evolving artistic tradition from the ancient Turkic runes, the Nogai medieval epic and poetry of jyrau, literature of the New time, the Age of the Enlightenment to multicultural literature of the twentieth century.

The modern Nogai humanitarian science is developing in Russia, Dagestan (the Dagestan scientific center of RAS, Makhachkala), Karachaevo-Cherkess Republic (the Karachaevo-Cherkess Institute of humanitarian research of the Karachaevo-Cherkess Republic Government, Department of Karachaev and Nogai Philology of the U.D. Aliev Karachaevo-Cherkess state University).

MUKHAMETZYANOVA Lilia Khatipovna
The Republic of Tatarstan

Some questions on studying of the Tatar version of "Kur Ugli"

The epic work known as "Kur Ugli" attracts the particular interest. Lyrics on this subject were very popular among the peoples of Siberia, the Caucasus, Central Asia and Kazakhstan, the Middle East and partially the peoples of Europe [Korogly 1973]. "Kur Ugli" among the Turkmens, the Uzbeks, the Tajiks, the Kazakhs, the Karakalpaks, the Azerbaijanis, the Turks, the Adjarians, the Abkhazians, the Kumyks, the Kurds, the Armenians, the Georgians, the Arabs and other peoples was known as a piece of folklore. Despite some plot similarities, each nation has its own characteristics.

The Tatars have got "Kur Ugli" relatively late – in the late nineteenth century and, undoubtedly, through written sources. V. V. Radlov [Kyernets 1872] wrote Dastan "Kur Ugli" in the late nineteenth century from the Siberian Tatars living in the Tyumen region. The work is mundane in nature with the exception of a few poetic dialogues. The amount of the text is relatively small not exceeding four sheets. The composition of the plot is not complicated, it is a storyline based on the deeds and actions of a main character.

Its main character is a fearless hero, a skilled rider who can get out of any situation, defeat the most powerful enemy; he is a great organizer and a leader. Enemies of Kur Ugli are social enemies. They are rich owners of caravans, khans and the king. This fact returns to the roots of the causes that have made Kur Ugli to be the hero-criminal. The hero of the Siberian Tatars, in addition to forty young associates, has the essential attribute of the Turkic epic, a horse that can be ridden only by the hero himself. The epic hero is always proud, never tolerate to injustice, he is hot-tempered and self-confident. Kur Ugli has all these features. In the Dastan he embodies the image of a fearless hero fighting for justice.

There is a handwritten version of the Dastan found in Tatarstan. Today the manuscript is kept in the Center of the written and musical heritage of the G. Ibragimov Institute of language, literature and art of the Tatarstan Republic Academy of Sciences [Centre]. The manuscript consists of two sheets, numbered with 13 and 14 pages and written in Arabic script. Written in purple ink on paper produced in the 1920s, is fragmentary. The text includes 26 lines of verse. In the manuscript fragment there is a description where Khan Hassan, to whom Kur Ugli was brought up, urges young men of troops for a military campaign. This version is slightly distant from the story in legends recorded from the Siberian Tatars. Only some anthroponymic and toponymic community, and the fact Dastan on Kur Ugli having a heroic nature and common motifs (for example, the fact that Kur Ugli has no children) allow you to put them together.

This fragment is very close to the version published in Kazan in 1894 [Khikayateh 1894]. The major work "Khikayateh Kur Ugli Soltan" was printed several times in Kazan printing-houses in the late XIX – early XX. Poetic lines of the above mentioned handwritten fragment having undergone some lexical, morphological and orthographic changes occur in this printed khikayateh. The language of "Khikayateh Kur Ugli Soltan" is covered with the Arab-Persian borrowings and hard to understand for modern readers. The volume is quite large and includes 90 sheets in Arabic script.

Thus, the Tatar "Kur Ugli" is a version that fully preserved the spirit of the Turkic heroic epic. It would not be a mistake to say that the key of the Dastan is the motif of childlessness, because this problem is forcing Kur Ugli to fight for Hassan Khan first, then for Khan Gavaz and serves as a main plot. The Dastan serves as a kind of unification of the traditions of Central Asia storytellers with the realities of the written culture of the Kazan Tatars. "Kur Ugli" is the priceless epic creativity in the study of ethnic history of the Turkic-Tatar cultural and literary relations, as well as the heroic work of adventure.

Workshop 3. World Epics: language, literature, translation

ALEKSEEV Ivan Yegorovich
The Republic of Sakha (Yakutia)

On t-formulas of Olonkho narration

In Olonkho "Kuruubai Khaannaakh Kulun Kullustuur" (KKKK) ("Obstinate Kulun Kullustuur") of the narrator G. I. Timofeev-Teploukhov t (temporary)-formulas, as in other genres of folklore, contain communicative speech activity factor of a man becoming the root cause of the constantly occurring changes in the narrative. In typological aspect the t-formulas of the narrative surpass the interrogative and imperative types and are implemented as communicating entities that report describing events, actions of Olonkho.

There are many linguistic means of t-formulas formations in Olonkho. They are the postfixes of predicate (P) syntactic words and indices of object (Obj), adverbial modifier (Adv). And subject (S) as a rule, is implicit expressed by postfixes of person and affiliation to P. In the construction of a sentence with t-formulas attribute (Att) becomes the most flexible component acting in various modifications.

There are no special developments yet on t-formulas of the narrative Olonkho. Therefore, the total theoretical guiding line in this work was the writings of N. S. Trubetskoi, B. A. Serebrennikov, V. A. Grechko and the yakut linguistics E. I. Ubryatova, N. E. Petrov, E. I. Korkina, M. S. Voronkin, L. L. Gabyshev.

In Olonkho "KKKK" there are more than 400 examples of t-formulas which are considered in nine time groups in this work.

Forming the structure of the sentence with a t-formula P stands as a compound (P) and has complex and semantic load, which resides the language of Olonkho with mythopoetic context of time and space.

1. t-formula with a grade of "long past time". The original sentence of "KKKK" consisting of 23 lines with twisted Adv and Att ends as P *yeskeebiteh ebiteh uhu* 'was born, they say'. t-formula of complicated syntactic constructions, following the definition of the integral S (Kuruubai Khaannaakh Kulun Kullustuur) and disclosure of elements Att with postfixes *-laakh* (*kyyllaakh*, *attaakh*), interacts with initial Adv, from which a t-motive 'remote long' (*bylyrgy djyl bydan myndaatygar*) originates.

In other syntactic constructions, in addition to concepts of long past time, the keywords *ebit*, *ebiteh uhu*, *sougha ebiteh uhu*, together with Att (*-byt*) components, the real events and actions involving S are stated.

2. t-formulas with committed action in the past but transmitted through the P in the present tense by the time the narration: *oloror buolan khaalbyttar*, *dolgus gymmata*, *yadas gyna tyusteh*, *khatyjan barda* and others.

3. t-formulas P and P with different places in the plural form: S-Obj-P-Obj-P; Obj-P-P-P-P (KKKK, 39).

4. t-formulas with uncertain timing P which component-key works are *surakhtaakh*, *badakhtaakh*, *diebit baargyn* and others.

5. t-formulas with component *-er ebit*, *-laakh ebit*, *-bat ebit* of compound P which state the accomplished facts, actions, events in the past.

6. t-formulas with analytic P (*keren turda*, *kyetyen tyusteh*, *yadas gyna tyusteh*, *khatyisan barda* and others) indicate the past actions, events in the present tense.

7. t-formulas with event facts of the past are transmitted by syntactic means of this time as performing actions (*buolan kester*, *keren oloror*, *kyidaan killerdiler* and others).

8. t-formulas with postfixes *-m*, *-s*, *-byn*, *-byt* express the narrative of a narrator or a hero of Olonkho (*kellim*, *-im buolla*, *-an ihebin* and others).

9. t-formulas with syntax means of the future tense (*-tara*, *buolsu*, *-uoghum* and others) explain, suppose, guess of not yet accomplished events, actions (*esseh kyuchyumeghei buolsu*, *tyenyunneriekhtereh*, *djon baar buoluokhtara* and others).

Thus, t-formula of Olonkho is a syntactic component which the structural and semantic form is associated with a time indicator of the narrative structure.

GOTOVTSEVA Lina Mitrofanovna
The Republic of Sakha (Yakutia)

Traditional clothing vocabulary in the Yakut language (Based on Olonkho)

In this report we attempt to organize and describe the vocabulary of clothing items in the heroic epic olonkho, the oldest genres of oral poetic art.

The thematic basis of the collected material from the olonkho texts can be divided into the following groups: 1) the terms of underwear and outerwear; 2) the terms of hats, shoes, and jewelry; 3) the vocabulary associated with manufacturing and finishing processes.

There are quite a number of clothing items in the analyzed texts of the olonkho: *taras*, *taras-sap* 'clothing', *bergehe* 'a hat' *sajynnah* 'a coat' *sohn* 'a coat', *γtylyk* 'gloves', *eterbes* 'shoes', *suturuo* 'leggings'; clothing details: *kour* 'belt', *timeh* 'a button'. Among them there are borrowings from Russian: *homuhuol* 'a coat', *bylaat* 'a headscarf' *seliechchik* 'a vest' *sarappaan* 'a sundress', *khalaat* 'a gown', *haaltys* 'a tie'; the fabric terms: *solkoh* 'silk', *kytaayka* 'Kitaika' a material: *seremeet* 'raw-hide', shoes: *bahymyky* 'shoes'; from the Turkish and Mongolian languages: *torjo* 'tissue, paper material', Turk. *torqah* (торҕа), *torqoh* (торҕо), Bur.- Mong. *torgoh*, *torgon* 'silk, silk fabric' [Pekarskii 1959].

Let us consider a lexical item *bergehe* 'a head wear'. The first group includes units formed by the syntactic pattern 'noun + noun' which are substantive phrases with attributive component which is a noun: *Uraa bergehe*, *Chompoi bergehe*, *Muos bergehe* where the the form is the pattern feature; *timir bergehe* (a pattern feature is the material it is made of); *uraannyk bergehe* (a pattern feature is the color).

The second group includes the phrases formed by the pattern 'adj.laah + noun': *nuoḡaydaah bergehe*, *oḡbyrgeleeh bergehe*.

In the Defining Dictionary of the Yakut language in the lexical entry of the token *bergehe* under the icon '᠔' we found only the following word combinations: *djabakah bergehe* and *chompoi bergehe*. From our point of view, the following terms could also be listed here: *uraah bergehe*, *nuoḡay (daah) bergehe*, *muos(taah) bergehe* etc. The researchers of the Sakha traditional clothing indicate that *muostaah nuogaydaah bergehe* (according to M. M. Nosov *nuogaydaah muostaah bergehe*) is a female ritual and wedding hat [Gavrilyeva 1998; Yakuts 2013]. In the texts of the olonkho under the research the men wear the same kind of hats: *Chugdaan Buhatyryr Yys-Kees tiriite oḡbyrgeleeh Yrdyk nuoḡay bergehetin Eḡetteydii annan Turan Utuu-Subuh sarara turbuta* 'Chugdaan Buhatyryr perched his high hat with feathers made of sable pelts on the side of his head and started speaking wisely' [Kyys Debiliye 1993, 2400]. [*Adjyna Baay Toyon*] *Yys-Kees kyyi tiriite oḡbyrgeleeh Yrdyk nuoḡaydaah chompoi bergehetin umsa uurunan ... Makkyrachchy ytyy oloror ebit* ' [*Adjyna Baay Toyon*], With his high hat made of sable pelts with long feathers pulled on his forehead, [he] was found sitting violently sobbing' [Kyys Debiliye 1993].

Thus, the vocabulary describing traditional clothing can serve as a source of studying the ethnic history of the people, their traditions, culture and language. The analysis of the head wear items in the Yakut heroic epic revealed some items that had not been recorded in the lexicographical sources. The terms of clothes in the epic perform a characterological function and disclose the nature of the characters and their state of mind.

SAMSONOVA Ekaterina Maksimovna

The Republic of Sakha (Yakutia)

The structures with the distributive multiplicity semantics in the Yakut olonkho

The multiplicity of situations in the Yakut language is expressed through a variety of grammatical and lexical devices. The distributive semantics dominates within the meaning of the forms with the frequentative affixes (-*taa*, -*attaa*, -*talaa*), some verbal bases and special lexical means of transmitting the sequence, sequence of actions or their distribution by objects (*utuu-subuu* 'one after another, gradually', *biir-biir* 'one after the other, one by one', *aaiy* (*ahsyn*) 'each one, by' etc.). The use of a certain representative in a statement is related to the certainty / uncertainty of the sets of the cumulative actant and on uniformity / heterogeneity of its components.

In the folklore texts the functioning of the multi-level expressive means of the distributive multiplicity has its own characteristics.

The texts of the following olonkho "The Obstinate Kulun Kullustuur" (1985), "Kyys Debiliye" (1993) and "The Mighty Er Sogotokh " (1996) reflect all kinds of distributive multiplicity of the Yakut language (object and subject distributive, diversative, cyclocative, ambulative and quasi-distributive). Depending on the expressed semantics the following distributive structures are found:

1)The Yakut epic text contains mainly verb structures with multiple affixes -*talaa*, -*taa* and -*attaa*, often appearing in the form of adverbial participle with -*an*. The phrases with the objective distributive meaning incorporate a direct object in plural: *Onoḡostorun ylattaan ... / Kunnalygar ugattaata* (CD, p. 158) *taking his wooden arrows, / (he) put into a quiver*. The cumulative actant can be presented in the form of homogeneous parts of the sentence: *Toḡus yye tuhary / Tunah yhyayy turugurput / Chugdaan Buhatyryr, / Emnik kulun Atta / Eriede Bergeni / Tus inniger aḡaltaan / Turuortaan ram ... / Yytalaan kebispite* (CD, p. 234)

"Placing in front of her / Chugdaan Buhatyryr / who through the nine centuries / celebrated magnificent Ysyakh / who owns a zealous horse / Eriede Bergen / She said ... / And let them go."

2) There are also frequently used formulaic sentences with the multiple forms derived from the motion verbs *tuoraa*- 'to go over' *aas*- 'to pass by' *chierestee*- 'to go over, get across'. In this case, we find the representation of the semantics of the ambulative subtype of the distributive multiplicity (a sequential motion through the number of single space positions which in their total amount compose a cumulative locative actant) *Toḡus kuoduyar kubulḡattaah / Tumuhaktaryn tuoratalaan* (MES, p. 214) *'With nine immense machinations / having passed headlands'* ; *Adaarhay mastardaah / Aabylaan tyalary aahytalaan* (KD, p. 236) *'With gnarled trees / ernika (she) passed'*; *Sette dibilgetteeh / Aptaah tumuhaktaryn chieresteteleen* (MES, p. 214) *With seven trickeries / Magic headlands (he) past*, etc. The plurality of the locative points is emphasized by the set combinations with numerals (*sette* 'seven' *toḡus* 'nine', etc.).

3) In the statements with the multiple forms derived from the verbs with the semantics of dividing into parts *bys* 'cut', *kyrbastaa* 'hack to pieces', in our opinion here we see a presentation of the meaning close to the distribution which is **quasi-distributive**: *Halyr tiriigin hayytaaḡym, / sytyy iriirgin bystalaataḡym* (SKK, p. 36) *'(I) will dissect your thick skin, / (I) will cut off your tendons;* *Kyhyl ethyne kyrbastyryr* (MES, p. 242) *(He) cut his red body*. As part of the set epithets they take the form of the participle: *Bystalaabyt Tiit kurduk / Bychchyрнаah* (KD, p. 190) *Like a larch stumps / Tight muscles (he) has*.

4) In the olonkho texts along with the verbal forms with the special affixes of multiplicity we find lexical distributive means which are mostly express the meaning of a diversative. For example, the postpositions *aayi*, *ahsyn* and reduplicated names can emphasize the prevalence of action on a set of objects and their distribution in different places: *Uon orduga ikki tyhylge tordyn aayy / Oruoda-oruoda olorutaly buolbut* (SKK, pp. 52-53) *In twelve lawns /*

(they) sat in groups / according to their position; Oruoldjut uolattar-kyrgyttar / Oron-oron aayy barytalaatylar (SKK, p. 165) Serving boys and girls / returned to their benches.

Thus, in the texts of the Yakut heroic epic olonkho the adverbial participle derived from verbs with distributive semantics and pluactional affixes act as the main component of the above structures. The lexical means primarily are used in representing of the cumulative actant.

