

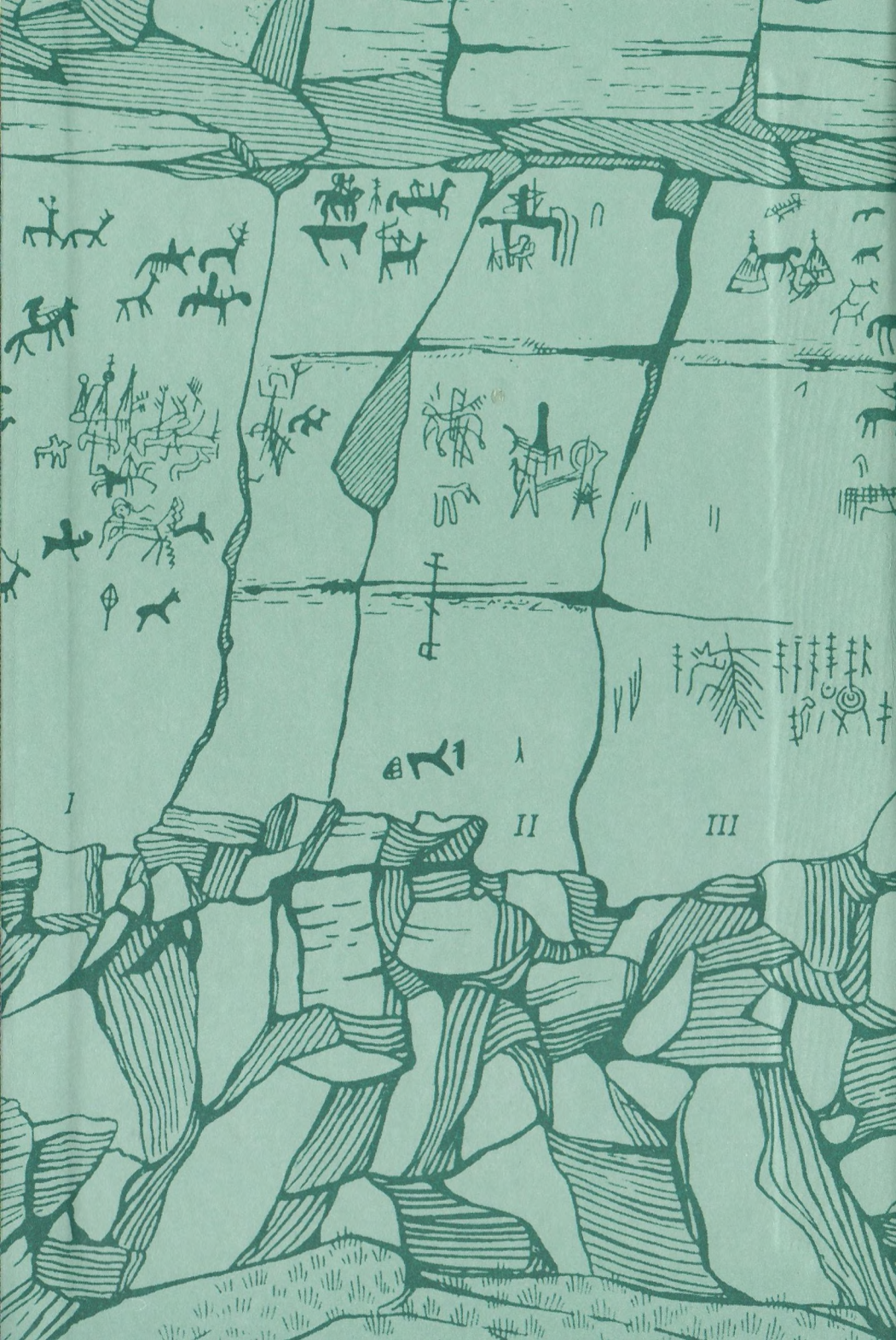


А.Е. ЗАХАРОВА

АРХАИЧЕСКАЯ
И РИТУАЛЬНО-ОБРЯДОВАЯ
СИМВОЛИКА
НАРОДА
САХА



НОВОСИБИРСК
"НАУКА"





IV

V

АКАДЕМИЯ НАУК РЕСПУБЛИКИ САХА (ЯКУТИЯ)
ИНСТИТУТ ГУМАНИТАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

А.Е. ЗАХАРОВА

АРХАИЧЕСКАЯ
РИТУАЛЬНО-ОБРЯДОВАЯ
СИМВОЛИКА
НАРОДА САХА

(по материалам олонхо)

Ответственный редактор
доктор филологических наук *Г.И. Варламова*



НОВОСИБИРСК
«НАУКА»
2004

Рецензенты

доктор филологических наук, профессор *В.В. Илларионов*
доктор филологических наук *А.Н. Мыреева*

Утверждено к печати Ученым советом
Института гуманитарных исследований АН РС (Я)

3-38

Захарова А.Е. Архаическая ритуально-обрядовая символика народа саха (по материалам олонхо). — Новосибирск: Наука, 2004. — 312 с.

ISBN 5—02—032320—9.

В монографии предпринята попытка реконструкции архаической ритуально-обрядовой символики народа саха на материалах якутского героического эпоса — олонхо. Впервые рассматривается семантика символов по таким категориям, как жесты и мимика, сновидения и предзнаменования, магические превращения, магическое очищение, умерщвление и оживление. Привлекается сравнительный материал по другим жанрам якутского и эвенкийского фольклора, а также тюрко-монгольского эпоса.

Книга предназначена для фольклористов, этнографов, лингвистов, историков, всех интересующихся культурой народа саха.

ТП—04—II—№ 41

ББК 82.3(2Рос-Як)

ISBN 5—02—032320—9

© А.Е. Захарова, 2004
© Оформление. «Наука». Сибирская
издательская фирма РАН, 2004

ВВЕДЕНИЕ

Якутский героический эпос олонхо представляет собой вершину устного творчества народа саха. Он отражает различные ступени развития народа — от стадии разложения родового строя до перехода к классовому обществу, включая реликты матриархата, древние обрядовые комплексы, связанные с ними религиозные представления и культовые верования. Олонхо — эпос древнего происхождения. Он создавался в эпоху родового строя и отражает период военной демократии, когда якутская народность складывалась в виде эпического племени *ураангхай-саха* среди других племен человеческого рода на Средней земле. Истоки олонхо относятся к тем временам, когда предки якутов жили в соседстве с другими тюрко-монгольскими племенами в обширных степях Евразии. Сегодня теория южного происхождения олонхо общепризнана в научной литературе.

Проблема генезиса олонхо и его связей с героическим эпосом тюрко-монгольских народов — предмет сегодняшних и будущих исследований. Крупный исследователь якутского эпоса И.В. Пухов придерживался мнения, что сюжетика олонхо охватывает период разложения родового строя, когда этот строй, пройдя высшую ступень своего развития, находился на стадии разложения и перехода к классовому обществу [Пухов, 1962, с. 27]. Установить конкретное время появления олонхо не представляется возможным, хотя содержание многообразных сюжетов и имена персонажей могут помочь определить периоды крупных исторических событий, когда эпос уже существовал как сложившийся жанр. Так, И.В. Пухов и Г.У. Эргис пришли к выводу, что эпос создавался в те времена, когда предки якутов еще хранили в своей памяти враждебные отношения с древними тюрками (VI—VII вв.). Однако это не означает, что время зарождения эпоса может быть приурочено именно к данному периоду [Куруубай хааннаах Кулун Куллустуур, 1985, с. 558]. Современный исследователь якутского эпоса В.М. Никифо-

ров считает, что «именно исследование типологических связей, соответствий тюрко-монгольского фольклора может быть плодотворно в решении поставленных вопросов» [Никифоров, 2002, с. 8]. Некоторыми историками якутские героические сказания в контексте тюрко-монгольского эпоса рассматриваются «как самый начальный этап долгого пути от формирования потестарной власти клановых вождей к образованию кочевой монархии-каганата» [Трепавлов, 2000, с. 55].

Впервые более широкий круг исследователей смог ознакомиться с образцом якутского эпоса на якутском языке с подстрочным немецким переводом в 1851 г. Это был пересказ олонхо «Эр Сого-тох», опубликованный в приложении к работе О.Н. Бётлингга «О языке якутов», вышедшей также в качестве приложения к труду А.Ф. Миддендорфа «Путешествие на север и восток Сибири». Уже до революции было собрано большое количество текстов олонхо, значительная часть которых была опубликована Академией наук и ВСОРГО. Однако собирательская работа осуществлялась исключительно по инициативе ученых, политических ссыльных и местных знатоков устного народного творчества. Благодаря их энтузиазму и самоотверженному труду было издано значительное количество сюжетов олонхо, положено начало его научному изучению. В первом ряду исследователей устного памятника якутов выдающиеся российские ученые, энтузиасты из числа политических ссыльных А.Ф. Миддендорф, О.Н. Бётлингк, И.А. Худяков, В.М. Ионов, Э.К. Пекарский, С.В. Ястремский, Н.А. Виташевский, В.Л. Серошевский, М.П. Овчинников, Е.И. Борисов, а также уроженцы Якутии А.Я. Уваровский, Н.С. Горохов, Н.П. Припузов, Г.А. Готовцев, В.Н. Васильев, М.Н. Андросова-Ионова, В.Л. Приклонский и др. В конце XIX — начале XX в. якутский эпос привлек внимание и таких крупных ученых, как А.Н. Веселовский, В.В. Радлов, Г.Н. Потанин, Д.А. Клеменц, С.Е. Малов. Начиная с 1930-х гг. многое для собирания и изучения олонхо сделали и сами якутские исследователи: П.А. Ойунский, Г.В. Ксенофонтов, А.А. Попов, Г.У. Эргис, Г.М. Васильев, И.В. Пухов, Н.В. Емельянов, В.Т. Петров, П.Н. Ефремов, П.Н. Дмитриев, В.В. Илларионов, В.М. Никифоров, а также известные собиратели А.А. Саввин, С.И. Боло, П.Н. Попов и др.

Якутский героический эпос олонхо часто фигурировал в исследованиях общетеоретического характера и при типологическом изучении тюрко-монгольского эпоса новейшего времени в трудах В.Я. Проппа, В.М. Жирмунского, Е.М. Мелетинского, Б.Н. Путилова, А.И. Уланова, С.С. Суразакова, В.М. Гацака, Н.О. Шаракши-

новой, Х.Г. Короглы, С.Ю. Неклюдова и др. В результате усилиями нескольких поколений фольклористов к настоящему времени письменно зафиксированы около 150 полных текстов олонхо и 80 кратких изложений сюжетов. В разное время из них изданы только 17 полных текстов, 28 кратких изложений и 19 отрывков.