VINOKOUROVA Nadezhda Ivanovna
The Republic of Sakha (Yakutia)

The qualitative constructions in the olonkho "Eles Bootur"

This presentation addresses the constructions with the qualitative characterization that occur in the olonkho "Eles Bootur" by P.V. Ogotoev and the formal base of which is a verb in its different aspectual-tensed forms. The qualitative characterization refers to attribution of the properties of certain fixed qualities to a person, an object or a phenomenon. This semantic function is realized by means of two syntactic functions: the attribute and the predicate.

In this olonkho the semantic types of qualitative characteristics are the pictorial descriptions of the universe, the nature, the main character, his horse, his groom, the opponents, as well as the surroundings and the deities. The verbal ways of expressing these qualities include participial attributive constructions and constructions with verbal predicates.

Olonkho particularly is replete with the verbal attributes expressed by various forms of participles: *mahtanar-mahtayar*, *algyyr-ayhallyyr sanra* 'thanking, blessing speech', *torumtuuybut bytyktaah* 'with a slightly blackened beard' *ytyyr-sohkuur sanra* 'crying speech', *sippyit kihi* 'a mature man', *tyrnestibet tolko* 'inalienable destiny', *kyryympalyyr kuolastaah* 'with a voice like a violin'. The constructions with verbal predicates with qualitative semantics can be divided into three types: 1) the property as a generalization of repetitive tasks; 2) the property as a result; 3) the state-property happening now. Thus, the second type is represented for example in the sentence *attaabyt atyyr o5us kurduk moltøabyt-ahsaabyt* 'weakened as a castrated bull'.

The Olonkho "Eles Bootur" stands out with the extensive use of descriptive verbs: *beyberispit byhyylaah* 'short, chubby, walking fast making small steps', *bagdaybyt tahaalaah* 'with the stature with broad shoulders', *dondollubut uruohtaah* 'tall and slim', *suptullubut byhyylaah* 'a stature narrowing down', *kyntallybyt byhyylaah* 'with a head arrogantly put up', *synalyyar sygynahtaah* 'windbroken trees howling plaintively!', *appannyyr ayasyttan* 'of his repeatedly opened mouth'.

In addition, the verbal quantitative is detected in the names of two characters. The name of the protagonist is based on the figurative word *eles*, which is used as part of a complex verb *eles gyn* 'zip instantaneously, slip through'. The antagonist has a complex name represented by the participial clause *Yos Tardar*, which literally means 'the aorta tearing'.

SIVTSEVA Natalia Alexandrovna
The Republic of Sakha (Yakutia)

On the problem of linguistic research of the epic text: the complex syntactic unity in the Yakut olonkho

Olonkho is a valuable informative source to study the religious and the philosophical worldview of the people, the historical and social, cultural past. In 2005, the Yakut heroic epic olonkho by its stadial typology was defined by researchers as one of the earliest types of Turkic-Mongolian epics [Meletinsky 1963, 460; Zhirmunsky 1974, 725] it was recognized and proclaimed by UNESCO the Masterpiece of the Oral and Intangible Heritage of Humanity. Different studies of the epic heritage show a great potential in reviving and developing the common spiritual culture.

In the context of a comprehensive study of the textual material which has recently become remarkably relevant the linguistic studies are of special interest. In particular, the problem of studying of the Yakut epic text from the perspectives of different levels of the language based on the fundamental approaches that are applicable in the traditional philological researches of both fundamental and applied are increasingly attracting the attention of the modern researchers. In our opinion, in terms of this problem it is appropriate to study the text as a complex syntactic unit (hereinafter - CSU). The CSU is a major unit of the text and the detailed elaboration of its theoretical framework has great prospects in the development of the surveys of grammatical and functional character.

The theoretical substantiation of the problem of the linguistic representation of text based on the Yakut material is at the stage of initial formation. Special studies on the CSU in terms of the Yakut text syntax are currently unavailable. Thus, the urgency of the problem is determined by the underdevelopment of the linguistic aspects of the text theory in the Yakut linguistics, the lack of research in the study of CSU with its specific structure, types, and functional styles.

The study of the structural and semantic organization of the CSU of the olonkho material from the perspective of the problems associated with the study of the text helps to determine its meaning in the text structuring as a speech product which basic properties are coherence and integrity. A special study of the epic text is dictated by the needs of the current level of the development of the Yakut language. This material makes it possible to identify common structural and semantic features of the organization of the epic text CSU and identify the text-forming functions of the various syntactic units in it. Thus, to achieve this goal it seems necessary to solve the following problems: to identify the content and the scope of the concept of CSU; to define the specificity of the structural organization of the CSU of the olonkho text; to study the connections types that form the structure of the epic CSU; to identify text-forming functions, the means of connections in the CSU of the olonkho, analysis of their structural and semantic meaning.

Stable verbal complexes of olonkho language: contrastive-comparative aspect

The research on the problem of the Yakut language origin is impossible without the involvement of language materials from other Turkic languages of Southern Siberia. These languages are the closest kindred languages to the Yakut from genetic point of view, and belong to the North-Eastern group of Turkic languages in which "Yakut affinity to the South Siberian Turkic languages in general is explained by their entry into a common areal community" [Shenig, 2005]. This difficult task requires a comprehensive, stepwise approach where a special place is given to the study of the language of the heroic epic - olonkho. Yakut language derives its power and greatness from olonkho language, it comprises the maternal proto-language of Yakut ethnic group.

The language of olonkho epic is replete with stable verbal complexes - phraseological units (hereinafter - SVC - PU), which reflect the characteristics of not only the historical era in which they occurred, but also of the country-wide linguistic factors. Through the use of structural and semantic modeling method, which is being developed by V.M. Mokienko [Mokienko, 2000] in recent years, we were able to isolate a separate group of SVC in the epic language – PU with a meaning of evaluative facial characteristics that reflect the "national culture by their prototypes" [Vereshchagin, 2005].

In the olonkho language PU with an evaluative characteristics are found in characters' speech and dialogues, they are used "to express emotions, feelings and relationships" [Lukyanova, 1991]. For example, in olonkho "Elik Bootur and Nygyl Bootur" [Olonkho of Djuley village, 2013] in the speech of heroes' mothers to their sons SVC are used – *хараххыт хааннаах, уоскут уоһахтаах* (*kharakkhkhyt khaannaakh, uoskut uohakhtaakh*) - literally (*your*) eyes with blood, (*your*) lips with beestings; that mothers use in speech to refer the inexperience and youth of their children, preventing them from dangerous situations. This example can be accompanied with material from kindred languages. So, in this same meaning we find phraseological parallels in the Turkic languages of Southern Siberia: Altai: *оос сүди араалах* (*oos syudi aralaakh*) – literally *milk has not be cleared yet from mouth*// Tuvan: *аксын да суду кеппээн* (*aksyn da sudu keppeen*) - literally *the milk has not dried in his mouth*// Khakas: *аас-сүди араалах* (*aas syudi aralaakh*) – literally *milk has not been cleared from the mouth*. Altai, Khakas, Tuvan Turkic lexical element *aas* ~ *oos* 'mouth' matches Yakut *uos* 'lips' and Yakut *ayakh* 'mouth'. Popov G.V. compares with the Turkic *aghyz* 'mouth, lips', referring this to the roots **ay* and **agh* through alternating *gh* ~ *j* [Popov, 2000]. Thus, the semantic shift in **aas* ~ **oos* 'mouth' → **uos* - 'lips' is found.

The comparative analysis of SVC – PU in olonkho language can also engage the ethnographic data. For example, the olonkho language frequently involves the description of character's infancy: a babe in arms of two-four months is compared with the image of a calf: Yakut: *ньирэй оҕо* (*nirey ogho*) – literally *calf-child* [Kyotyoy Myulgyn, 2004; Khangalas Bootur, 2014]. Also "Yakuts still are calling baby as *kyhyl ogho* - "red child", Khakas – *padas* "with red body"[Gabysheva, 2009]. In the Khakass language we also find SVC – PU *часымай* (*chas ymay*) - newborn. Literally, tear drop-ymay (*Ymay* - goddess, the patroness of infants and young children [KhRD, 2006]. "Grandmother *Ymay* (*Umai*) was known among all the Turkic peoples as a god of fertility" [Traditional worldview, 1988]. The word *Ymay* (*Umai*) is known in the Yakut language by meaning "uterus, womb" [Pek., col: 3790], which was not further mythologizing and is not found in the meaning of "Divinity" in olonkho. "In the Yakut beliefs, related to the childbirth, there was the main worship of the goddess *Nelbey Ayyyhyt*" [Alexeev, 1980].

Thus, we conclude that many SVC – PU were formed in the era of separate isolated existence of the Yakut language, agreeing with a hypothesis by the authors of "Comparative historical grammar of Turkic languages. Regional construction", that the Yakut language separated "early from the main branch of the Turkic languages in the turn of our era. After tribes migration to the areas of the upper and middle reaches of the river Lena a period of isolation" came and "the Yakut language was practically not exposed to influence of common Turkic isoglosses" [CHGT, 2002]. We also do not deny the fact that the Yakut language could coexist with other language-source of non-Turkic origin.

*The marine toponymy in the olonkho in the light of the A.N. Veselovsky theory
on epithets and repetitions in the epic*

The olonkho toponyms have not been the subject of a special research. Our project studies the marine toponyms present in the olonkho "Nurgun Bootur the Swift" by P.A. Oiunsky. It should be clarified that under the marine toponyms we mean the names of the seas, or "seas" in terms of the ancient Yakuts. The value of the names existing only in the mythological consciousness is that they keep the image of the archetypal order.

Unlike other epics such as the Kyrgyz *Manas* in which there are about 6,000 toponyms, in the olonkho there are relatively few, and in the named epic we find descriptions of 6 seas. In the view of the Yakut people the Earth bottom was the *Odun* sea, the very same the *Cyung* sea. In the Middle World in the west there is *Araat bay5al*, and in the north there is *Nudulu Uot bay5al*. There are two seas in the lower world *Uot Kudulu bay5al* and *Muus Kudulu Bay5al*. In addition there is another sea *Ensieli Kulahay* which is described in the text as the one beyond all the worlds.

The analysis of the marine toponyms shows that the names of the seas have a pronounced descriptive character. Unlike other toponyms they are built on a clear formula attribute (definition) + sea (*bay5al*). They can be called explanatory epithets and they are based on one (sometimes two) features, which are considered essential in the subject. Veselovsky assumes that "formulas" appear because of the cultural mechanisms (choral poetry, elegy and myths) and

sometimes psychological mechanisms: some "simple poetic formula could have arisen independently," caused by "mental processes".

In the case of the marine toponyms in olonkho the second mechanism takes place. The seas are not really "severe" or made of "fire" people involuntarily transfer their reception of life into the nature. Thus, we see that the ancient Yakut people perceive the sea as a threatful and harsh power. Later these epithets became toponyms. The names of the seas in the olonkho exemplify "fossilization", i.e. "forgetting the real meaning of the epithet". This process is typical for the ancient epic.

Seas can be found in the tirades (tirade = formula + formula) where their position is clarified and the properties are described. Seas are hostile "trouble breathing", "sea of torment," etc., they are always noisy ("heard in nine days"), always boundless: "over which no one had flown". In the tirades dedicated to seas there are one and the same formula such as "boiling salt water". The properties that appear to be opposite *Uot* 'fire', *Muus* 'icy' are often attributed to the same sea. Thus, different seas have similar set of characteristics and there are no clear distinguishing features. The description of a single image of the sea is a constantly recurring element. From what we can conclude that this tirade is a repetition. The variability of the formula "the name of the sea" is explained by the nature of oral folklore.

The tirades, in turn, are the component element of typical places. The most common description of the Sea is a part of the typical place "Description of time and space" (the *Audun* Sea, the *Araat* Sea). The *Muus Kudulu* Sea is a part of the typical place of "the massacre of opponents (ways of destruction, disarming, punishments). The marine toponyms are the part of different typical places and have different structural and semantic features.

The analysis of the marine toponyms leads to the following conclusions. The names of the epic seas contain explanatory epithets. These epithet-metaphors emerged through psychological transference of man's attitude on the perception of the sea. Then epithets lost their original meaning suggesting the antiquity of the process of creating an olonkho. We also note that the marine toponyms are part of the tirades, on a provisional bases we can call them "Description of the Sea." As a stable set of formulas, this tirades appear in various ways: "description of the place of battle", "description of the obstacles standing in the way," etc. The repetition has a constitutive character and constitutive functions. Consequently, the tirade containing a marine toponym is a repetition, and the toponym itself is a variative part of it. The toponyms as a formula composed within tirades are the important structural and semantic elements of the olonkho text.

BORISOV Yury Petrovich

The Republic of Sakha (Yakutia)

The rhythmic-syntactic parallelism in the olonkho and the Turkic-Mongol epics: a comparative aspect

The comparative analysis of the Yakut olonkho and the Turkic-Mongolian epics showed that the main methods of parallelism are the same. The parallelism is produced by the verbal repetition of tokens and phrases and by antonymous and analytical oppositions, as well as the alternation of variant and contextual synonyms.

It has been established that in the Altai, the Khakassia and the Buryat epics binomial constructions are preferred but in the Yakut olonkho the parallelism can reach impressive sizes up to a tirade due to the number of components, which is reflected in the volume of the Yakut olonkho.

It is known that in the variant olonkho epics only 10.7% of the rhythmic and syntactic parallelisms absolutely coincide. The rhythmic-syntactic parallelisms tend to lose some of their elements or components when being transferred from one storyteller to another, even within a closed locality within the same people. Perhaps in the ancient times our ancestors lived in the same locality neighboring with the ancestors of Altai, Khakasses and Buryats (Ekhirit-bulagatov), and they actively communicated which may lead to the lexical-semantic interpenetrations, which are preserved in the syntactic structures of the said epics.

In order to support this assumption, we can say that the syntactic structure of the parallelism in the Yakut olonkho, the Altay epics, the Khakass *alyptyhnymahe* and the Buryat *uliger* are similar and typical. The structural organization and semantic load of the parallelisms of the Yakut olonkho and the Turkic-Mongolian epics also coincide. It shows that the Yakut, the Altay, the Khakass and the Buryat epics are undoubtedly related at the level of the epic syntax.

The above proves that the older the contacts the lesser the number of matches. Meanwhile the comparative analysis of the factual material shows the opposite.

The greatest number of matches is observed in the Altai and the Khakass epics. The smallest number is in the Buryat *uliger*. That leads to a contradictory understanding of this phenomenon: either the Yakut-Buryat contacts are much older than the Yakut-Altay and the Yakut-Khakass contacts or the Yakut-Buryat contacts were brief compared to the Yakut-Altai and the Yakut-Khakass contacts.

Due to the insufficient knowledge of the rhythmic-syntactic parallelism in all the Turkic-Mongolian epics a hasty conclusions should not be made. As the said similarities of parallelism could be dictated by the same living conditions and the way of life, as well as mythological and worldview ideas of these peoples.

It was found that the language of the olonkho bears a rich layer of rhythmic-syntactic parallelisms, which confirm the multistadial character of the parallelism in the syntactic structure of the olonkho and the Turkic-Mongolian epics.

In addition, in the language of the olonkho except the well-known types of parallelisms there are parallelisms formed by the semantic separation of the word pairs that can be traced in all the texts of olonkho and are one of the functional methods of formation of parallelism.

Thus, the parallelism is a basic linguistic feature, which bears in itself the most archaic essence of the epic olonkho and in Turkic-Mongolian epics.

GABYSHEVA Louisa Lvovna
The Republic of Sakha (Yakutia)

The heroic epic of the Turkic-Mongolian peoples: general images and motifs

The list of plot motives common for the epics of the Turkic-Mongolian peoples of Siberia and identified in the works of V.M. Zhirmunsky, V.Y. Propp, E.M. Meletinsky, A.P. Okladnikov, A.I. Ulanov, S.S. Surazakov, I.V. Pukhov et al., can be supplemented with the motive of an arrow shot by a hero into a hitching post (wood, etc.) before starting his long journey. The heroes of the Buryat *uligers* and the olonkho associate the state of the arrow with their own life and destiny: "Let this arrow with the best eagle feathers is upright, if I'm good to go. Let the feathers fell off if I may be ill. Let the iron tip come off if I die". The symbolic significance of the arrow as a symbol of the soul of a boy (the scissors to be a symbol of the girls' souls), is evident not only in the epic but also in the rituals, beliefs, customs and proverbs of the Turkic-Mongolian peoples.