Размеры олонхо варьируются от 2500—3000 до 20 000—30 000 строк. Исследователи полагают, что записи кратких текстов представляют собой сокращенное изложение забытых олонхо. По известным причинам записать наиболее полные тексты так и не удалось. Таким образом, вряд ли можно определить полный объем якутского эпоса, бытовавший в период его наибольшего расцвета в дореволюционное время. Олонхо имеет большое количество вариантов, которые донесли до нас знаменитые сказители-олонхосуты прошлого столетия: Т.В. Захаров (Чээбий) из Амгинского района республики, Н.А. Абрамов (Кынат) из Мегино-Кангаласского, Д.М. Говоров из Усть-Алданского, И.Г. Теплоухов-Тимофеев из Чурапчинского, И.И. Бурнашев (Тонг Суорун) из Мегино-Кангаласского, Н.П. Бурнашев-Олонхосут из Усть-Алданского, Г.М. Тарасов из Горного района, а также безымянные олонхосуты древности. Те и другие справедливо снискали своим талантом подлинную любовь и уважение родного народа. Искусству сказывания олонхо учились с малых лет, и каждая школа олонхосутов имела свои традиции. Однако с исчезновением фольклорной среды и в силу других объективных причин с середины XX в. началось затухание эпической традиции. В наше время эта полузабытая традиция начинает возрождаться в рамках специальных программ по популяризации героического эпоса олонхо среди школьников и всего населения республики. Олонхо получает новую жизнь в книжной, сценической, кинематографической, мультимедийной трансформациях.

Эпическая система символов — малоизученная тема в фольклористике. Имеются исследования Н.Л. Жуковской по символике традиционной культуры монголов и бурят, Д. Сэндэнжавына, С.В. Саламатина, А.М. Сагалаева и других — по фольклору и литературе монголов, тувинцев, урало-алтайцев. Бурятская эпическая система символов и традиций рассмотрена в работах Е.О. Хундаевой с целью выявления специфики символизма в эпосе «Гэсэр». Традиционная символика якутской поэзии впервые была исследована в монографии Н.З. Копырина. В последние годы появились докторские диссертации Е.Н. Романовой и Л.Л. Габышевой, посвященные традиционной символике якутов и затрагивающие в целом некоторые пласты семиотики якутского фольклора и эпоса на стыке

этнологии и фольклористики; кандидатские диссертации Е.Д. Избековой, Е.В. Саввиной, Н.А. Стручковой и других, где рассматриваются отдельные категории традиционного мировоззрения якутов (числа в олонхо, цвета в этнокультуре, семантика движений хороводного танца *осуохай*). Пластика и символика традиционных танцевальных движений, жестов и поз анализируются в трудах А.Г. Лукиной по танцевальной культуре якутов.

Цель данной монографии — выявление в рамках рассматриваемых категорий (жеста и мимики, сновидений и предзнаменований, магических превращений, архаических очистительных обрядов, ритуалов умерщвления и оживления) специфической системы эпических символов, их архаической ритуально-обрядовой и религиозной направленности в контексте традиционного мировосприятия народа саха. Якутский эпос, как наиболее архаический, обладающий богатым мифологическим фоном, представляет собой уникальный коммуникативный феномен с обилием реликтов первобытной магии и шаманской традиции в ритуально-обрядовых комплексах, культовых представлений, мифических персонажей и символических объектов, изобразительных средств. Необходимость представить условную систематику символов в рамках данных категорий якутского героического эпоса определила и другие конкретные задачи: выявление и описание их знаковой природы через расшифровку моделей-мотивов, культурно-мифологических кодов, выражаемых через систему разнообразных мифологем и символических объектов; архаической основы магических, шаманских и иных культовых и религиозных элементов на обширном фоне сравнительного анализа устной мифологической, сказочной и эпической традиций народа саха.

Осуществленная в монографии фольклористическая интерпретация выявленных символов потребовала привлечения широкого круга материалов по этнографии, лингвистике, психологии и другим смежным наукам. Концепция стадияльно-типологического изучения фольклорных жанров, в том числе и эпоса, использованная впервые В.Я. Проппом в его трудах, открыла для российской фольклористики новые исследовательские горизонты. В монографии впервые в якутской фольклористике предпринят системно-комплексный анализ такого сложного и многоуровневого явления, как якутская эпическая система символов. Поставленные задачи продиктовали необходимость использования комплексного и сравнительно-типологического анализа эпических текстов, выбранных из числа наиболее архаических сюжетов олонхо. Сопутствующими методами

изучения для обнаружения специфики знаковой природы системы символов якутского эпоса стали сравнительно-исторические, структурно-генетические методы.

Выявленная в монографии система эпических символов показывает образную эпическую картину мира на уровне мифологических и религиозных представлений архаического человека, реконструируя его быт, истоки ритуально-обрядовых комплексов, в частности обряда инициации и воинского посвящения; структуру этикета эпического социума во время общественных и религиозных церемоний; нормы морали и кодекс чести, в целом идеалы, чаяния и мировоззренческие представления народа. Раскрыта специфика изобразительных средств эпоса при описании жестов и мимики отрицательных и положительных персонажей олонхо; богатырского гнева как наиболее яркого символического выражения боевого настроения богатыря *айыы*; ритуальных и церемониальных жестов в контексте различных обрядов и этикета эпического социума.

Все в эпосе определяется символическими образами и объектами, создаваемыми магической силой художественного слова. Эпический символ — один из видов информационных знаков, порожденных мышлением древнего человека, который можно описать, объяснить и расшифровать. В этом контексте эпический символ является знаковой категорией наряду с сигналом, языковым кодом, и при этом чаще субститутотом первичного содержания. Символы — это часть человеческого мышления, поэтому расшифровка их архаического, первичного смысла расширяет наши представления об эпической картине мира. Считается, что дать точное научное определение символики сложно, поскольку в каждой культуре она имеет свои измерения, являясь выражением и сознания, и подсознания человека. В связи с этим возникают определенные трудности и в систематизации эпических символов в плане семиотики. Поэтому произведенная в монографии условная систематика символических объектов в рамках каждой определенной категории потребовала различного подхода, поскольку каждый символ имеет собственную внутреннюю логику развития и самостоятельную ценность. Это объясняется тем, что символическое мышление по своей сути ненаучно и ему присущи логические противоречия.

В данной монографии впервые сделана попытка систематизировать по материалам олонхо некоторые категории эпической символики якутов с точки зрения современной семиотики, ограниченной, однако, рамками архаической ритуально-обрядовой эпической картины мира древних якутов, установить их системный характер.

Поскольку символические комплексы выступают как модели макро- и микрокосма и как архетипы человеческого мышления, они могут служить эмпирическим материалом для выявления общей концепции мировоззрения и символического мышления народа саха. Комплексное изучение эпического символизма на фоне традиционного мировоззрения, архаических культовых и религиозных представлений, многообразных ритуалов и обрядов обнаружило высокоорганизованный информативно-коммуникативный феномен эпоса и ритуализованность эпического социума. Ему присущи архаические элементы (магические и собственно шаманские), знаковая природа и своеобразная эволюция системы мифологических образов, имеющих своим истоком обряд инициации, при магических превращениях отрицательных и положительных персонажей. В работе представлены систематика и расшифровка символических обозначений сновидений, примет и предзнаменований как конкретных проявлений иррационального мышления народа саха. Из всего многообразия выявленных символических объектов выборочно рассмотрена семантика тотемных, шаманских, мифических птиц, зверей и рыб. Описаны структура и символическое содержание древних очистительных обрядов (водой, воздухом, огнем), а также управление природными явлениями как отражение реликтов магического мышления древних и первобытной магии. Выявлены структура и семантика элементов ритуалов магического умерщвления и оживления на фоне архаических представлений о трансформации души, несомненно имеющих своим истоком и шаманскую традицию.

Якутский эпос отражает образную картину мира, обрядовые комплексы и ритуалы архаического типа. Для него характерно богатство изобразительных средств, определяющих специфику его поэтики. Олонхо, как наиболее крупный и синкретичный жанр якутского фольклора, содержит сложную разнообразную систему символов, воплощающих своеобразие и богатство духовной культуры народа саха. Система символов в олонхо — многовековое наследие, заключающее в себе многоуровневую, многослойную информацию о среде обитания, образе жизни, мировоззрении, психологии, символическом мышлении, стиле поведения древнего человека, сложившемся этикете эпического социума, в целом об этике и эстетике древних кочевников. Эпической системе символов присущи архаические элементы: анимистические, тотемические, магические и собственно шаманские. В этом плане олонхо, как и другие жанры фольклора, такие как обрядовая поэзия, корпус малых жанров (приметы, предзнаменования, загадки, пословицы, поговорки, зак-

линания), содержит уникальную сакрализованную информацию, дошедшую до нас в виде некоего архаического кода, носящего надвременной характер.

Символика в якутском героическом эпосе многофункциональна, она выполняет образно-поэтическую, композиционно-стилистическую, религиозно-мировоззренческую функции и отражает разные этапы народно-поэтического миропонимания. Поэтому символика в народной поэзии являет собой устойчивые, строго дифференцированные по содержанию представления, вызывающие постоянный круг ассоциаций в определенной поэтической системе [Народные знания..., 1991, с. 110]. Представляемая монография, посвященная архаической ритуально-обрядовой символике олонхо, является лишь подступом к углубленному рассмотрению эпической системы символов в будущем, поскольку в ней затрагиваются только некоторые, ранее не исследованные пласты исторической поэтики героического эпоса.

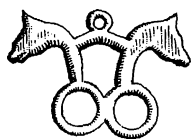
Источниковую базу монографии составили тексты более двух десятков олонхо из большого рукописного фонда, хранящегося в Архиве ЯНЦ СО РАН, а также опубликованные тексты олонхо, вышедшие в разное время. Чтобы облегчить задачи исследования и исключить перевод сложных эпических текстов при текстологическом анализе, в основном привлечены опубликованные двуязычные тексты олонхо (на якутском и русском языках). При отсутствии перевода на русский язык все примеры приводятся в переводе автора монографии. Для текстологического анализа отбирались наиболее архаические сюжеты олонхо, отвечающие конкретным задачам исследования. Среди них опубликованные в разное время «Аланхаба төрөөбүт айаас ала аттаах Ала Булкун бухатыыр», «Бүдүрүйбэт Мүлдү Бөбө», «Дьулуруйар Ньургун Боотур» (К. Оросин, П. Ойунский), «Тойон Ньургун бухатыыр», «Куруубай хааннаах Кулун Куллустуур», «Кыыс Дэбилийэ», «Өлбөт Бэргэн», «Удабаттар Уолумар Айгыр икки», «Элик Боотур Ньыгыл Боотур икки», «Хаан Дьаргыстай», «Обонньордоох эмээхсин», «Эрбэхтэй Мэргэн», «Дьырыбына Дьырылыатта Кыыс бухатыыр», «Эр Соботох» и неизданные тексты: «Көр Буурай бухатыыр», «Тыллаах-өстөөх хара кулун аттаах Сылгы уола Дьырай Бөбө», «Эрис халлаан уола Эр Соботох», «Баһымны Баатыр, Эрбэхтэй баатыр икки», «Күн Мөнүрүүн обонньор икки Күн Тэйгил эмээхсин икки», «Мас Батыа бухатыыр» и др.