In the culture of the Turkic-Mongolian peoples the horses paint served as a sign function since the ancient times and this is reflected not only in the historical sources but also in the folklore. In this regard similar descriptions of the horses paint and functions in the Yakut and the Altai legends are of great interest: for the olonkho hero "a roan horse is for going to hunt, a yellow one is for ordinary driving, a blue one is for travelling, a light grey one is for herding the cattle, a horse with a funny spots is for fun rides". Compare with the Altay epics: "The hero Altay Buchiy had ... a white-mottled horse to visit friends, blue-mottled horse is for hunting, a red horse with hooves strong as iron Temichi-Eren (warhorse – L.G.)".

The commonality of cultures of the Turkic-Mongolian peoples manifests more in the system of the characters of the epics that closely related to the system of the key cultural symbols. Here we talk about the symbolisms of colors, numbers, animals, food, "metal", plants, gender, etc., which preserve the common cultural connotation and functions, as we have repeatedly written. Thus, the cultural significance of the nominations of dairy products associated with the designation of the rich happy life is reflected not only in the phraseological body of the Turkic-Mongolian languages, but also in the system of the metaphors of the epic texts. The words denoting milk products encoded in the folklore texts refer to the fullness of life and prosperity. In the Altai, the Shor, the Khakass, the Yakut, the Buryat and other epics the words for iron and silver (optional: gold) have similar semantics and are used to construct the antithesis of the hero and his enemy and so on.

In conclusion we note that for comparative-historical study of the Yakut epic first of all it is necessary to develop a plot and motive index of the olonkho and the heroic epics of the Turkic-Mongolian peoples. Such a framework would open the opportunity not only to present the whole body of the Turkic epics defining typologically universal plot schemes but also to identify the basis for the tradition of epic scenes, the plot patterns of compression to the nuclear motif and its "evolution" into a plot.

IMIKHELOVA Svetlana Stepanovna
The Republic of Buryatia

*The images and motives of the epic "Geser" in the artistic discourse
of national and cultural identity of the Buryat people*

Epic "Abai Geser" as an expression of moral and aesthetic ideals of the traditional Buryat society had natural impact on the mentality of the Buryat-Mongolian people, the formation of its national identity. B.S. Dugarov wrote "Buryat "Geser" epic as a monument and ethno-cultural phenomenon, encompassing a world of traditional, largely sacred eternal values, has the substantial value to identify the foundations of national spiritual heritage of Buryat people" [B.S. Dugarov *Buryat Geseriada - the song in time and space // Abai Geser Bogd Khan. - Aginskoye, 2007, p. 9-10*]. Not surprisingly, the "Geser" has always been the center of attention of artists, writers, theater makers, composers. At different stages of development Buryat art culture realized the idea of the unity of ethno-cultural community, and hence its inclusion in the national and global processes of preservation and development of ethnic identity.

It is well known that the process of updating the traditional national values is particularly acute in times of crisis in his life. So it was during the Great Patriotic War N. Baldano began his titanic work for the consolidation of the Buryat Geseriada, thereby generalizing the work of all who immortalized an epic creation, defining the spiritual aspect of the people who created it - uligershinov and talented scientists eposovedov. The poetic treatment of the epic (published in 1959) will give impetus to the creation of the writer of the drama "Heart Geser" and the libretto of the ballet "Geser" ("Son of the Earth") (1967). In contrast to the approaches of the first artists to use national folklore invariant, which was revealed to ordinary people's poetic aesthetics of the variant of its update in the works of N. Baldano genre and thematic integrity of the sample substantially transformed under the pressure of the individual artist's thinking.

The process of updating the traditional national values is particularly acute in times of crisis. Therefore, it was during the Great Patriotic War N. Baldano began his titanic work for the consolidation of the Buryat Geseriada. Thereby N. Baldano generalized all the work. The poetic treatment of the epic (published in 1959) gave an impetus to

the creation of the drama "Heart Geser" and the libretto of the ballet "Geser" ("Son of the Earth") (1967). In contrast to the approaches of the first artists to use national folklore invariant, which was revealed to ordinary people's poetic aesthetics of the variant, N. Baldano transformed genre and thematic integrity of the image substantially.

In the 1990s the processes of national revival among many peoples of the Russian Federation started. The epic "Geser" began new life and gained interest of artists. It appeared in graph by Ch. Shenhorova, sculptures by G. Vasilyev, musical compositions by Yu. Irdyneeva, L. Sanzhieva, poetry by L. Taphaeva, B. Dugarov and others. The most bright individual creative interpretation of the values and worldview of Geseriada is given in the poem "The Arrow Huhedeya" by B. Dugarov (1982, 2013). This poem became the center of the author's lyrical collection "Aziysky pace" (State Prize of the Republic of Buryatia 2014).

B. Dugarov stylized in a poem calm and judicious tone of uligershina (Buryat storyteller) singing the song-of Geser. Geser is a hero, god, sent to earth to fight evil - many-headed mangadhaem. Then poetic "Prologue" is replaced by a colorful description of the heroic fight of the antipodes, who never completed the final victory with Geser. At the climax the hero talks about his and mangadhaya's immortality. Both of them have heavenly origin: Geser was born on earth according to the will of his father named Huhedeya (the god of lightning and thunder); the evil is embodied in mangadhae as a result of enmity and hatred between the sons of Esege Malan Khan, the leader of the heavenly Tengri. This decision represents a traditional story unbreakable bond not only of Heaven and Earth ("Death and the gods - all linked together"), but also good and evil ("good and evil connected one umbilical cord"). The idea of the eternal struggles between good and evil, implicitly embedded in the epic tale, the poem has given an innovative look and emphasized the sense of the author's admiration for folk dialectic of being.

The value of B. Dugarov's poem is in simultaneity of creativity of the poet and in scientific reflection of the specialist of epic poetry, in the embodiment of the unity of personal, professional and national, ethnic and cultural identity. This is one of the examples of consistent use by talented artists Buryat traditional art forms, the universal symbolism of images and stories of the immortal epic. Continued life of Geseriada in art is the evidence of what folk heritage of every people is the fundamental basis of preserving integrity as an ethnic group, one of the factors of identity.

SIVTSEVA-MAKSIMOVA Paraskovia Vasilievna

The Republic of Sakha (Yakutia)

The miphopoethics and epic genre basis of the heroics of the early 20th century:

Case study by I.V. Pukhov

The heroic epic is a valuable informative source to study the religious and philosophical worldview of the people, their historical and social, cultural past. In 2005, the Yakut heroic epic olonkho by its stadial typology was defined by researchers as one of the earliest types of Turko-Mongolian epic [Meletinsky 1963, 460; Zhirmunsky 1974, 725], it was recognized and proclaimed by UNESCO the Masterpiece of the Oral and Intangible Heritage of Humanity. Different studies of the epic heritage show a great potential in reviving and developing the common spiritual culture.

In the context of comprehensive studies of the textual material, which has recently become remarkably relevant the studies of linguistic nature are of the special interest. In particular, the problem of studying of the Yakut epic text from the perspectives of different levels of the language based on the fundamental approaches that are applicable in the traditional philological researches of both fundamental and applied are increasingly attracting the attention of modern researchers. In our opinion, in terms of this problem it is appropriate to study the text as a complex syntactic unit (hereinafter - CSU). The CSU is a major unit of the text and the detailed elaboration of its theoretical framework has great prospects in the development of surveys of grammatical and functional character.

The theoretical substantiation of the problem of the linguistic representation of the text is at the stage of initial formation. Special studies on the CSU in terms of the syntax of the Yakut text are currently unavailable. Thus, the urgency of the problem is determined by the underdevelopment of the linguistic aspects of the text theory in the Yakut linguistics, the lack of research in the study of CSU with its specific structure, types, and functional styles.

The study of the structural and semantic organization of the CSU of the olonkho material from the perspective of the problems associated with the study of the text helps to determine its meaning in the text structuring as a speech product which basic properties are coherence and integrity. A special study of the epic text is dictated by the needs of the current level of development of the Yakut language. This material makes it possible to identify common structural and semantic features of the organization of the epic text CSU and identify the text-forming functions of the various syntactic units in it. Thus, to achieve this goal it seems necessary to solve the following problems: identifying the content and scope of the concept of CSU; defining of the specificity of the structural organization of the CSU of the olonkho text; studying of the connections types that form the structure of the epic CSU; identifying text-forming functions, means of connections in the CSU of the olonkho, analysis of their structural and semantic meaning.

MYREYEVA Anastasia Nikitichna

The Republic of Sakha (Yakutia)

The traditional olonkho and the epic genres in the modern Yakut prose

The folk-poetic tradition had a defining influence on the development of the main genres of the Yakut literature: poetry, prose and drama. V.T. Petrov wrote, " national folklore acts as a style forming frame of the Yakut literature, the

progenitor of the artistic traditions that found new life due to the creative mastering of the artistic achievements of the world, especially Russian literature."

In the 80-90-ies of the XXth century during the turning point of social development the strengthening of the moral and philosophical researches in the literature led to a qualitative renewal of the epic tradition in the evolution of the fiction. The increased level of the national consciousness caused a new appeal to the memory of the ethno-cultural wealth. The deepened understanding of historicism in the genre resulted in the increased attention to the participation of an individual in history and the strengthening of the moral and philosophical origins determined the return to the people's poetic tradition and the olonkho at a new level. The folk-poetic tradition had a renewing effect on the traditional genre of the historical novel, which is clearly seen in "Tygyn Darkhan" by V.S. Yakovlev-Dalan.

The novel "Tygyn Darkhan" is remarkable for its genre syncretism and it shows the people's life philosophy in the unity of the ethnographic, social and philosophical, moral and psychological principles.

The mythopoetic basis of the narrative is determined by the epic olonkho, legends, myths, preserving the original style, the inner rhythm of prose and characterology. The constant reminiscences from the olonkho are very organic in the structure of the novel, the role of the author - narrator is close to that of the epic storyteller. The ethnosphere of the national world in the novel is characterized by the concepts of *ysyakh*, *osuokhay*, *khomus*, *alaas*, *urasa*. The concentrated expression of the spiritual culture of the people, their ethnic identity and traditional beliefs are represented in the calendar customs and rituals.

In the olonkho tradition, in its mythopoetic framework there is the main calendar holiday of the Sakha people which is the Ysyakh of white abundance (*Uygu tunah yhyah*). The novel reflects the distinctive feature of the olonkho poetics which is the special role of the detailed descriptions of the landscapes, "in olonkho everything breathes by the nature."

The numerous descriptions of nature in the novel are permeated with the national epic style and the high style of the narrative is solemn and colorful it is full of metaphors and similes, repetitions and syntactic parallelism, filled with poetry of the epic tales.

The nature is presented in the light of the mythological representations of the people: the hostess mother-nature *Aan Alahchyn Khotun*, the spirits of grass and trees, the god of horse *Dzhesegey* etc.

With the advent of the genre of the philosophical novel in the Yakut prose the attention to the structure of the psycho-mental consciousness leads to the expansion of space-time horizons of the narrative, to the active use of the main sources of national memory myths, legends, olonkho.

The modern mythology is closely connected with the philosophical artistic thinking and characterized by the fusion of imagination and the real, the rational and irrational. The novel-myths of I. Gogolev (Black Siberian Crane (1977-1987), Goddess of Mercy (1993), The Third Eye (1999), Manchaary (2005)) present traditional moral, philosophical and religious ideas of the Sakha people. The folklore poetics as the style forming base for the prose by I.Gogoleva gain new features and harmony.

The folk-poetic traditions are not exhausted even at the present stage of the development of the epic genre as it is shown in the novels by E.P. Neymohov, N.A. Luginov, E.V. Sleptsova-Kuorsunnaah, etc.

The ethnogenetic origin is manifested implicitly by associations: in the epic narrative based on the richness of the native language, in traditions and legends, in the reminiscences of olonkho referring to the historical roots of the people of the *Uranhai* tribe.

VASILEVA Dora Yegorovna
The Republic of Sakha (Yakutia)

The impact of olonkho stylistic devices on the development of Yakut prose
(based on the novel by Nikolai Petrov "Echoes of the times" and the story by Ivan Fedoseyev "Khalla
elemeh")

In his historical novel, "The echoes of those years", the author N.M. Petrov expertly drew on the traditions of epic olonkho. The writer tells about the ancient history of the peoples of Yakutia during tribal and intergeneric conflicts *kyrgys uyete*. The author shows everyday and social realities of distant times and the characters of the people of the North and the Sakha-uranhais. Back then the different peoples of Yakutia suffered great distress as a result of inter-tribal and intergeneric conflicts that were due to personal revenge, the resolution of which clearly revealed the ethnical character traits of those people.

Thus:

1. In this novel we can see similarities with the epic tradition olonkho, i.e. conflicts between different tribes because of material and territorial, as well as moral and ethical issues.
2. We also see similarities of the theme with the epics and similarities in the story line and contexture.
3. In such historical novels we find many similarities in the interpretation of the main characters of the story.
4. In many Turkic literatures there are many similarities in the interpretation of the image of a horse, which is represented as a sublime and divine being.

The epic olonkho in the development of the Yakut poetic literature

The Yakut literature is of particular interest for the research of an interdisciplinary nature as a phenomenon that had a powerful influence of the unique archaic epic tradition, the oral poetry and the Russian literature, which led to its rapid formation and intensive development in a historically short period of time.

The folk poetics has a special place in the history of the inception and development of the written literature in general and the style system in particular. The literary treatment and processing of the indigenous texts, stories, images and motives, stylization and imitation of folklore, the transformation of folk genres, the active use of traditional figurative-expressive means, the preservation and development of the rhythmic-intonation and sound organization of the folk poetry, all of that is a natural process in the initial stage of the development of any written literature. The folklore at this stage is not only a rich source, the main base for the emergence of literature but also is a powerful driving factor of its evolution.

In the history of the national (especially the Turkic-speaking) literatures of Russia in the early twentieth century there are similar typological phenomenon indicating a strong influence of folklore on the formation of an individual author's style in literature. The following is a rich fertile ground for the development of a national literature: the heroic legends (the Yakut *olonkho*, the Buryat *uligers*, the Bashkir *dastans*, *kubairs (kobayyr)*, the Kazakh *zhyry*, the Caucasian *narts*), the dance and song heritage (*ohuokhay*, the improvisational songs, the epic songs *toyuk*, the rehash songs *tuoyssuu* of the Yakuts, the *yehor* songs of the Buryats, the *aytysh*, *baits* of the Bashkirs the *kozhongis* of the Altai), the ritual poetry (*algys* - blessings, *andaṣar* – oaths, *kyryys* – curse, shamanistic rite in the Yakut folklore; *alkysh* - blessings, *kargysh* – curse, *surgaly* – teachings, moralizing, "mourning" or "glory" (*mactal*) - in the Altaic) and aphoristic (paroemiological) fund (proverbs, sayings, riddles).

The olonkho taking in all the richness of the creative thinking of the Sakha people is the invaluable material shaping the national literature as a whole and its style. The olonkho appears to be as a kind of "storage" of the main forms of the peoples' artistic consciousness rooted in antiquity. For centuries the epic retained archaic relic forms as well as it was able to accumulate new ones. The written Yakut literature, especially the Yakut poetry successfully made use of ideological and aesthetic, stylistic, figurative, narrative, genre, compositional, rhythmic and syntactic, language capabilities of the olonkho.

The genesis character of the olonkho is expressed in its genre diversity, the principles of the text structure and the perfect system of its poetic language.

The formulaicity of the olonkho language, the stability of the constant epithets, comparisons, the cumulative principle of detailed images, descriptions are an inexhaustible fund for literature that allows writers, poets to choose and vary figurative and expressive means in accordance with their individual artistic style.

It is necessary to point out the crucial role of the formulas that have ancient roots on the birth of an organized rhythmic, poetic form.

The formula became one of the main style forming sources of the poetic imagery in the written literature, especially in the lyrics.

To this day, it serves as the main matrix of the artistic and expressive means of the contemporary poetry.

The zoomorphic mythological images in the olonkho about maiden-warriors

The Yakut heroic epic olonkho is the best creation of the Sakha people, which tells of the heroic deeds of bogatyrs *aiyy* against the evil monsters *abaasy*. In the Yakut folklore the epic olonkho is considered to be the early stage of the Yakut epic creative work that retained archaic features.

The wide spectrum of mythological motifs and characters such as an idea of the gods, the image of the three worlds, the elements of animism, totemism, the presence monsters *abaasy* and the magic items demonstrate the archaic nature of the olonkho. From other oral folk works the olonkho is different not only by its large volume but also because of the specific poetics which includes the system of epic characters. The epic is characterized by a set of multi-faceted content, the artistic images that are the subject of the narrative.

The system of the characters in the epic is the basis of its society. In the epics, the image of a hero is in the center of attention and the minor characters serve to develop the main conflict around him.