Теоретическую и методологическую базу исследования составили труды по символике народной поэзии и мифа («Эстетика и

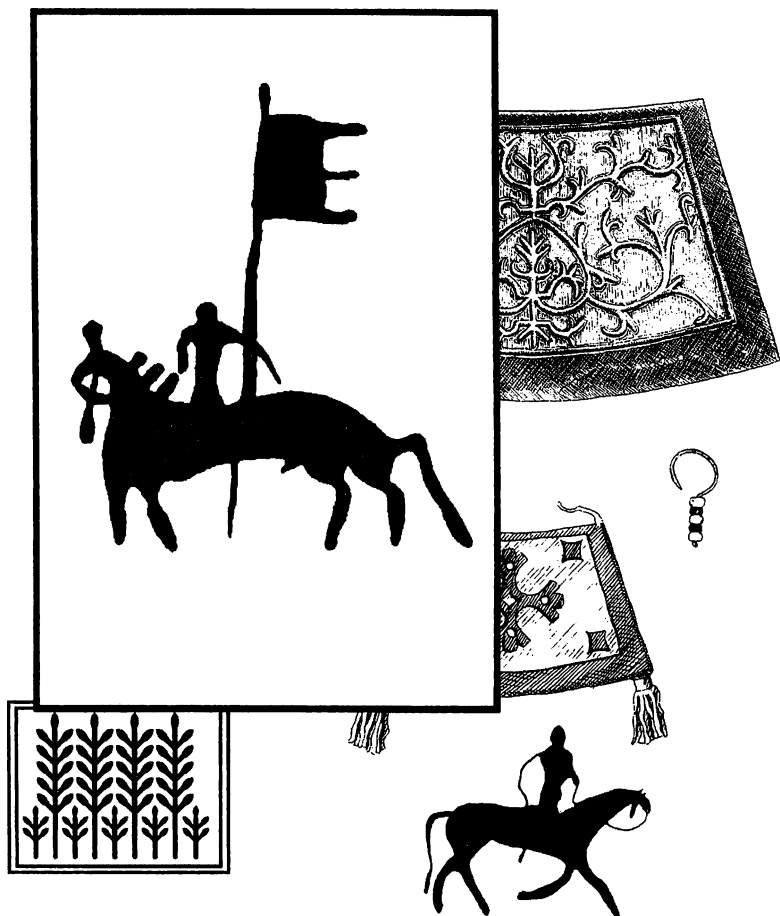
поэтика» А. Потебни, «Миф и символ» А. Веселовского, «Поэтика мифа» Е. Мелетинского, «Проблемы символа и реалистическое искусство» А. Лосева, «Фольклор и действительность» В. Проппа и др.). При конкретном анализе жестовой коммуникации и архаических символов, связанных с жестом и мимикой в олонхо, широко использовались работы как ученых московской семиотической школы (Вяч.Вс. Иванова, В.Н. Топорова, Т.В. Цивьян, Г.Е. Крейдлина, А.Д. Шмелева и др.), так и зарубежных (Э. Дюркгейма, М. Мосса, З. Фрейда, К. дю Преля, К.Г. Юнга и др.). Отдельный массив представляют исследования по мифологии, магии, шаманизму, религиоведению, психологии; среди них работы крупнейших зарубежных антропологов, психологов и религиоведов Дж. Фрэзера, Б. Малиновского, Э. Эванса-Причарда, Г. Прайса, Ч. Тарта, А. Элкина, Дж. Кларка, М. Элиаде, З. Фрейда, К.Г. Юнга, М. Малерба, У. Баджа и др. Особо следует выделить труды отечественных исследователей, посвященные этнографии, традиционным верованиям и шаманизму якутов (И.А. Худякова, В.Ф. Трошанского, В.Л. Серошевского, В.М. Ионова, А.Е. Кулаковского, С.И. Боло, А.А. Саввина, А.А. Попова, А.П. Окладникова, И.С. Гурвича, С.А. Токарева, Н.А. Алексеева, А.И. Гоголева, Е.Н. Романовой и др.). В теоретическом анализе использованы работы российских и якутских эпосоведов (В.М. Жирмунского, Е.М. Мелетинского, В.Я. Проппа, Б.Н. Путилова, С.Ю. Неклюдова, П.А. Ойунского, Г.У. Эргиса, Г.М. Васильева, И.В. Пухова, Н.В. Емельянова, В.Т. Петрова, П.Е. Ефремова, В.В. Илларионова, П.Н. Дмитриева, В.М. Никифорова и др.).

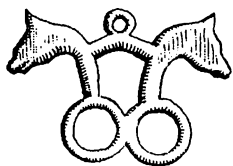
Данная монография впервые выявляет своеобразие символического мышления народа саха и творческого вдохновения самого певца-олонхосута, носителя устной эпической традиции, на уровне глубинной консервации генетической памяти народа. Выводы и материалы монографии представляют интерес для различных видов искусств (прежде всего сценического и танцевального), философии, социологии, истории, культурологии, этнологии, религиоведения, фольклористики, в целом с точки зрения изучения духовного наследия народа саха. Эпические символы — это часть человеческого мышления, поэтому предпринятая попытка расшифровки их архаического, первичного смысла, несомненно, расширяет наши представления об эпической картине мира. Выявление и описание символов родной культуры, содержащихся в эпическом наследии, будет способствовать тому, чтобы молодое поколение не только заинтересовалось богатыми традициями родной культуры, оставленной ему нашими предками, но и с ранних лет приобщалось к ним, становясь подлинным носителем национальной культуры.

ГЛАВА 1



ЖЕСТ И МИМИКА В ПОРТРЕТНОЙ ХАРАКТЕРИСТИКЕ ПЕРСОНАЖЕЙ ОЛОНХО





Глава 1

ЖЕСТ И МИМИКА В ПОРТРЕТНОЙ ХАРАКТЕРИСТИКЕ ПЕРСОНАЖЕЙ ОЛОНХО

В семиотике существует понятие техники тела, где движение, поза, жест, мимика в синкретичном единстве выражают наши физиологические и психические состояния. Тело — это первый и наиболее естественный инструмент человека, с помощью которого он, как биологический вид, прошел длительную адаптацию к окружающей среде, вырабатывая разнообразные техники тела, начиная с самой простейшей — техники ходьбы. Однако даже овладение простой ходьбой представляло собой длительный процесс приспособления человека к вертикальной позе. А, например, естественная ходьба в повседневной жизни резко отличается от армейского марша, характеризующегося четким, строгим ритмом, или дефиле на подиуме топ-моделей на высоких каблуках. Даже естественная ходьба может квалифицироваться по-разному. С медицинской точки зрения ходьба босиком первобытного дикаря была намного более естественна, свободна и полезна, чем цивилизованного человека, носящего различные виды обуви, в результате чего изменяется естественный способ ходьбы. Сапоги, домашние тапочки, высокий тонкий каблук, платформа, валенки и т.д. в разных обществах имеют свою историю приспособления к этим изобретениям человечества. Эти простые примеры показывают, что в разных обществах и культурах техника тела не только специфична, но и исторична [Дюркгейм, 1997, с. 245].

Исследователи различают техники тела, исходя из возрастной классификации, а также по профессиональной подготовке, по результатам специального научения или обучения специфическим видам жестов или мимики, например в театральном (мимы, клоуны) или хореографическом искусстве. Поэтому техники тела, связанные с родами, периодами детства, юности, взрослости, а также техники сна, бодрствования, отдыха и активного движения требуют разных подходов и способов не только обучения, но и интерпретации при анализе. Существуют анатомо-физиологические, психологические, социальные, исторические, культурно-символи-



ческие аспекты этой сложной, малоизученной проблемы [Там же, с. 242—249].

Адаптация как универсальный, всеобъемлющий биологический закон приспособления и выживания человека в окружающей среде способствовала тому, что многие наши движения, навыки, жесты, мимика с течением времени настолько автоматизировались, что информация о развитии многообразных движений тела, как и о функциях внутренних органов, исчезла из нашего сознания.

Как полагают исследователи, среди систем невербальной коммуникации язык жестов, мимики, поз является одним из ведущих во внешней и психологической характеристике людей при их бытовой коммуникации. В древние периоды развития человечества язык тела был более значим, чем язык слов. Культуру средних веков даже принято было считать «культурой жеста», видимо, исходя из высокой степени ритуализации самого феодального общества. В средневековой культуре человек рассматривался как единство души и тела, а жест обладал религиозной и юридической силой. Жесты выполняли важные социальные функции, подтверждая принадлежность человека к определенному коллективу; выявляя соподчиненность и иерархию членов общества внутри социальных групп. В древних обществах все жесты имели свое символическое обозначение и значение, выступая как информационные и коммуникативные знаки. Поэтому жесты стали употребляться в различных религиозных ритуалах и общественных церемониях. Постепенно выделились особые ритуальные и церемониальные жесты [Крейдлин, 1999, с. 171—172]. Первые в архаических культурах использовались при отправлении различных обрядов, организуя и упорядочивая их структурно. Вторые использовались в повседневной жизни в ходе наиболее значимых церемоний, выполняя роль бытовых и символических поведенческих форм. Жестовый язык в эпосе выступает как многообразная система, которая имеет свою историю и язык со своей грамматикой. Жесты здесь можно выделить в виде элементов, а при определении семантики каждого жеста или системы жестов требуется их широкая этнографическая, психологическая, социальная, культурно-символическая и иная интерпретация, при которой могут быть выявлены их наиболее архаические пласты. В эпосе данные жесты приобретают особые культово-религиозные и символические функции исходя из контекста того или иного обряда или церемонии.

В совокупности движения тела отражают многомерное поведение человека, их расшифровка может дать довольно полную информацию о нем: его образе жизни, особенностях характера, воз-



расте, пристрастиях, духовном и физическом развитии и т.д. В первобытных обществах, когда шло активное вырабатывание «привычек», «навыков» человеческого поведения, способствующих свободному владению и правильному пользованию своим телом, были созданы ритуалы и обряды, посредством которых обучали правилам поведения в обществе. Наиболее значительным среди них являлся обряд инициации, присутствующий в той или иной степени в фольклоре почти всех народов мира. Так, например, В.Я. Пропп считал русские волшебные сказки отражением различных аспектов данного обряда [Пропп, 1986, с. 352].

Якутский фольклор также сохранил память о древнем обряде инициации с элементами воинского посвящения. Фольклорные материалы дают представление об обучении детей с раннего возраста навыкам охотника и воина. Как считают специалисты, в древнеякутском обществе существовала специальная категория людей, занимавшихся обучением и воспитанием детей из военного аристократического сословия для подготовки из них профессиональных воинов. В исторических преданиях сохранились описания процесса формирования у ребенка навыков воина с трехлетнего возраста. Сначала в него бросали горящие угли, чтобы развить увертливость и ловкость. После этого переходили к обучению оружием, били пальмой, учили уворачиваться уже не от углей, а от стрел. К 18 годам юноша должен был закончить воинское обучение. При посвящении в воины его подвергали особому испытанию. Когда он находился дома, неожиданно входил искусный воин с оружием в руках и нападал на него в тесной юрте. После этого юношу раздевали и проверяли, не коснулось ли его оружие и есть ли на теле раны. Если последние обнаруживались, то обучение признавалось незаконченным. А выдержавшему испытание бросали сверху через трубу очага кусок мяса, который он должен был поймать на кончик ножа. Затем поперек лица юноши накладывали шов. Эта «поперечная мета» означала, что он прошел воинское обучение и причислен к лучшим воинам. На дочери профессионально обученного воина мог жениться только воин, прошедший такое же обучение, что свидетельствовало о кастовости воинского сословия в древности. Элементы обряда инициации нашли яркое отражение и в северном хосунном эпосе. Жениха, приехавшего свататься, хозяйка угощала кумысом; когда он наклонялся к посуде, отец невесты неожиданно вскакивал и пытался уколоть его пальмой, целясь в печень. Жених должен был вовремя увернуться, не пролив при этом кумыс. Затем старик замахивался, целясь в голову, чтобы раскроить ему череп, а жених вновь должен был показать свою лов-