The tales about maiden warriors hold a special place among other story lines of the Yakut olonkho. The rich and unique world of the epic characters of the olonkho with the heroine has not been disclosed yet. The Yakut olonkho about women bogatyrs as an archaic epic retains its ancient relic forms of believes, mythological and sacred ideas.

The myth about the transformation of a man into a fish, birds, or, conversely the transformation of stones and bones into a human. The deities, spirits-*ichchi* the hosts of the surroundings appear in the olonkho in human forms and in fact, they are human beings endowed with superhuman powers and authority to rule over the destinies of men.

In the olonkho, the universe consists of three worlds: the Upper, Middle and Lower. The main woman character of the olonkho the maiden-warrior is related by blood to the upper gods.

The olonkho about maiden-warriors have zoomorphic images, goddesses, spirits-*ichi*, a heroic maiden, a sister of the hero. The following motifs of a heroine entering into a conflict with a defeated slave, the miraculous conception and the miraculous birth of the heroine are also typical for these olonkho.

As it is known the myth-making is a kind of first experience of the artistic interpretation of reality, it is the greatest spiritual wealth of mankind. The Yakut olonkho about maiden warriors in their modified form are included into the animistic ideas like fetishism, magic and ancestral worship. The mythological story lines with the zoomorphic characters reveal ancient motives telling about the veneration of sacred animals. The zoomorphic mythological characters merged with the main plot of the Yakut olonkho and they are closely linked to the totemistic beliefs of the Yakut people.

BURTSEVA Zhanna Valerievna

The Republic of Sakha (Yakutia)

The genre peculiarities of the novel olonkho by A. Borisova "The Udagans' Earth"

The individual author's approach plays a significant role in the process of the genre genesis. It is when a writer finds a way to reflect the vision of the world in the non-canonical genre forms. The works of Ariadna Borisova are of great interest in terms of a comprehensive study of the artistic principles of the poetics in the context of the genre methods, the processes of the contamination of various genre elements and genre interactions. We can see experimentation with all the elements of the form and the content of a literary work.

Ariadna Borisova is the author of many short stories, novelettes and several novels. Many of her works won prestigious literary awards: the novel in stories "Notes for my descendants" (the V.P. Krapivin prize), the novel "God's mark," the novel trilogy "The Udagans' Earth" (the Big Book Prize of Russia), the novel "Taam."

The most striking example of the genre contaminations in the works by A. Borisova is the creation of the genre model, the olonkho novel "The Udagans' Earth". The very title of the novel tells about the origin of the author's genre form. The author took as a basis the conditioned genre markers of the olonkho novel, poetics, some legends, fairy tales, mythological material, details of the authentic Ethnography and Folklore, national traditions and customs. The transformation of the elements of mythology, folklore, epic in the said work acts as the genre genesis function and determines the whole plot and compositional structure, form and content, the space-time organization and stylistic features.

The mythopoetic features of the novel manifest themselves in the borrowing and interpretation of the story line and characters of the Yakut epic-olonkho, in the folk intertextual narrative, in the form of stylistic and linguistic inclusions. The novel consists of several independent parts: "The year of the storm", "Dzhogur", "Heavenly Fire". The story line starts unfolding with a dramatic and mysterious disappearance of one *udagan* that affected the fate of the Sakha people. Characteristically, in the first part the traditional division into chapters reconstructed into the author's "Domm of the first night", "Domm of the second night", "Domm of the third night" that directly contains intertextual reference to the sacred sound of the Yakut culture.

As a result, the content of the novel includes a historical and social perspective against the background of the global philosophical, ethical and national issues. In terms of genre genesis the following key features can be distinguished: the content and the form of the novel-olonkho "The Udagans' Earth" is the author's interpretation of the mythological material, her reconstruction of the original mythological archetypes recreating the epic picture of the world which is characteristic of folk-mythological type of creative thinking. There is a structural and stylistic synthesis of the origin of the novel and epic as well as the expansion of the literary text through its "sacralization".

PAVLOVA Nadezhda Vasilievna

The Republic of Sakha (Yakutia)

The horse as a providential assistant in the Yakut fairy tale and olonkho

The image of the horse in the world's folklore is depicted quite brightly. The horse along with a hero is one of the central characters of legends. He is one of the main attributes of tribal heroes, together with the generic and the supreme deity and the native country of heroes [Potapov, 1977].

The well known specialist of epics V.M. Zhirmunsky notes that "... the role of the horse as a companion and a comrade of the hero is particularly significant for the nomadic and semi-nomadic peoples" [Zhirmunsky 1977]. Also, according to the researcher "in the image of the horse as a wondrous helper in the heroic tale there is still a distant connection with mythological beliefs about the animal, a wonderful companion based on the ancient totemic beliefs" [Zhirmunsky 1962].

In the Yakut fairy tales and olonkho the horse serves as a carrier of a hero to other worlds.

According to V.Y. Propp "... all kinds transitions point to a single point of origin: they come from the ideas about the path of the deceased to the other world, and some of them quite accurately reflect funerary rites" [Propp, 1986]. For example, the Yakut people had the rite of "*hooldjuga*" when the deceased is buried with his horses and the best servants [Bravina, 2008]. The well-known researcher of folklore and ethnography of Siberia N.A. Alekseyev states that "... Yakuts attributed to horses a celestial origin. The horses were sacrificed or kept alive and were dedicated to the supreme deities as sacred animals (*tyk*)" [Alexeev, 1969].

In addition to the functions of a carrier a horse in fairy tales and olonkho serves as a counselor: warns the hero of the danger, gives wise advice on how to win the antipode and overcome obstacles.

The image of the horse as a providential assistant to the hero in the texts of the Yakut fairy tales and olonkho, we found out that the horse basically serves as a carrier and a providential counselor representing the ancient cult of the horse as a sacred patron.

The olonkho of the northern Yakutia: the mythological images

The mythological characters of the northern Yakuts' olonkho are an interesting subject of study. According to N.V. Emelyanov, "the mythological characters actively take part in the olonkho events." [Emelyanov, 2000, 176].

The first group of the mythological olonkho images of the northern Yakuts is represented by the higher deities Aiyy. "The Supreme Deity Aiyy Toyon is the creator of everything. The manager of the fate of the people of the Middle World" [Emelyanov, 2000, 81-83]. For example, in the olonkho of the Srednekolymsky region "Erbehchin Mergen" one of the subsidiary images is *Үрүҥ Айыы тойон оҕонноҕо* 'The White Creator, the Elder'. He is the supreme deity, the head of the living godsaiyy in the upper world. There are also other deities of the main cults of the ancient Yakuts: *Kun Mөһүрүөн Toyon* 'Master Sun' and *Iy Chyskyydaan emeehsin* 'the Old Moon-Lady'. These images show that the Yakuts worshiped the sun and the moon. Several deities are mentioned in the olonkho "Kөтөр Mүлгүн" of the Moma region: *Үрүҥ Айыы тойон, kun Kybey Khotun, Homporuun Khotoi, Aiyy Naralyyn toion, Aiyy Naralyyn Khotun*. Out of these six olonkho only two have the images of higher deities.

The deities Aiyy in the olonkho of the northern Yakuts are good patrons, sending people a happy, prosperous life. The second group of the mythological images could include images of spirits of the Middle World masters. But the olonkho of the northern Yakuts are characterized only by two characters such as *Seerkeen Sehen*, the man of wisdom and the advice giver and *Tyөne Moһul*, the spirit master of fire. *Seerkeen Sehen* knows everything that happens in the world, gives the heroes advice, shows the way to the enemy and helps to find them. This is his main mission. *Seerkeen Sehenis* portrayed as a little old man, but his spiritual power can beat any hero. "He is typical taiga sage, an expert on roads, it is a unique character created by the people. He is portrayed as a very small wise old man: his body "melted" into wisdom. But this wise old man may be stronger than any of the strongest warrior". [Pukhov, 1980, 14]. The spirit masters in olonkho were first mentioned by P.A. Oyunsky, "all *ichchi*" are protectors different types of activities". [Oyunsky, 1962, 167]. Although N.V. Emelyanov noted that "the master spirits as in all olonkho are varied and plentiful" [Emelyanov, 2000, 81-83], but in the northern Yakuts' olonkho the master spirits are not numerous. The olonkho "Kөтөр Mүлгүн" is characterized by the master-spirit of fire *Tyөne Moһul*. It is interesting that the name of the spirit of fire is different from the name in the Yakut mythology. The spirit of fire is commonly called *Aan Uhhan toion*. The texts of the ritual poetry the spirit of fire is described as *tyөnyl bөһө, tyөne moһol, tyгnyk bөһө*. E.K. Pekarsky did not explain the meaning of the Yakut *tyөnyl = tyөne*, he had given only compound words: *tyөne maһan tyөreh* 'light sorcery', *tyөnel oyuun* is an epithet of the spirit of forest [Pek. art. 2902]. In the modern Yakut language these options do not function independently, they are considered to be archaisms and they remained only as a part of the epithet constructions of the olonkho language. By its meaning *tyөne = tyөnyl* is understood as 'turning over, turning into smth' and it is more appropriate epithet to the spirit of fire. *Tyөne moһol* is understood as 'giant turning over, turning into smth' where the Yakut word *moһol* means 'big, great; solid, fat; Mongol' and has parallels such as *moһol*, Mong., "*moһol*"; Afghan Mongol *moһol* [Peck., Art. 1576].

One of the mythological images in the olonkho is the tree *Aal Luuk mas*. As N.V. Emelyanov writes, "the link between the three mythological worlds is the sacred tree *Aal Luuk Mas*". [Emelyanov, 2000, 81-83] In the olonkho of the northern Yakuts *Aal Luuk mas* is the embodiment of the eternal living vegetation feeding people and animals. The image of the world tree can be attributed to the third group of the mythological images of the northern Yakuts' olonkho.

Thus, the mythological images in the olonkho of the northern Yakuts can be divided into three groups. The first group includes the higher deities Aiyy, they are found only in two of the six texts of olonkho. The second group is represented by images of *Seerkeen Sehen* and the spirit master of fire *Tyөne Moһul*. In the olonkho of the northern Yakuts the images of the master spirits are not numerous. The third group includes the image of the world tree *Aal Luuk mas*.

The spirit of fire on the olonkho materials: the epithets

The article talks about the epithets of the spirit of fire on materials of the Yakut olonkho. Based on the analysis of the epithets, the authors identify the Turkic-Mongol-Manchurian parallels in the epithets of the spirit of fire. According to the authors, the archaic layer of the epithets for the fire spirit was formed in the early period of the formation of the epic traditions of the Turkic-Mongolian peoples.

The spirit of fire stands as a dominant in the traditional folk mythopoetic worldview of the Turkic-Mongol peoples. It is considered to be the closest to man and very formidable respectful force of many of the Turkic-speaking peoples of Siberia.

In the olonkho "Kyys Debeliye" the proper name of the spirit of fire is a complex entity *Aan Ukhkhan ehe* [Kyys Debeliye 1993, 200] in the sense of "Aan Uhhan grandfather." The Yakut *aan* has a wide semantic field as "beginning, advanced, firstborn, predestination, entrance, opening the gate, door" and has a specific feature. E.S. Sidorov provides to the Yakut word *aan* an interesting lexical similarity in sansc. *an* "breath." Based on this convergence, a compound word *aan doydu* which is formed of two components *aan* and *doydu* can be interpreted as "a vast place where you can "breathe", i.e., which ensures the existence of all living things. Apparently, in the texts of olonkho the compound word *aan doydu* is used in the meaning of "macrocosm, universe, world". The meaning of the Yakut word *uhhan* is "fresh, recent; the proximity of the last (in time)". Apparently the ancient Yakuts under the named *Aan Uhhan* perceived the

spirit of fire as *tyny (olo5u) sal5aachchy, uhataachch* "initiator (or bearer) of life" which corresponds to the practical relevance of the spirit of fire.

The analysis of the word "*Hatan temieriye*" in the text of the olonkho "Nurgun Bootur the Swift" shows that *hatan temieriye* has the meaning of "solid, strong, durable, and flying up" and it is an epithet and it is not the proper name of the spirit of fire.

In the olonkho "Haan Dargystay" the epithet *beder bergehe* poetically expresses the imaginative perception of the spirit of fire which is based on animistic ideas of the ancestors of the Yakuts. The Yakut word *beder* that has Mongolian-Manchurian parallels to the word *bederi* "streaks, spots" and *bergehe* with a Turkic basis *boryk, bork* "blanket cover" that preserved a Mongolian parallel and an ancient semantics can be considered as semantic archaisms.

The materials of the olonkho contain words with the Turkic-Mongolian-Manchurian parallels (*tyonyl bə5ə, tyəne mo5ol, tyynyk bə5ə, chuo5ur soto* and others) which are used to describe the imaginative spirit master of fire in a metaphorical meaning. This complex epithet construction formed by the archaisms was used for more detailed, accurate characteristics of the spirit of fire.

Apparently it contained not only a figurative function in the olonkho but it retained its sacred code.

Based on the analysis of the olonkho texts we concluded that the epithets of the spirit of fire go back to the ancient history of the epic traditions of the Turkic-Mongolian peoples of Siberia. The olonkho texts contain 218 words that make up 106 epithet constructions. 43.6% of the words have the basis of the archaic Turkic. 10.1% of the words have Mongolian parallels, and 8.26% of the words are of the Turkic-Mongol origins. Also, 2.3% of the words have the Turkic-Mongolian-Manchurian and only 2.75% have Mongolian-Manchurian parallels. So, out of 218 words 146 (66.97%) are of the archaic layer of the folklore language which was formed in the early formation of the epic traditions of the Turkic-Mongolian peoples.

KIM Keunsik
South Korea

Aesthetic Problems in Translating the Heroic Epic poems "Olonkho" into Korean

The Yakut epic poems "Olonkho" is a huge challenge for Korean translators because they are obligated to convey the greatness of this intangible World heritage the Yakuts are so proud of. But this work is very complicated to successfully translate it into Korean since not a few losses inevitably occur in the translation process. So Korean translators are now faced with a difficult task of avoiding such losses.

The Russian literary theorist of the 20th century Y. Tynianov stresses the dominant trait that makes a complete poetry is a rhythm not so much as text (Tynianov, 1981: 61). This does not say any reduction of meaning connoted in a poem, but the importance of sound and musicality of a poem.

Thus, unlike prose genre the forms and the "correspondences" that would be discovered over the reality comprise a large proportion of poetry. The successful translation of "Olonkho" into Korean is up to how to convey those elements beyond text of the epic poems. In this paper I am dwelling on this problem as well as its solution.

"Olonkho" was introduced for the first time in Korea in 2005. Korean linguist Kang had translated "Eles Bootur" from Russian version. The translator managed to convey unprecedented various incidents caused by the characters, many persons assisting the hero, fierce tempo of the epic poem, dramatic reversals, et cetera. Consequently, the Korean reader could have a clear idea of the heroic fights, the defense of justice and peace-loving Yakuts through Korean translation of "Eles Bootur". As a result Korean readers can make acquaintance with the national character, bravery, poetic artistry and ideal of the Yakuts. In this relation, we can say that the first Korean translation of the Yakut heroic epic poem has achieved a great success in Korea. But it is no doubt that there are some drawbacks as much as success in the Korean version. In other words, "Eles Bootur" has made a success in the aspects of content, but left something to be desired, especially in the aspects of form.

Firstly, we can point out that it is not translated directly from the Yakut version. But it doesn't raise a serious problem because translation of poetry is another creation and it needs a final Korean creative version irrespective of languages. It is well known that "Olonkho" is compatible with such greatest epic poems as "the Iliad", "the Odyssey" or "the Nibelung Saga". But in my point of view the most distinctive feature we cannot overlook in "Olonkho" is its outstanding musicality. If Olonkho is not being sung or not being performed, it would be quite less meaningful, comparing with the above-mentioned epic works or others. The musicality that must be a very intrinsic characteristic and artistic value of Olonkho could be hardly found in prose-like Korean translation, which is not supposed to be memorized and sung, as if the flesh of the original has disappeared and only the skeleton called "meanings" has only been left.