кость и остаться в живых. Только после этих предварительных испытаний начинались переговоры о женитьбе. При согласии отца жених должен был победить невесту в поединке в беге, поймать и тем самым покорить ее. Нерасторопного жениха старик имел право зарубить тут же, на месте [Ксенофонов, 1977, с. 115]. Таковы были суровые обычаи, которые существовали в якутском обществе вплоть до прихода русских в XVII в. Северные якуты изготавливали детские луки уже для мальчиков 4—6 лет. Детей более старшего возраста обучали стрельбе из лука, искусству владения холодным оружием, джигитовке, умению пользоваться защитным оружием [Никифоров, 1994, с. 66]. В большинстве преданий говорится, что обучение мальчиков длилось, как правило, с 3 до 15 лет, иногда до 18. Таким образом, окончание воинской подготовки совпадало со сроком обряда инициации в архаических обществах, где общеродовой обряд посвящения в охотники предшествовал обряду посвящения в воины, в структуре которого сохранились многие черты первобытного обряда инициации.

В.М. Никифоров считает, что, «судя по преданиям, в древности существовала строгая, отработанная в течение веков жесточайшая система воспитания воинов. Уже среди детей раннего возраста отбирали годных для трудного военного ремесла; “когда ребенок только начинал ходить, чернея пятками”, его показывали знатоку. Видимо, это был человек, умудренный опытом многих войн, умевший по внешнему виду “предсказывать будущее”, в данном случае определять степень физической одаренности ребенка. Если предсказание сулило возможность развить требуемые физические и моральные качества, то взрослые воины приступали к обучению мальчика. “Учили его боотуры увертливости и ловкости, кидая в раздетого мальчика горящими углями, потом, когда он подрастал, пускали в него деревянные стрелы, прикрепляя к кончику их короткие иголки”, а “когда еще подрастал, то стреляли в него настоящими стрелами”» [Никифоров, 1994, с. 61]. По окончании обучения юношу вновь показывали знатоку. Тот должен был разрешить ему ношение панциря, после чего заказывали полное воинское снаряжение (меч-пальму, стрелы, лук, панцирь). Когда снаряжение было готово, шаман совершал обряд посвящения в воины, который был долгим и сложным. Шаман доводил посвящаемого до состояния боевого экстаза, после чего он должен был убить человека. Данный обряд назывался «поднять илбис» (*илбис ингэрии*), т.е. «окрасить кровью оружие». В конце посвящения «режут одну скотину, делают обрядовое угощение», а юноша с этого дня получает звание *боотур*, т.е. воин [Там же, с. 62].



Якутский героический эпос сохранил многие элементы из системы военного обучения, необходимой в то героическое время, о котором в нем повествуется. В них нашли отражение архаические пласты обряда инициации, воинского и шаманского посвящения. Само героическое приключение богатыря *айыы*, составляющее основную канву сюжета олонхо, структурно как бы совпадает с обрядом инициации. Для того чтобы войти во взрослое общество, юноша должен был пройти суровые испытания, подобно тому как герой эпоса, чтобы жениться, должен пройти все испытания богатырства по трем мирам в виде битвы со своим главным соперником и врагом. После победы над врагами он возвращается на родину, справляет свадьбу (*уруу*) и переходит в иной статус. После женитьбы богатырство героя эпоса заканчивается и для него начинается мирная жизнь. На этом событии многие сюжеты олонхо завершаются, а дальнейшая судьба богатыря словно бы становится неинтересной. Таким образом, сюжет олонхо как бы ограничивается рамками обряда инициации, что говорит об общих архаических корнях обряда и эпоса. Естественно, жанр эпоса в дальнейшем его сложении потребовал иной эстетики и поэтики, но структура архаического героического эпоса, к которому принадлежит якутское олонхо, продолжает сохранять свои исторические корни.

Таким образом, в древних обществах посвятельные обряды существовали в каждой из наиболее значимых профессий; «избранные» из высших слоев древнего общества проходили специальную школу обучения, например, охотника, воина, кузнеца, шамана. В древнеякутском обществе, когда в силу объективных жизненных обстоятельств многим племенам приходилось выживать во враждебном, воинственном окружении, была выработана целая система воспитания воинской касты, которая пополнялась за счет молодого поколения. Якутский эпос сохранил архаические элементы посвящения и в другие профессии, востребованные реалиями того героического времени.

Через технику тела, в частности через жест, мимику, действия, позы, можно изучить культуру и историю развития общества. Поведение человека структурно организовано и может быть подвергнуто анализу через различные культурно-мифологические коды, свойственные данной культуре. Оно изначально символично и несет многообразную, в том числе и архаическую, информацию. Якутские эпические тексты содержат богатый материал, иллюстрирующий символическое поведение древнего человека через систему жестовой коммуникации между положительными и отрицательными персонажами. Данный вид коммуникации обладает определенным



набором выразительных средств, включающих движение и мимику персонажей. Мимика представляет собой движение мышц лица, отражающее внутреннее душевное состояние человека, т.е. это искусство выражать чувства и настроения соответствующими движениями мышц [Словарь русского языка, 1982, с. 271].

Наиболее выразительны в мимике лица глаза, посредством которых человек способен передать свои различные физические и психологические состояния, чувства и настроения в зависимости от ситуации. Недаром глаза называют «зеркалом души» за их способность отражать самые тонкие и скрытые оттенки человеческих чувств, эмоций и настроений.

Рассматривая в данной главе мимику лица и разные оттенки выражения глаз у положительных и отрицательных персонажей олонхо, мы акцентируем внимание на выявлении наиболее тонких, потаенных чувств и эмоций, на символическом поведении древнего человека. Мимика лица, отражающая достаточно полный набор культурных кодов, свойственных культуре и истории якутов, может быть воспринята как один из первичных элементов при расшифровке символического поведения эпического архаического человека тюрко-монгольского мира.