However, considering that Yakut language belongs to the same Altaic family group with Korean, the would-be losses in translation between Korean and Yakut could be less than in any other non-Altaic languages translation, including even in Russian. In addition, the rhythm of "Olonkho" is not quite unfamiliar to Korean folk tales and songs "Pansori". So there are some alternatives to reproduce and recreate "Olonkho" in Korean, not losing rhythmic musicality. That is to introduce syllabic prosody, which is characteristic of the works of several prominent Korean poets such as Han Yong-Un, Kim So-Wol, SeoJeong-Ju, Park Du-Jin. The success of these poets can be found that they strictly observed syllabic prosody very suitable for reciting and singing. They knew how the sound effect of their verses appeal to readers and invoke emotion among them. Besides that, the future Korean translator of "Olonkho" (e.g. "Nyurgun Bootur the Swift") should bear in mind to resort to various rhymes and alliteration devices, repetitions of

similar vowels, and to apply the various rhythms being created from contrast, parallel, circulation and gradation of poetic words and phrases in order to reproduce and recreate the musicality to be easily recited and sung. That would be the key to the successful and aesthetic translation of “Olonkho” into Korean.

ERGUN, Pervin
Turkey

Challenges Encountered in Translating the Epics of Passage in Yakut and Altay Regions into Their Turkish Versions

In this paper, the problems encountered in translating epics of Yakut and Altay regions to Turkish. In order to achieve this purpose, the names of sacred trees in the epics, their attributes and the values that they represent, through "The spirit of the land" in Aan Alahçın Hatun and "tayga" will be addressed.

Field Location and Altay epics are where epics describing the most archaic of the whole Turkic world are born. These epics can be described as living epic archeology of the Turkish life archeology. In order to understand the roots of Turkish intellectual life good analysis should be done in this area. Many concepts in epics in which archaic features outweigh also bear obscurity for their own communities. "Obscurity" is interpreted as the "indication of the archaic epic" and "epic narrator's foretelling the future". Most difficult places to transfer the text arise when trying to bring synonyms for such terms.

Words as symbols of the mythology are the genetic codes of nations' cultures. Cultural genetic encrypts bind both individuals constituting nations to one another and to their shared past. Especially for a nation, such as Turkic nation, who have traces in remote lands, epics as cultural genetic encrypts are vital. Therefore, using the most appropriate word in transferring epics to other dialects is especially very important. Shifts and changes in meaning may seem minor, but can cause great confusion in the mythological analysis. For example, the most important symbol of the sacred tree "Aal Luuk Mas" is problematic, whether in naming or in building meaning. Variants such as Aar Kuduk Mas, Aal Kuduk Mas, Aar Luuk Mas, Aal Duup Mas (Emelyanov 1980, 25) have led field people and field folklore researchers to disagree about naming and even interpreting this strong oral culture representative. This case is even more confusing in transferred texts.

Tree of life, which is the main symbol of the Turkic world view, is represented by a variety of names expressing its qualifications. Despite such a naming difference, the essential philosophy and functions associated with the sacred tree do not change. In addition, in whichever region they are seen, they adopt different features from different interacting cultures and religions of those regions. Regarding this quite clearly depicted tree, researchers' analyses differ in terms of the words they use. Aal Luuk Mas as an archaic term whose spelling is debatable. The species of the myths of the world's nations about sacred trees are usually explicative. In Aal Luuk Mas a certain tree is not indicated. It is a mythological tree. Despite the aforementioned arguments, theories have been proposed as to its true identity, its on-earth peers and its kind. One of the mythological characters of Yakut epics called Aan Alahçın Hatun seems to make transfers between languages problematic. Located at the center of the universe is Aal Luuk Mas. "The soul of the lands" Aan Alahçın Hatun, is also called, Aan Darhan Hotun, Aan Aalay Hotun, Ayı Miçil Hotun.

Similar problems are encountered while building meaning for and translating the terms used in epics. Along with generally accepted "incomprehensibility" element, these terms give encryptions of ancient Turkic religion and worldview. For example, "tayga" an important symbol in Altay worldviews of traditional Turkic people has been lost in Anatolian Turkish. In epic texts translated to Turkish words used instead of "tayga" are both unable to counterpoise this word in meaning does not imply holiness. There is also no word to provide for this word. Transferring Tayga into Turkish as "mountain" or "forest" has led to a loss in the mythological meaning of the words. Tayga must therefore be used as a common term (Ergun 2006, 147 et al.).

Another problematic term is "budak" (knot). As the most important elements of the sacred tree, "budak" should not be used by its literal meaning "dal" (twig/branch). Budak as a mythological symbol carries other meanings such as son, ancestor and descent. In its real meaning, "budak" is closer to the tree itself than are its branches or twigs. "Budak" is the main vein of the tree while "dal" is an extension of "budak". Therefore, "dal" cannot replace "budak". Leaving out the word "budak" from Turkish with its deep mythological roots used by the whole Turkic world has resulted in limitation/delimitation of meaning in mythology-laden epics. The sacred tree of Altay and general Turkish epics sometimes has seven, sometimes eight, seventy, even seventy seven and one hundred knots (budak). Happy Tree of Altai and general Turkish epic saga of sometimes seven, sometimes eight, sometimes seventy, seventy-seven, and even gnarled face. Due to the confusion created by the translations of the sacred tree in Altay epics to Turkish indicated as "... budaklı bay terek" (trunk with many knots) and unsacred tree as "... ayrı bay terek" (separate trunks grown from the same root), the terms "budaklı" and "ayrı" should be exactly preserved. As a result, it is believed that God's holiness is placed where evil is dismissed. As mentioned in the examples above, "budak" and "ayrı" words are replaced with "dal" (Dilek, 2002, 34.128, 155, 235, 254, 277, 286, 290; Ergun, 1998, 176-177), misleads us to perceive the tree, which is the symbol of evil instead of the sacred tree.

In conclusion, it can be said that, to understand the true meaning of the epic texts filled with archaic legacies correctly and build meaning for them, it is essential that the accurate Turkish mythology be correctly analyzed.

On the translation of the olonkho "Saryn Nurgustay" by D.A. Tomskaya into Japanese

In 1997, Darya Andreevna Tomskaya, the oldest teller of the olonkho from Verkhoyansk took part in the XIII Tokyo International Festival "The harmony of spheres II: myths and legends". D.A. Tomskaya performed a fragment from the olonkho "Saryn Nurgustay". During the preparations for the festival, we were fortunate to see with our own eyes the creativity of the olonkho teller and tried to translate the fragment of the above named olonkho into Japanese. The translation was made from the transcription in the Yakut language made by the musicologist V.S. Nikiforova together with A.I. Innokenteva.

The fragment presented in Japan is the first part of the olonkho "Saryn Nurgustay", it consists of 734 lines (interspersed with prose) and includes 7 songs and was designed for a 45-minutes presentation. The story begins with a brief mention of the time of creation, about the life of people in the center of the earth. This is followed by a presentation of the main characters: Saryn Nurgustaya, Kun Tunalyrsa his sister, and parents Ebiries Toion and Ebiries Khotun, a description of their homes and farms. Once out of the hole for watering cattle appears a warrior from the *Abaahy* tribe *Syødeke* wanting to get Kun Tunalyrsa as his wife. Saryn Nurgustay stands up for his sister and his home. At the end of the stiff battle of the two warriors, *Abaahy's* sister arrives to help his brother. But seeing that her brother is dead and the winner was the son of the tribe *Aiyy*, the *Abaahy's* sister reveals her desire to become Saryn Nurgustay's wife. The skilful olonkho teller chose this very passage and interrupted the song of *Abaahy's* daughter mesmerizing and intriguing the Japanese audience. No wonder that after the performance many of the audience thanked her and expressed a strong desire to listen to the end and find out all collisions of the plot.

The fragment of the text is not only replete with archaisms, figurative expressions that characteristic of the olonkho style but it also contains words that reflect individual pronunciation of the teller with a lot of borrowings from the Russian language. The last is noteworthy because Darya Andreevna did not know the Russian language.

The process of translation into Japanese was very difficult and long. The unknown words and expressions were to be checked every time with the teller through Vera Nikiforov. Vera Semyonovna consulted their meaning with Daria Andreevna then she wrote them down and sent to us by fax. Only through many of these discussions and negotiations we were able to translate and tried to make it precise.

Most of the difficulty in the translation was of course because of numerous ethnic and cultural realities that are enrich the fragment of the olonkho. There are no such equivalents in Japanese and therefore require special translation techniques. It includes, for example, the names of objects, things, articles (*uraha*, *balaŕan*, *bilirik*, *ketegeriin*, *holumtan*), the words and expressions related to the world view (*Yøhee*, *Ortho*, *Allaraa doydu*, *Aiyy kihite*, *Døhögøy oŕoto*) measurements (*becheetiney*, *arsyyn*) the words indicating the age of the cattle (*tyhaŕas*, *torbos*, *tyi*, *kulun*, *ubaha*), the words used in the household (*toion*, *khoton*, *noyon*, *khotuoi*) etc. The main techniques that we used for the translations of these realities are transliteration, translation based on the meaning and translation using descriptions. There are commentaries attached to all the words. For example, translating of the phrases *Yøhee doydu*, *Ortho doydu*, *Allaraa doydu* was made literally 上の世界 *Ue nho sekai*, 中の世界 *Naka nho sekai*, 下の世界 *Shita nho sekai* and they were provided with the comments on the world view of the Sakha people. The comments were as laconic as possible. It was necessary to take into account the fact that the translated texts with many foreign words and overloaded with a lot of explanatory links is quite difficult to perceive and in extreme cases it can cause rejection.

Not only the above mentioned words that reflect the realities were transliterated using Japanese characters but, first of all, the names of the characters. Japanese writing uses syllable alphabet. There are 5 vowels (あ a, い i, う u, え e, お o). There are no sounds corresponding with the Yakut vowels *ø*, *y*, *ɨ*, and consonants *h*, *ɕ*, *x*, there is no difference between *l* and *p*. For example, the name of the protagonist Saryn Nurgustay we wrote as the following サルインニユルグスタイ. In the absence of the sound *ɨ* in Japanese theoretically there are 3 spellings Saryn: サルン, which is literally pronounced as Sarun, サリン Sarin and サルイン Saruin. We chose the third option in order to clearly show: 1. The peculiar and ethnic flavor of a vowel in a syllable that is not similar to *y* and *u*; 2. for a clear distinction of syllables *ru* and *ri*.

During Darya Andreevna's visit to Japan, we listened to her presentation twice: in Tokyo and Koshigae (the Saitama Prefecture). It was a rare opportunity to witness olonkho being performed alive: each time Darya Andreevna sang differently with new improvisations. Her performance of the epic was a unique example of the preservation of the oral tradition alive. Despite the linguistic, ethnic and cultural differences, Darya Andreevna Tomskaya with her originality and brilliant way of performing olonkho won the Japanese audience.

BASHARINA Zoya Konstantinovna
BASHARIN Carl Georgievich
The Republic of Sakha (Yakutia)

*Professor Basharin's comments on V. Derzhavin's translation of the olonkho "Nyurgun Bootur the Swift"
(based on the archival materials)*

The purpose of this article is to analyze the unpublished article by the outstanding researcher G.P. Basharin kept in the National Archives of the Sakha Republic (Yakutia) "The value of the publishing of V.V. Derzhavin's translation of the olonkho".

G.P. Basharin's article provides deep understanding of the nomination for the P.A. Oyunsky award the Moscow poet and translator V.V. Derzhavin posthumously in 1976 for the translation of the heroic epic-olonkho "Nyurgun Bootur the Swift".

It tells the story of the creation of the olonkho "Nyurgun Bootur the Swift" by Oyunsky, its ideological content, originality and artistic features. G.P. Basharin emphasizes that the newness is in the fact that any olonkho presented by its tellers (including the published records) is a combination of sang poetry with small prosaic stories – insertions. Though Oyunsky wrote the olonkho "Nyurgun Bootur the Swift" as a poetry (1 f.1457, op.2, d.339, p.4). The author correctly notes the importance of the enormous work that was done by P.A. Oyunsky, which after its publication became the property of the people. Basharin also stresses that "in 1970 the olonkho "Nyurgun Bootur the Swift" performed in Yakut by G.G.Kolesov, the People's Artist of YASSR was published in the All-Union firm "Melody". The records (set of 9 records) are accompanied by the articles of I.V. Puhov about the olonkho "Nyurgun Bootur the Swift" and G.M. Krivoschapko "The Yakut music and olonkho" (in the Yakut, Russian and English) and the photographic portraits of P.A. Oyunsky, G.G. Kolesov and the illustrations by V.R.Vasilev.

Here we see the creative work of the talented people disseminated and eternized the olonkho "Nyurgun Bootur the Swift" in the Soviet times.

G.P. Basharin, as a historian, meticulously writes about the date, the volume, the Editors (general, scientific, literary editors), the artists –illustrators and the publisher. Then he provides the information on V.V. Derzhavin's life and work. The author emphasizes an important point that "his translation of the epics as the Armenian "David of Sasun", the Latvian "Lachplešis" and the Estonian "Kalevi-poet" are widely spread.

The article clearly demonstrated the value and ingenuity of the translation of the olonkho "Nyurgun Bootur the Swift" by V.V. Derzhavin. This is one of the deep researches of the translation of the olonkho that can be only analyzed by a bilingual specialist who knows well the source language and the target language. The author writes: "In his translation of the olonkho "Nyurgun Bootur the Swift" V.V. Derzhavin kept the composition, the epic characters system, the sequence of the characters appearance and the collisions, in short, the people's original flavor of the original epic. Vladimir Vasilievich did not translate the interjections, exclamations, idioms of the original [language], as well as the most difficult Yakut geographical names, the names of the heroes, all the inhabitants of the three worlds, he masterfully combined the system, the rhythm of Russian verse, and the comments by I.V. Puhov made everything clear. When the verbal and auditory similarity between the original verse and the translation the epic is easy to read and it is a great pleasure for Russian readers as well as Yakut. It is a huge achievement of the translator.

G.P. Basharin believes that the successful translation was possible due to "the outstanding talent of the poet, his fundamental knowledge of the oral folk arts especially their epic and the translator's vast experience". The author revealed the requirements made for a translator.

It should be noted that the Oyunsky Prize was unanimously given to V.V. Derzhavin posthumously. This is a rare case of the objective evaluation of the translator's significant efforts. The text reads: "Awarding V.V. Derzhavin with the Oyunsky Prize for literature and art is a symbol of the Yakut people's gratitude not only to the translator but also to all Russian writers who contributed in educating such an enthusiast of the artistic expression, a Soviet patriot and internationalist as V.V. Derzhavin".

Thus, the article by Professor Basharin has not lost its relevance and importance in the modern period, as it reveals the history of the relationship and mutual enrichment of cultures of the two brotherly peoples.

NAKHODKINA Alina Aleksandrovna

The Republic of Sakha (Yakutia)

*Some comments to the English translation of
"Nurgun Botur the Swift" olonkho epic by P.A. Oyunsky*

The literary translation of creative writing works is an integral part of the cultural relationship. A translator faces many difficulties in translating literary works. First of all, there is a question about the perception of a literary text in a foreign language. The translator must understand and convey information of the original text as close as possible, but keep the flavor and expressiveness of the original text. The translator acts not only as an interpreter of the original text but often serves as someone adapting certain cultural and linguistic phenomena to other cultural environment. To perform this task it is sometimes necessary to use a translation commentary, which is one of the effective solutions of such problems when other methods of translation do not fully convey the information of the source text.

One of the main reasons to use a translation commentary is a non-equivalent vocabulary. The need to preserve national coloring in the translation is one of the first challenges faced by the translator.

In this case, the translator's task is not only to "re-create" a specific text in another language but also to define its involvement in other culture. As is known, any nominative unit, indicating a phenomenon characteristic of this culture can be the imaginative characteristics bases. From the native speakers' perspective the metaphors and comparisons built on this basis do not differ from other figurative constructions which are based on the words denoting universal, "human" concepts (such as, for example, "water", "sun", "grass"). But for the foreign language reader the "exotic images" stand out as a foreign material in the text of the target language, or obscure the understanding, or create unnecessarily bright effect. Other reasons necessitating translator's comments are foreign-language insertions in the original text.

Kazakova T.A., a Russian translator and linguist believes that "the translation comment should be regarded as an additional device accompanying words translated by any method of lexical and semantic transformation and at the same

time requires an extended explanation, for example, if the dictionaries do not provide with the vocables enough for the context, or the notion is non-existent or it is interpreted differently.

Translation comment can be: 1) in the note at the end of the text; 2) in a footnote; 3) in the text itself.

The report cites examples of various comments to the English translation of the Yakut heroic epic *olonkho* "Duluruyar Nurgun Bootur" by P.A. Oyunsky.

DYACHKOVSKAIA Vilena Gavrilievna

The Republic of Sakha (Yakutia)

***On the problem of the translation of figurative words from Yakut into English
(by the material of the Yakut *olonkho* "Nurgun Botur the Swift" by Oyunsky P.A.)***

The figurative words and expressions are the important components of the *olonkho* language. One of the Yakut researchers who drew attention to the originality and uniqueness of the figurative words was A.E. Kulakovsky who named them with his own the term "picture-words". A.E. Kulakovsky emphasized untranslatability of the "picture-words". However, based on the known position of the linguist Roman Jakobson, "the whole educational experience and its classification can be expressed in any existing language". The question of translatability of the *olonkho* is being debated by the researchers even now.

The material of the study is based on the texts of the Yakut *olonkho*, the epic "Duluruyar Nurgun Bootur" by P.A. Oyunsky reprinted in 2003. The full-text translation of the epic "Nurgun Botur the Swift" into English was led by A.A. Nakhodkina.

As a result of the componential analysis and the analysis of the translations we can say that not only the archisemes of the word components are translated but sometimes differential components too. For example, the verb *maraya-marayawas* translated as *straining and sweating* with the differential component of the "strain" and "sweat". *Maray* as well as *strain* means is "*napryagatsya*" and has an additional component "*seem to be very fat; have a bulging belly while being stocky shaped with a short neck*", and "to have an untidy, messy look". As can be seen the additional component of the Yakut verb is not reflected in the English translation. Also the repetition was not kept but it is made with the help of coordinative «and».

There are cases when the translator uses addition (adverbs, adjectives, nouns). For example: *biekes ghyn - tuckler one's stomach, doodos ghyn - stand stately, kyntaldjya haampyt - stepping lightly and proudly, honoldjuyan-hotoldjuyan - throwing her head proudly*, etc.

The analysis of the "picture words" translation in the *olonkho* allowed opening of the new prospects for studying the Yakut figurative words because they are an important component of the Yakut language and their appropriate translation affects the perception of the translated text as a whole.

KYUN Algys Matveevna

The Republic of Sakha (Yakutia)

Special aspects of the translation of complex sentences with dative index into Russian (based on the *olonkho* "The obstinate Kulun Kullustuur")

In this article we talk about special aspects of the translation of the Yakut bi-predicative constructions (BPC) with the dative index into Russian. The material for the text study was the *olonkho* "Kuruubay haannaah Kulun Kullustuur" by I.G. Timofeeva – Teploukhova (1985).

In this *olonkho* text we found 69 BPC with the dative index, 24 of them are part poly-predicative constructions (hereinafter PPC) (Cp.: [Ubryatova 1976; Grammar of the modern Yakut literary language 1995, Efremov, 1998]). The constructions in the epic text are also used as part of parallelistic constructions (hereinafter PC). In the *olonkho* "Kuruubay haannaah Kulun Kullustuur" there are 10 PCs with 2 parallelistic units (hereinafter PU) and 2 PCs with 5 PUs.

As the sample shows the discussed BPCs are used with the dative index with the personal-predicative and impersonal-predicative declension. The dependent predicate in the studied BPCs in most cases (21 in total) are expressed by the verb of the visual perception *kər* = 'look, see' in the form of dative impersonal predicate declension (*kərdəkhkhə*).

In the Russian text the Yakut ZPUs with the dative impersonal predicate declension are translated into Russian with the help of constructions with the conjunction *esli* (*if*). This conjunction in these constructions is used when connecting to the dependent part, which expresses conditional or causal clause.

The PCs with 2 PUs which prepositional components are figurative participle in the dative case and personal-possessive declension, there is a functional and semantic translation in the form of expanded attribute structure.

The analysis shows that in the translation of the said *olonkho* there are 18 Russian constructions with the conjunction *if* and they are equivalent to the Yakut BPCs with ZPE in the form of dative case and impersonal-predicate declension.

The text of the Yakut *olonkho* BPCs with ZPE with the dative personal-predicative declension index when translated into Russian with the help of constructions with the conjunction *when*. There are only 14 Yakut structures are translated into Russian with this conjunction, i.e. ZPEs with the dative personal-predicative declension index. This is due to the fact that BPCs with ZPEs in the form of the dative case personal-predicative declension is usually expressed temporal relations.

When translated into Russian, the Yakut ZPEs with verbal predicate (=ыы) in the form of dative personal-predicative declension another time conjunction (once, as soon as) is used which expresses close consecution.

Thus, the BPU with the dative case in the olonkho text when translated into Russian are characterized by certain features. So, ZPE with the dative case affixes, impersonal predicate declension are translated into Russian with the help of constructions with the conjunction union *if*, and ZPE with the dative affixes, personal-predicative declension with the help of constructions with temporary conjunction *when or once* (single use). When translating the Yakut words into Russian one word can be translated by word combinations or other syntax constructions. These are primarily constructions with the figurative predicates.

SIDOROV Oleg Gavrilevich
The Republic of Sakha (Yakutia)

The issue of Yakut pre-journalism information forms

In 1927 P.A. Oyunsky upon completion of his work "The Yakut tale (olonkho), its plot and content" came to a conclusion: "The value of "olonkho" is immeasurable. "Olonkho" determined the worldview of the ancient Yakuts; it also illuminates our whole life and the ancient period of life of a Sakha, his prehistory". Thus, P.A. Oyunsky emphasizes the value of olonkho as a source of information about the ancient history of the Sakha people considering olonkho as a historical and ethnographic source.

The question is whether there were forms of information communication? Can we consider the epic olonkho as a form of information transfer? Also, we will try to identify other information forms used by the the Sakha people prior journalism.

The basis for this approach to a sample of folk art and social institutions of the Yakuts are the research studies by F.T. Kuzbekov and K.R. Fetkullin in Bashkiria and the Nizhny Novgorod oblast who studied the Bashkir and Tatar sources.

According to the researchers the roots of the modern journalism go back to the information forms prior journalism, as well as a written document in which we find elements of journalistic style. And the journalism in the Yakut language is no exception. In preliterate era the Yakuts formed the most appropriate and effective for that time the peculiar ways of information communication. For the Yakuts living in *alaases* far away from each other it became a tradition, for example, an oral form of the information exchange at a *tyusyulge* during a national holiday *Ysekh*. In his monograph "The social history of Yakutia in the late Middle Ages and modern times" published in 2010, A.A. Borisov says "the Ysekh served an important function as a regulator of the relations with other clans". There is also a well known expression that Yakuts used instead of greeting at a meeting: "*Tuoh kepsee*" or "*Kepseenir*" "What news? Any news?" The answer was, "*Suoh, en kepseenir*" - "I have no news, you better tell me." Then they would start exchanging their information.

K.R. Fetkullin notes that the historical and lyrical songs, "reflected the historical destiny of the Tatar-Mishars, tragic pages of their past, the socio-economic situation of the common people". These same words can be attributed to the creative works by the Yakut olonkho-tellers, *toyuksutov* and legends storytellers. For example a striking example of it is the work of the Yakut national hero, a singer-improviser, an olonkho-teller Vasily Fedorov-Manchary (1805-1870).

VASILEV Sergei Yefimovich
ILLARIONOV Vasily Vasilievich
GOLOLOBOV Artyom Yurievich
FEDOROV Seraphim Ignatievich
The Republic of Sakha (Yakutia)

Multidimensional Image of Olonkho Cultural Space:

Information System, Portal, Web TV, Panoramic Video, Augmented Reality

In order to preserve, study and promote cultural heritage it is necessary to create a systemic information-technical and communication infrastructure.

OLONKHO Information System. The purpose of any information system (IS) is to collect, process, structure, store, actualize, spread, map and use information for the benefit of its users. A system must provide for formalization, structuring and exchange of data used in academic, educational and archive processes; unification of standard information-significant procedures; and interaction of spaced keepers and creators of information resources. In this context, the archive handwritten materials, olonkho texts, audio and video records of olonkho performers, photos, academic publications, etc. are considered as information massifs.



Fig. 1 OLONKHO Information System architecture and functional flowchart visualizing the main external and internal links between the subsystems and blocks.

Portal www.olonkho.info. Connecting OLONKHO Information System with the outer space and provides the users with the access to its resources, with the use of standard navigation means. The information on the portal is accessible via Interfaces in the Yakut, Russian, English, German, French, Japanese, Korean, Chinese and Turkish languages. Here is some the portal statistics as of May, 22, 2015 (accumulated statistics since 2009): Media files – 2,465; Russian interface: articles – 1,499, pages - 3,566, browsing – 2,464,895; Yakut interface: articles – 703, pages – 1,214, browsing – 584,621.



Fig. 2. Monthly Visitors Statistics of the Olonkho.info Portal

Статистика просмотров		Көрөөһүн статистиката	
Всего просмотров	2 464 895	Көрүү ахсаана	584 621
Просмотров на правку	180,35	Биир улартыгыга тиксэр көрүү ахсаана	58,28
Наиболее часто просматриваемые страницы		Саамай элбэхтик көрүллэр ыстатыйалар	
Олонхосуты	53 363	Сүрүн сирэй	31 361
Заглавная страница	48 130	Ийэ олонхоһуттар	16 161
Олонхо	36 822	Олонхо	7785
Категория.Пословицы и поговорки	33 837	Ырыа-тойук	6531
Песни-тойуки	27 149	Фольклор	5793
Полные тексты олонхо	22 393	Аудио-матыйаал	5653
Олонхо в современном мире	18 164	Илларионов В.В. Тобоостоох матыйааллар	5488
Пресса	17 479	Кизн аабааччыга таһаары	5148
Фольклор	16 594	Тус сирэйдэр	4744
Аудио	15 925	Олонхо билинни кэмгэ	4631

русский

саха

Fig. 3. Statistics of Russian and Yakut interfaces of the Olonkho.info Portal

OLONKHO: Television block makes it possible to broadcast television programs via cable networks and Internet TV broadcasting. It is necessary to introduce the *three-screen concept*, i.e. the same content must be available on television, a computer and a mobile device.

Own Panoramic video footage complex is used for panoramic shooting of *ohuokay* (yakut traditional round dance).



Fig. 4. Full-dome panoramic video of ohuokay

Augmented Reality. Technology of creating hypermedia printed books based on augmented reality . This allows to associate the printed text and media resources: images, sound, video.

VASILEV Sergei Yefimovich
PROKHOROVA Anastasia Gennadievna
GOLOBOV Artyom Yurievich
 The Republic of Sakha (Yakutia)

Digital Archive of Olonkho Research Institute: Prospects for Development

The digital archive of NEFU Olonkho research institute is at a development stage. Filling of the archive is made by media resources: video, electronic photos, texts of olonkho, academic articles and monographs. At its formation is used an experience of creation and development of Olonkho Information system.

The digital archive for effective functioning must has the developed internal infrastructure for storage and distribution of information and has has several main segments.

Information collecting and processing subsystem consists of several blocks.

“OLONKHO: Archives” block is designed for digitization of manuscripts, pictures, musical notes and other graphic images. Blocks “OLONKHO: Phono”, “OLONKHO: Photo”, “OLONKHO: Video” transform the initial information resources into the digital format.

“OLONKHO: E-Lib” block is needed for scanning, recognition, collection of text documents in order to create an electronic library there of “OLONKHO: Documents” block is aimed at ensuring electronic document circulation of an institution (contracts, standards, official correspondence, technical descriptions, reports, etc.)

As outcome of the blocks, we have digital objects – files of a relevant format. Each file as a whole, and its components (fragments), if necessary, should bear metadata – specially prepared information on the file and its content, formal attributes and academic description of the digital object. The metadata are aimed at making availability and description of digital materials visible to a potential user. Besides, metadata are necessary to manage saving of digital materials, to reflect their authenticity, technical characteristics, a way to access, obligations of participants, context, chronology of creation, chronology and purposes of preserving.

Information storage and organization subsystem consists of two main blocks: “OLONKHO: Data Warehouse” – a distributed storage of digital objects, and “OLONKHO: Database” – a database which the Information System user handles when searching for the objects he needs. The database accumulates the necessary information form the information collecting and processing subsystem, metadata from the data domain, etc.

Here are some requirements for the subsystem: storage and processing of full texts of documents in the original language, images, videos; storage of documents' alternative descriptions and/or variants (digital objects); processing of multi-version documents and values of their attributes; with the use of the system means, modeling of new entities with previously unknown sets of attributes; change of existing, creation of non-standard links between the system entities, search and extraction of the data taking into account thereof

Information and technical service subsystem (“OLONKHO: Information-Software” and “OLONKHO: Technical Service”) is designed for the technical support of the project and software and information service maintenance of the project corporate participants. For creating information resources one should use licensed or open software. Actual task is the linguistic support of the Yakut language for the correct operation of the electronic library, search system, multilingual databases. The technical and semantic integration of heterogeneous information resources will provide for the effective performance of the whole system. It is necessary to develop thesauruses and controllable dictionaries for creating metadata information resources, to invent technologies of creating electronic collections.

The technical service will maintain the hardware and office equipment of the project participants in the proper condition. Protection of the networks and personal computers from viruses and worms is one of the topical tasks to be solved in the frame of the subsystem.

SNOOK, Jessica
LA MONTAGNE, Emma
HODGSKISS, Taylor
RING, Mary
NIKONENKO Maria
The United States of America

Foreign Students in the Land of Olonkho: Pedagogical methods and field experiences for training future ethnomusicologists

There is a growing demand for applied ethnomusicology training programs which can prepare students to address the needs and goals of communities around the world. Unfortunately, programs with adequate methodologies for learning how to acquire these skills are not widespread and often address only music-related artistic expressions.

The students in this presentation are from three different college programs, and are all finishing their undergraduate education in the near future. This internship is giving them the opportunity to studying the intersection of arts and anthropology (which in English can be termed “ethnoarts” or “world arts”), and in particular, the field’s *applied* aspects — how this discipline can be used to make the world a better place. Their strong interest in the peoples of Siberia combined with their desire to have a fieldwork experience has drawn them to participate in an internship led by Dr. Robin Harris, through the Center for Excellence in World Arts in Dallas, Texas.

In this internship, in addition to field experiences in Siberia and Thailand, the students are taking a course taught by Harris and co-taught by her colleague Dr. Brian Schrag called *Arts for a Better Future*. This course provides students with practical, field-tested approaches to help ethnolinguistic communities draw on their local forms of artistic communication to better meet their social, physical, and spiritual goals. These field-tested methodologies expand the principles of applied ethnomusicology to engage a broad range of artistic domains (including drama, dance, oral-verbal arts, visual and plastic arts, and other artistic expressions). This approach begins with a focus on rigorous ethnographic and artistic form research. In addition, it augments common participant-observation methods with inquiry utilizing seven anthropology-based lenses, a methodology allowing for deeper understanding of how local arts connect with the cultural contexts in which they occur. Finally, students are taught to use participatory methods to explore a community’s goals with them, and help them to engage local arts in achieving their goals.

Arts for a Better Future uses as its primary case study the arts of the Sakha people, so students become familiar with the *olonkho* epic tradition and the round dance *osuokhai*, as well as a broad spectrum of other Sakha art forms. In their visit to Churapcha for the summer festival of Ysyakh, students will observe *olonkho* performances live, and will prepare for this experience by reading a pre-publication draft of *The Sakha Olonkho: Safeguarding a Siberian Epic Storytelling Tradition* (by Robin Harris - University of Illinois Press, forthcoming). After the festival, students will travel to other villages and towns of Yakutia, expanding their understanding of the people and the arts of the Land of Olonkho. After Yakutia, they will visit Thailand, participating in a conference there and staying afterwards to learn about Thai arts and culture.

This collaborative presentation will explain the approach to arts and culture taught in *Arts for a Better Future* in which students learn to guide a community through a seven-step process, consulting with members of a community as

they make plans to draw on their artistic resources in working toward a better future. This process has been used in many countries around the world for such applications as community development, trauma healing, arts development in multi-cultural or international schools, literacy projects and multi-lingual education, language and arts preservation, and to foster positive self-identity and social cohesion.

NIKOLAEVA Natalia Nikitichna
The Republic of Buryatia

The traditional formulaic expressions in the heroic epics of Buryats and Yakuts

The same formulaic expressions - ethnopoetic constants are often in basis of the image of positive and negative characters in the epic text. "The volume poetic description (macroconstant) and the couplet or a set expression fastened with the key basic word (microconstant) can be a constant in the epics. Constant units which also include traditional formulaic expressions can be considered as cultural codes, i.e. as "associative fields, the supertext organization of meanings, which impose the idea of a certain structure". Macroconstants play a plot-forming role in structure of the text and describe more general and large-scale phenomena of categorial level. Microconstants characterize an event or object from the feature, fragment or phenomenon characteristic of it; the basic words are found in them and the invariance and/or variability of this or that poetic construction is revealed. "Sometimes only one word in plot blocks and in the developed epic descriptions has constant character, which is basic or link word for the "lock" of verbalized formulas scattered in all text in the form of "gold grains".

"Generalities" or typical formulas (or constant units) – style forming methods carry out function of construction of the epic legend acting as qualitative units of poetic system of uliger and literally penetrating all their structure. The skill of the storyteller, his poetic speech is defined by existence of a steady set of typical formulas in the uliger, which in total create the unique, original, emotionally and declaratively strained epic work. The set of similar generalities is quite steady; they often repeat during a narration, vary only in small degree. The realities describing originality of the Buryats ancestor's life, characteristic features of national mentality, and features of storytellers' art perception of reality are recorded in them.

The image of appearance in epics of the Turkic-Mongolian peoples has its own features. Concepts of a good health, big corporal force, endurance, physical perfection were in ideas of ancient collective of a beauty ideal, regardless of a gender. The archaic epics extremely widely use a hyperbole, giving the grandiose universal scale to the described events and the phenomena.

Another, more poetic and sublime portrait appears with the development of esthetic category in system of epic poetics. The hero, but most often the heroine (the bride, the wife, the wonderful resurrectionary maiden, the enemy) has the unprecedented beauty combining real and fantastic features. And hyperboles penetrate each description and are used almost in each formulaic expression. In early epic texts the idea of external beauty of the character and positive perception of its moral and ethical shape are most often not separated from each other. "Beautiful" relates to the concepts of "good", "kind", "light", "ours" and gives the positive source. But the epics have also other estimated judgments (perhaps, later) giving the concepts "the evil behind a mask of beauty", "beauty as the deception enticing in a trap".

In general, it is possible to claim that geolandscape features of the territory of accommodation, economic life and household, ethnocultural features of the Mongolian and Turkic peoples in many respects caused the nature of formation of ethnopoetic constants, their general basis and a variety and uniqueness of options at the same time.

SANZHEEVA Larisa Tsyrendorzhievna
The Republic of Buryatia

The Buryat epics in terms of translation analysis

The relevance of the research undertaken is due to the need to highlight the challenges of cross-language interoperability. Any professional translation includes a whole range of translation transformations especially when we talk about the lack of commonality of the source and the target languages. The Buryat *uliger* "Abai Geser hybyyn" and its translated version «Abai Geser the Mighty» [2, 3, in brackets the number of lines are indicated from both versions of the text] had not been the subject of a special analysis, namely in terms of translational transformations used in translation of the Buryat text into English and the methods of translation. The methodological sources of the research were the works of the famous linguists A.D. Schweitzer, Y.I. Retsker, V.N. Komissarov, A.V. Fedorov, L.S. Barkhudarov, E.V. Breus, T.A. Kazakova.

This article describes the translation transformations used when translating the Buryat epic "Abai Geser hybyyn" (over 300 pages) into English, which is written by the narrator Manshud Imegenov, a famous collector-folklorist TS.ZH. Zhamtsarano in 1906 and published in 1995 in Moscow together with the Russian translation, the commentary and the articles. The following replacement techniques are used in the Buryat-English translation of "Abai Geser hybyyn": lexical (transliteration, meaning clarification, addition, omission, etc.) and grammar (recovery of missing elements, often the subject, predicate, complement, changing the order of words in a sentence). Also some other techniques of translation are used.

The study showed that the use of different types of transformations (previously identified in the translation from Russian into English and from English into Russian) is quite useful when translated the Buryat epic works into English. However, such a translation has a number of specific features, which is achieved by keeping the ability to adequately

apply the translation transformations. The latter depends on the translator who must equally possess both the original and transforming cultures in order to ensure a proper understanding of the text by the receiving party.

The conducted analysis of the epic text translation (in this article only on the lexical-semantic level) leads to the conclusion that the discrepancies in the structure of the two languages, in this case, the Buryat and English, are very difficult to translate. Such problems can be solved with the help of translation transformations. Much depends on the language and translation competence of the translator. In other words, the translation is the product of a speech in the target language and the rules, regulations and usage of this language must be respected.

СОДЕРЖАНИЕ

Пленарное заседание

Егизарян А.К. <i>К проблеме национальных особенностей эпосов</i>	3
Чао Гецзинь. <i>Эпосоведческие исследования в Китае</i>	4
Турганбаев А. А. <i>О сравнительном изучении мифологии Олонхо и казахского архаического эпоса</i>	4
Иванов В. Н. <i>Якутский героический эпос Олонхо в контексте сравнительного изучения</i>	5
Карл Райхл. <i>Перевод тюркских эпосов на английский и немецкий языки: проблемы и заметки (тюркский, устный эпос, перевод, стиль)</i>	5
О Ын Кенг. <i>Сравнительный анализ героического эпоса тюркских стран Евразии (Обзор взаимоотношения между олонхо и тюркскими дастанами)</i>	6
Метин Эргун. <i>Три примера описания жизненных подвигов для человечества в тюркских эпосах «Эр Соготох», «Огуз Каган», «Ары-Хаан»</i>	6
Джапуа Зураб Джотович. <i>Архаический эпос горских народов Кавказа “Нарты”: своеобразии абхазской версии</i>	7
Иса Акбер оглу Габиббейли. <i>Мотив Тепегёза (циклопа) в дастане «Китаби-Деде Коркуд» и в мировой этической традиции</i>	8
I. Эпосы народов мира: состояние и перспективы сравнительного изучения	
Халилов Агаверди Сархан оглу. <i>Структурно-типологические особенности огузского эпоса и якутского Олонхо</i>	8
Сыциньмэнхэ. <i>Биография Цемлина Сенгчина и его родство с другими рукописями монгольского эпоса Гэсэр</i>	9
Ренциндаоэрци. <i>Монгольский героический эпос и якутское Олонхо</i>	9
Элеонор Пирс, Тарасова З. Е. <i>Музыка и современность в шаманизме северной Сибири: как поп звезды ладят с героями Олонхо</i>	10
Кулиева Рагиля Гусейн гызы. <i>Типология образа женщины в героическом эпосе: Китаби Деде Горгуд и Олонхо</i>	10
Басангова (Борджанова) Т. Г. И.В. <i>Пухов и калмыцкая фольклористика</i>	11
Дампилова Л. С. <i>Поэтические константы в тюрко-монгольском эпосе</i>	12
Хусаинова Г. Р. <i>Некоторые параллели в башкирском эпосе “Урал-батыр” и якутском эпосе Олонхо “Могучий Эр Соготох”</i>	12
Илларионов В.В. <i>Сказительские традиции тюрко-монгольских народов Сибири: сравнительно-типологический аспект</i>	13
Ефимова Л. С. <i>Олонхо в системе эпосов тюрко-монгольских народов Сибири: типология</i>	14
Ефремов Н. Н. <i>Эпические формулы в олонхо (в сопоставлении с алтайским героическим эпосом «Маадай-Кара»)</i>	14
Филиппова Н. И. <i>Эпос северных народов Якутии в сравнении с якутским олонхо</i>	15
Гоголева М. Т. <i>Сакральный мир якутского сказителя: сравнительный аспект</i>	16
Корякина А. Ф. <i>Философское содержание противоборства добра и зла в якутском олонхо и бурятском улигере</i>	16
Кузьмина А. А. <i>Этническая идентификация в якутских олонхо, киргизском эпосе «Манас» и алтайском героическом сказании “Маадай-Кара”</i>	17
Решетникова А. П. <i>Наличие эпической образности в сюжетах – особенность олонхо в контексте мирового эпоса</i>	18
Герасимова Л. Н. <i>Образ женщины в узбекском эпосе “Алпамыш” и олонхо «Элэс Боотур»</i>	18
Васильев В. В. <i>Описание героя в англо-саксонском эпосе «Беовульф» и олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» П. А. Ойунского</i>	19
Константинова С. Ф., Павлова М. М. <i>Сравнительно-сопоставительное исследование орхоно-енисейских памятников и эпос тюркских народов (олонхо, манас, кай черчек)</i>	19
Марджори Мандельштам Балзер. <i>Священные места в эпосе Саха (олонхо) и в других шаманских традициях</i> ..	20
Метин Арыкан. <i>Формирование и функциональная роль эпоса</i>	21
Мехмет Саг. <i>Интеллектуально-эстетический взгляд на культуру тюрков Центральной Азии</i>	22
Сариев С. М. <i>Развитие эпических традиций и становление культурных контактов народа (на основе героических эпосов тюркоязычных народов)</i>	22
Соегов Мурадгелди. <i>К вопросу об историзме эпического фольклора (по маршрутам древнего Шелкового пути)</i>	23
Надршина Ф. А. <i>Башкирский народный эпос “Урал Батыр” в контексте мировой этики</i>	24
Сулейманов А. М. <i>Сходства кыргызского дастана “Манас” по принципу художественной универсалии с башкирским посом</i>	25
Дугаров Б. С. <i>Мотив пиришества и культа вина в бурятской Гэсэриаде (на примере интерпретации образа Хормусты)</i>	26
Манджиева Б. Б. <i>К проблеме изучения мотивов калмыцких богатырских сказок и героического эпоса “Джангар”</i>	26

Дамбаева А. Н. <i>Вопросы общности и различий в героических эпосах коренных народов Сибири</i>	27
Гайфутдинова Р. М. <i>Некоторые сравнительно-типологические черты батыра в эпосе татарского народа</i>	28

II. Эпосы народов мира: сохранение, изучение и распространение

Данилова В. С., Кожевников Н. Н. <i>Культурологическая репрезентация якутского эпоса “Олонхо”</i>	29
Рубен Дарио Флорес Арсила. <i>“Слово” в традиционных преданиях индейцев колумбийской Амазонии</i>	30
Сьциньбату. <i>Исходные и сопутствующие идеи в исследованиях эпоса</i>	31
Даньбуэрцзяфу. <i>Utaiin Shutleg (культ вагины) в ойратских героических народных сказках и героическом эпосе</i>	31
Рейла Давути. <i>Документирование и создание основной базы данных уйгурского эпоса (дастан) в Синьцзянском Уйгурском автономном округе КНР</i>	32
Аширов А. А. <i>Мотивы мира в узбекских народных сказках</i>	33
Курбанова Дж. А. <i>Эпос «Героглы» в репертуаре туркменских эпических сказителей</i>	33
Кшиштоф Цихонь. <i>Иконические качества эпоса в культуре Запада на примере анализа мотива дороги</i>	34
Робин Харрис. <i>Олонхо в Архиве Мировой Музыки Гарвардского Университета (США)</i>	34
Надъярных М. Ф. <i>На границах жизни и вымыслов: “эпос” в литературной философии испаноамериканского модернизма</i>	35
Барциц Н. С. <i>История изучения историко-героического эпоса абхазцев</i>	35
Кунгаа М. Б. <i>Тувинское героическое сказание “Бора-Шокар аъттыг Боралдай”</i>	36
Юлдыбаева Г. В. <i>История собирания, издания и исследования башкирского эпоса “Заятуляк и Хыухулу”</i>	37
Хаджимба С. О. <i>Описание религиозных верований в абхазском нартском эпосе</i>	38
Башарина З. К., Башарин К. Г. <i>Профессор Г. П. Башарин о значении олонхо в патриотическом и духовно-нравственном воспитании народов Якутии</i>	38
Султангареева Р. А., <i>Мифологические традиции в башкирском эпосе “Идукай и Мурадым”</i>	39
Винокуров В. В. <i>Пространственно-временные представления в героическом эпосе-олонхо</i>	40
Винокурова У. А. <i>Экотекстура эпоса</i>	40
Ларионова А. С. <i>Центральная (приленская) стилистика эпического пения якутов</i>	42
Избекова Е. И. <i>Сакральные числа в изображении эпической коновязи (сэргэ)</i>	42
Чехордуна Е. П. <i>Некоторые вопросы изучения олонхо «Толомон Баай тойон, Номогон Баай хотун»</i>	43
Кулаковская Л. Р. <i>Духовные скрепы сказителя и собирателя фольклора: к специфике записи Р.А. Кулаковским олонхо И.М. Давыдова</i>	43
Попова Г. С. <i>Факты из текста олонхо Н.А. Абрамова-Кынат «Ньургун Бөбө»</i>	44
Протодияконова Е. Н., Флегонтова У. М. <i>О сохранении Домов Олонхо как этнокультурных центров Республики Саха (Якутия)</i>	44
Оросина Н. А. <i>Самозапись олонхо К.Г. Оросина “Ньургун Боотур Стремительный” как “многослойная” рукопись</i>	45
Дженан Фергюсон. Сидорова Л. А. <i>Эпос, мифы и легенды: репрезентация в культурном пространстве города Якутска</i>	46
Николаева Т. Н. <i>Кумыс в якутской культуре (на материале олонхо)</i>	47
Чарина О. И. <i>Особенности русского эпического фольклора на северо-востоке Якутии</i>	47
Егорова Л. И. <i>Эпос как сакральный нарратив Тенгризма (на примере олонхо)</i>	48
Мухоплева С. Д. <i>Понятия «олонхо» и «олонхосут» в постфольклорном культурном пространстве</i>	48
Обоюкова В. В. <i>Первая печатная публикация об эпосе якутов (Н.С. Горохов и его запись олонхо “Урун Уолан”)</i>	49
Егорова Т. П. <i>Личность как триединство в эпосе</i>	49
Кириллина М. А. <i>Специфика комического в эпосе Олонхо</i>	50
Караева Л. Б., Караева З. Б. <i>«Белая богиня» в карачаево-балкарском фольклоре</i>	50
Яданова К. В. <i>Героическое сказание «Козын-Эркеш» Н.У. Улагашева</i>	51
Суюнова Н. Х. <i>Современная ногайская гуманитарная наука и проблемы исследования национального эпоса</i>	52
Мухаметзянова Л. Х. <i>Некоторые вопросы изучения татарской версии “Кур углы”</i>	53

III. Эпосы народов мира: язык, литература, перевод

Алексеев И. Е. <i>О t-формулах повествования Олонхо</i>	54
Готовцева Л. М. <i>Лексика традиционной одежды в якутском языке (на материале олонхо)</i>	55
Самсонова Е. М. <i>Конструкции с семантикой дистрибутивной множественности в якутском олонхо</i>	55
Винокурова Н. И. <i>Качественные конструкции в олонхо «Элэс Боотур»</i>	56
Сивцева Н. А. <i>К проблеме лингвистического исследования эпического текста: сложное синтаксическое целое в якутском олонхо</i>	57
Анисимов Р. Н. <i>Устойчивые словесные комплексы в языке олонхо: сравнительно-сопоставительный аспект</i>	57
Лукина А. В. <i>Морская топонимия в олонхо в свете теории А.Н. Веселовского об эпитетах и повторях в эпосе</i>	58
Борисов Ю. П. <i>Ритмико-синтаксический параллелизм в олонхо и в тюрко-монгольских эпосах: сравнительный аспект</i>	59

Габышева Л. Л. Героический эпос тюрко-монгольских народов: общие образы и мотивы.....	59
Имихелова С. С. Сюжеты и образы эпоса «Гэсэр» в художественном дискурсе национально-культурной идентификации бурятского народа.....	60
Сивцева-Максимова П. В. Мифопоэтика и эпическая жанровая основа поэм начала 20 века: на материалах работ И.В. Пухова.....	61
Мыреева А. Н. Традиционное олонхо и эпические жанры в современной якутской прозе.....	61
Васильева Д. Е. Влияние приемов олонхо на развитие якутской прозы (на примерах романа Николая Петрова “Отзвуки тех времен” и рассказа Ивана Федосеева “Халла элэмэһэ”).....	62
Романова Л. Н. Эпос-олонхо в становлении и развитии поэтической системы якутской литературы.....	62
Данилова А. Н. Зооморфные мифологические образы в олонхо о женищинах-богатырях.....	63
Бурцева Ж. В. Жанровое своеобразие романа олонхо А. Борисовой “Земля удаганок”.....	64
Павлова Н. В. Конь как чудесный помощник в якутской волшебной сказке и олонхо.....	64
Павлова О. К. Олонхо северных якутов: мифологические образы.....	65
Ефимова Л. С. Афанасьев Ньургун Вячеславович. Дух огня по материалам олонхо: эпитеты.....	65
Ким Кын Шик. Эстетические проблемы перевода героической эпоса олонхо на корейский язык.....	66
Первин Эргун. Проблемы перевода отрывков алтайских и якутских эпосов на турецкий язык.....	67
Попова Н. М., Тадагава Лео. О переводе части олонхо Д. А. Томской “Сарын Ньургустай” на японский язык.....	68
Башарина З. К., Башарин К. Г., Оценка профессором Г.П. Башариным перевода В. Державиным олонхо “Ньургун Боотур Стремительный” (по архивным материалам).....	69
Находкина А. А. Комментарии к английскому переводу эпоса олонхо «Дьулуруйар Ньургун Боотур» П.А. Ойунского.....	70
Дьячковская В. Г. К проблеме перевода картинных слов с якутского языка на английский (на материале перевода текста олонхо «Дьулуруйар Ньургун Боотур» П. А. Ойунского).....	70
Кюн А. М. Об особенностях перевода сложноподчиненных предложений с показателем дательного падежа на русский язык (на материале олонхо “Строптивый Кулун Куллустуур”).....	71
Сидоров О. Г. К вопросу о дожурналистских информационных формах у якутов.....	71
Васильев С. Е., Илларионов В. В., Гололобов А. Ю., Федоров С. И. Многомерный образ культурного пространства олонхо: информационная система, портал, веб ТВ, панорамное видео, дополненная реальность.....	72
Васильев С. Е., Прохорова А. Г., Гололобов А. Ю. Цифровой архив института Олонхо: перспективы развития.....	73
Джессика Снук, Эмма Ла Монтане, Тейлор Ходжскисс, Мария Ринг, Мария Никоненко Иностранные студенты на Земле Олонхо: педагогические методы и полевые опыты для подготовки будущих этномузыковедов.....	74
Николаева Н. Н. Традиционные формульные выражения в героическом эпосе бурят и якутов.....	75
Санжеева Л. Ц. Бурятский эпос в аспекте переводческого анализа.....	75

CONTENTS

Plenary Session

YEGHIAZARYAN A. K. <i>To the Problem of the National Features of Epics</i>	76
CHAO Gejin <i>An Overview of Epic Studies in China</i>	77
TURGANBAEV A. A. <i>On comparative study of mythology of Olonkho and the Kazakh archaic epics</i>	77
IVANOV V. N. <i>Yakut heroic epic Olonkho in the context of a comparative study</i>	77
REICHL, Karl <i>Translating Turkic Oral Epics into English and German: Problems and Insights (Turkic, oral epic, translation, style)</i>	78
OH Eunkyung <i>A comparative study of heroic epic poems in EurasianTurkic countries – Focusing on relationship between Olonkho and Turkic Dostans</i>	79
ERGUN, Metin <i>Three examples of the description of vital feats for mankind in Turkic epics "Er Sogotokh", "Oğuz Kağan", "Ary-Khan"</i>	79
DJAPUA Z. D. <i>Archaic epic of Caucasians "Narts": the uniqueness of Abkhaz version</i>	79
ISA Akber oglu Habibbayli <i>Tepegöz's (Cyclops) motive in the "Kitabi-Dede Korkut" dastan and in world epic tradition</i>	80

Workshop 1. The World Epics: Current State and Prospects for Comparative Study

KHALILOV A. S. <i>Structural and typological features of the Oghuz epics and Yakut Olonkho</i>	81
SIQINMENGHE Zemling <i>Sengchin's Biography and Its' Relation with Other Manuscripts of Mongolian Epic Geser</i>	82
RENQINDAOERJI <i>Mongolian Heroic Epics and Yakut Olonkho Epic</i>	82
PEERS Eleanor, TARASOVA Z. E. <i>Music And Modernity In Northern Siberian Shamanism: How Pop Stars Get Along With The Heroes Of Olonkho</i>	82
KULIEVA R. H. <i>Typology of an image of the woman in the heroic epics Kitabi Dede Korkut and Olonkho</i>	83
BASANGOVA (BORDZHANOVA) T. G. <i>Pukhov I.V. and Kalmyk Folklore Studies</i>	83
DAMPILOVA L. S. <i>Poetic constants in the Turkic-Mongolian epics</i>	84
KHUSAINOVA G. R. <i>Certain parallels in the Bashkir epic "Ural-Batyr" and the Yakut Olonkho epic "Er Sogotokh the Mighty"</i>	84
ILLARIONOV V. V. <i>Oral tradition of Turkic-Mongolian peoples: a comparative typological aspect</i>	85
YEFIMOVA L. S. <i>Olonkho in the system of epics of the Turkic-Mongolian peoples of Siberia: the typology</i>	86
YEFREMOV N. N. <i>Epic formulas in Olonkho (in comparison with Altaic epic Maadai-Kara)</i>	86
FILIPPOVA N. I. <i>Epics of the northern peoples of Yakutia in comparison with the Yakut olonkho</i>	87
GOGOLEVA M. T. <i>The sacral world of Yakut storyteller: a comparative aspect</i>	88
KORYAKINA A. F. <i>The philosophical content of confrontation of good and evil in the Yakut olonkho and Buryat Uliger</i>	88
KUZMINA A. A. <i>Ethnic identification in YakutOlonkho, Kyrgyz epic Manas and Altaic heroic saga Maadai-Kara</i>	89
GERASIMOVA L. N. <i>The image of a woman in Uzbek "Altamysh" epic and in olonkho «Eles Bootur»</i>	89
VASILYEV V. V. <i>Heroic Descriptions in Anglo-Saxon Beowulf and Olonkho "Nurgun Botur the Swift" by P.A. Oiunsky</i>	90
KONSTANTINOVA S. F., PAVLOVA M. M. <i>Comparative-contrastive research of Orkhon-Yenisey monuments and the epic of Turkic peoples (Olonkho, Manas, Kai Chercek)</i>	90
BALZER, Marjorie Mandelstam <i>Sacred Sites in the Sakha Epics (Olonkho) and in Other Shamanic Traditions</i>	91
ARIKAN, Metin <i>Formation and functional role of the epic</i>	92
SAG, Mehmet <i>Central Asian culture based view to intellectual and aesthetic</i>	93
SARIEV S. M. <i>Development of epic traditions and formation of cultural contacts of the people (based on the heroic eposes of Turkic speaking peoples)</i>	93
SOEGOV Muradgeldi <i>To the issue of historicism of epic folklore (along the routes of the ancient Silk Road)</i>	94
NADRSHINA F. A. <i>"Bashkir Folk Epic Ural-Batyr" in the Context of the World Epics</i>	95
SULEIMANOV A. M. <i>Similarities of Kyrgyz Dastan Manas with Bashkir epic by a principle of artistic universal</i>	95
DUGAROV B. S. <i>The Motif of Feasting and the Cult of Drink in the Buryat "Geseriad" (by the Interpretation of Khormusta's Image)</i>	96
MANDZHIEVA B. B. <i>To the issues of studying the motives of Kalmyk heroic tales and heroic epos Dzhangar</i>	96
DAMBAEVA A. N. <i>The issues of commonness and differences in the heroic eposes of the indigenous peoples of Siberia</i>	97
GAIFUTDINOVA R. M. <i>Some comparative and typological features of a Batyr (Warrior) in the epic of the Tatar people</i>	98

Workshop 2. World Epics: Preservation, Investigation and Distribution

DANILOVA V. S., KOZHEVNIKOV N. N. <i>The Cultural Representation of the Yakut epic "Olonkho"</i>	99
--	----

RUBEN Dario Florez Arcila <i>The "Word" in the traditional narrative of the Colombian Amazon Indians</i>	100
SIQINBATU <i>The Primary Messages and The Associate Messages in Epic Studies</i>	100
DANBUREJIAFU <i>The UmairinShutleg (Worship of Vagina) in Oirat Heroic Folk Tales and Heroic Epics</i>	101
DAWUTI Reyila <i>Documenting and Constructing Comprehensive Database of Uighur Epics (Dastan), in Xinjiang Uyghur Autonomous Region, China</i>	101
ASHIROV A. A. <i>Motives of Peace in the Uzbek folk tales</i>	102
KURBANOVA D. A. <i>"Gorogly" epic by Turkmen epic storytellers</i>	103
KRZYSZTOF Cichoń <i>Iconic structures of Epos in Western Culture. An analysis of the road motive</i>	103
HARRIS Robin <i>Olonkho in the Archive of World Music of Harvard University (USA)</i>	104
NADYARNYKH M. F. <i>At the boundaries of life and invention: the "Epic" in the literary philosophy of Spanish American modernism</i>	104
BARTSITS N. S. <i>The Abkhaz Heroic Epic - The History of Study</i>	105
KUNGAA M. B. <i>Tuvan heroic legend "Bora Shokar attyg Boraldai"</i>	105
YULDYBAEVA G. V. <i>The history of collecting, publication and research of the Bashkir epic "Zayatylyak and Hyuhylu"</i>	106
KHADJIMBA S. O. <i>Description of religious beliefs in the Abkhaz Nart epos</i>	106
SULTANGAREYEVA R. A. <i>Mythological traditions in the Bashkir epic "Idukay and Muradym"</i>	107
VINOKUROV V. V. <i>Spatial and temporal conceptions in the Olonkho Yakut heroic epos</i>	108
VINOKUROVA U. A. <i>Ecotecture of epics</i>	108
LARIONOVA A. S. <i>Central (Prilensky) style of Yakut epic singing</i>	109
IZBEKOVA E. I. <i>Sacred numbers depicting the epic hitching post (serge)</i>	110
EGOROVA L. I. <i>Epic as a sacral narrative of Tengriism (example of olonkho)</i>	110
CHEKHORDUNA E. P. <i>Some issues of "Tolomon Baai toyon, Nomogon Baai Khotun" olonkho study ("Mister Tolomon the Rich, Mistress Nomogoi the Rich")</i>	111
KULAKOVSKAIA L. R. <i>Spiritual bonds of the storyteller and the folklorist: On work specifics of the record of I. M. Davydov olonkho by R. A. Kulakovsky</i>	111
POPOVA G. S. <i>The facts of the olonkho text "Nyurgun the Strong" by N. A. Abramov-Kynat</i>	112
PROTODIAKONOVA E. N., FLEGONTOVA U.M. <i>On keeping the Houses of Olonkho as ethno-cultural centers of the Sakha Republic (Yakutia)</i>	112
OROSINA N. A. <i>The self-recording of Olonkho "Nyurgun Bootur the Swift" by K. G. Orosin as a "multilayer" manuscript</i>	113
FERGUSON Jenanne, SIDOROVA L. A. <i>Epics, Myths and Legends: Representation in the Cultural Space of Yakutsk</i>	114
NIKOLAYEVA T. N. <i>Koumiss in the Yakut culture (based on Olonkho)</i>	114
CHARINA O. I. <i>Peculiarities of Russian epic folklore in North-Eastern Yakutia</i>	115
MUKHOPLEVA S. D. <i>The concept of "Olonkho" and "Olonkhosut" in the post folklore cultural space</i>	115
OBOYUKOVA V. V. <i>The first printed publication on Yakut epics (N.S. Gorokhov and his record of "Yurung Uolan" olonkho)</i>	116
EGOROVA T. P. <i>Personality as Trinity in epic</i>	116
KIRILLINA M. A. <i>Specificity of comic in the epos Olonkho</i>	117
KARAEVA Z. B., KARAEVA L. B. <i>"The White Goddess" in Karachaevo-Balkar folklore</i>	117
YADANOVA K. V. <i>Heroic legend "Kozyn-Erkesh" by N. U. Ulagashev</i>	118
SUYUNOVA N. K. <i>Modern Nogai Humanities and problems of the national epic research</i>	119
MUKHAMETZYANOVA L. K. <i>Some questions on studying of the Tatar version of "Kur Ugli"</i>	120

Workshop 3. World Epics: language, literature, translation

ALEKSEEV I. Y. <i>On t-formulas of Olonkho narration</i>	121
GOTOVTSEVA L. M. <i>Traditional clothing vocabulary in the Yakut language (Based on Olonkho)</i>	121
SAMSONOVA E. M. <i>The structures with the distributive multiplicity semantics in the Yakut olonkho</i>	122
VINOKOUROVA N. I. <i>The qualitative constructions in the olonkho "Eles Bootur"</i>	123
SIVTSEVA N. A. <i>On the problem of linguistic research of the epic text: the complex syntactic unity in the Yakut olonkho</i>	123
ANISIMOV R. N. <i>Stable verbal complexes of olonkho language: contrastive-comparative aspect</i>	124
LUKINA A. V. <i>The marine toponymy in the olonkho in the light of the A.N. Veselovsky theory on epithets and repetitions in the epic</i>	124
BORISOV Y. P. <i>The rhythmic-syntactic parallelism in the olonkho and the Turkic-Mongol epics: a comparative aspect</i>	125
GABYSHEVA L. L. <i>The heroic epic of the Turkic-Mongolian peoples: general images and motifs</i>	126
IMIHELOVA S. S. <i>The images and motives of the epic "Geser" in the artistic discourse of national and cultural identity of the Buryat people</i>	126
SIVTSEVA-MAKSIMOVA P. V. <i>The miphopoetics and epic genre basis of the heroics of the early 20th century: Case study by I.V. Pukhov</i>	127

MYREYEVA A. N. <i>The traditional olonkho and the epic genres in the modern Yakut prose</i>	127
VASILEVA D. Y. <i>The impact of olonkho stylistic devices on the development of Yakut prose (based on the novel by Nikolai Petrov "Echoes of the times" and the story by Ivan Fedoseyev "Khalla elemehe")</i>	128
ROMANOVA L. N. <i>The epic olonkho in the development of the Yakut poetic literature</i>	129
DANILOVA A. N. <i>The zoomorphic mythological images in the olonkho about maiden-warriors</i>	129
BURTSEVA Z. V. <i>The genre peculiarities of the novel olonkho by A. Borisova "The Udagans' Earth"</i>	130
PAVLOVA N. V. <i>The horse as a providential assistant in the Yakut fairy tale and olonkho</i>	130
PAVLOVA O. K. <i>The olonkho of the northern Yakutia: the mythological images</i>	131
YEFIMOVA L. S. <i>The spirit of fire on the olonkho materials: the epithets</i>	131
KIM Keunsik <i>Aesthetic Problems in Translating the Heroic Epic poems "Olonkho" into Korean</i>	132
ERGUN Pervin <i>Challenges Encountered in Translating the Epics of Passage in Yakut and Altay Regions into Their Turkish Versions</i>	133
POPOVA N. M., TADAGAVA Leo <i>On the translation of the olonkho "Saryn Nurgustay" by D.A. Tomskaya into Japanese</i>	134
BASHARINA Z. K., BASHARIN C. G. <i>Professor Basharin's comments on V. Derzhavin's translation of the olonkho "Nyurgun Bootur the Swift" (based on the archival materials)</i>	134
NAKHODKINA A. A. <i>Some comments to the English translation of the epic olonkho "Nurgun Botur the Swift" by P.A. Oyunsky</i>	135
DYACHKOVSKAIA V. G. <i>On the problem of the translation of figurative words from Yakut into English (by the material of the Yakut olonkho "Nurgun Botur the Swift" by Oyunsky P.A.)</i>	136
KYUN A. M. <i>Special aspects of the translation of complex sentences with dative index into Russian (based on the olonkho "The obstinate Kulun Kullustuur")</i>	136
SIDOROV O. G. <i>The issue of Yakut pre-journalism information forms</i>	137
VASILEV S. Y., ILLARIONOV V. V., GOLOLOBOV A. Y., FEDOROV S. I. <i>Multidimensional Image of Olonkho Cultural Space: Information System, Portal, Web TV, Panoramic Video, Augmented Reality</i>	137
VASILEV S. Y., PROKHOROVA A.G., GOLOLOBOV A. Y. <i>Digital Archive of Olonkho Research Institute: Prospects for Development</i>	138
SNOOK, Jessica, Emma LA MONTAGNE, Taylor HODGSKISS, Mary RING, NIKONENKO Maria <i>Foreign Students in the Land of Olonkho: Pedagogical methods and field experiences for training future ethnomusicologists</i>	139
NIKOLAEVA N. N. <i>The traditional formulaic expressions in the heroic epics of Buryats and Yakuts</i>	140
SANZHEEVA L. T. <i>The Buryat epics in terms of translation analysis</i>	140

ЭПОСЫ НАРОДОВ МИРА:
ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ СРАВНИТЕЛЬНОГО ИЗУЧЕНИЯ

Сборник тезисов по материалам
Международной научной конференции
г. Якутск, 18-19 июня 2015 г.

Редакторы:

д.и.н. В.Н. Иванов,
к.п.н. А.Ф. Корякина,
Л.Н. Герасимова,
В.В. Васильев

Компьютерная верстка:

В.В. Васильев