1.1. СИМВОЛИКА МИМИКИ И ВЫРАЖЕНИЯ ГЛАЗ

В традиционной внешней портретной характеристике богатыря *айыы* перечисляются все лучшие физические качества, которые соотносятся с его внутренним содержанием в соответствии с эталонами морали и идеалами родового общества. Поэтому характеристика героя как самого сильного, самого статного, самого красивого соответствует моральным качествам самого мужественного, самого храброго и непоколебимого богатыря, высокое предназначение которого — быть защитником племени и продолжателем рода. Мимика и выражение глаз человека чаще отражают скрытые побуждения и мотивы поведения. В портретной характеристике эпического героя они выявляют его внутренние качества, особенно сти характера, например:

*Эриэдэһиннээх үүн тиэрбэһин курдук
Энсиһлээх эрилкэй турулук,
Хатааһыннаах хара чабыл
Хатыы-тутуу харахтаах эбит*

(ДьНьБ, IV т., 197 с.).

Остры, зорки его глаза,
Черные неподвижны зрачки.
А вокруг зрачков сверкают белки,
Как в уздечке серебряных два
кольца,

Так они круглы и светлы

(НБС, с. 89).



В приведенном переводе на русский язык передано лишь общее описание глаз богатыря Нюргун Боотура, а в оригинале текста на якутском языке подчеркнута форма глаз («круглые, как два кольца серебряных уздечки») и, самое важное, через особый блеск зрачков, указывающий на глубину (*энсиилээх*) и остроту (*хатыы-тутуу*) его зрения, зоркость (*хатааһыннаах*), дана внутренняя характеристика героя. Таким образом, в портрете богатыря *айыы* Нюргун Боотура Стремительного особое внимание уделяется не только внешней форме его глаз, но и внутренней его характеристике, что передается через взгляд, выявляющий особенности его зрения, присущие только богатырю.

Другой пример:

*Күүстээххэ көрүгнээх,
Модьуга мөссүүннээх,
Быһыйга быһыылаах
Дьахтар киһи талыы талбата,
Өрүүлээх манньыаты*

*Үрэйэ уурбут курдук
Өйдөөхтүк үрүгүнэн диэличи
Өгүрүк-төгүрүк көрө-көрө,
Аалай намылба суһубун оносто*

Олорор эбит

(КД, 174, 176 с.; 2390, 2400 стб.).

Статью сильная,
Станом мощная,
С виду быстрая,
Из женщин самая лучшая,
[С глазами] подобными серебряным монетам,

Что рядом положены,
Белизной белков сверкая,
Умный быстрый взгляд бросая,
Шелковисто-нежные волосы
расчесывая,

В длинную волнистую косу заплетая,
Сидит, оказывается

(КД, с. 175, 177; стб. 2390, 2400).

В портретной характеристике богатырки Кыыс Дэбилийэ вновь, как и в предыдущем случае, выделена форма глаз (большие круглые глаза, словно серебряные монеты), но уже подчеркнута мимика, связанная со взглядом («умный быстрый взгляд бросая») и относящаяся к внутренней характеристике героини как человека умного и быстро соображающего. Подчеркнутая в обоих отрывках круглая форма глаз (как «два кольца серебряных уздечки» и как «две серебряные монеты») богатырей *айыы* отражает эстетический идеал народа, который именно такой разрез глаз считает красивым, эталонным. Сами глаза героев через постоянные эпитеты («два кольца серебряных уздечки» и «две серебряные монеты») сравниваются с предметами и качествами вещей, имеющими наибольшую ценность у якутов. Нет у богатыря ничего дороже, чем конь (скотоводческий мотив); нет для якута лучше металла, чем серебро, которое он использовал и для украшения коня. Взгляд у обоих богатырей характеризует их внутренние качества (остроту и зор-



кость зрения, быстрый и глубокий ум), которые и помогают победить врагов. Таким образом, символика выражения глаз и взгляда положительных персонажей при их портретной характеристике связана с мотивами скотоводческой культуры.

Диаметрально противоположно описание глаз и взгляда богатыря *абаасы*, противника богатыря *айыы*:

*Сэттэ сирынэн эт бэргэ
Солох курдук соботох хараба,
Туома даа буоллар,
Турулус гына тустэ*

(ДьНьБ, V т., 50 с.).

Его единственный глаз
Цвета неостывшей золы
В бородавчатых веках
Вертелся, мигал

(НБС, с. 158).

Обычно богатыри *абаасы* одноноги, одноруки и одноглазы, как циклопы, и поскольку они не обладают полным, цельным набором органов, а только половиной, то в эпосе всегда изображаются как неполноценные. Потому цвет их единственного глаза всегда мутный, как «неостывшая зола» или как «ржавая медь», т.е. здесь качества сравниваемых вещей тоже аномальны («неостывшая» и «ржавая»).

«*Айыы киһитин көрдө да мунгур тиит саба киһи ойон тура экирээтэ, нэмилгэ хара тарбабынан чарапчыланан көрдө, сэттинньи ый сэттис кизһэтин курдук дьэбиннээх харабынан “бурулус” гына көрөн кэбистэ...*». — «Как только увидел богатыря *айыы*, вскочил на ноги человек ростом в могучую лиственницу, огромными лапищами прикрывая глаза, стал всматриваться, взгляд его мутных, ржавых глаз, подобно вечеру седьмого дня седьмого месяца, замутнел...» (пер. наш. — А. З.).

Богатыри *абаасы*, как уродливые, неполноценные, всегда видят плохо, они близоруки в противоположность зоркости глаз богатырей *айыы*; как правило, у них больные глаза («...*тобус сирынэн эргэлээх харабынан “килэбис” гына көрдө*» — «...глянул больными глазами с бельмом в девяти местах»). Таким образом, характеристика противника строится по принципу бинарной оппозиции «свой — чужой»; «хороший — плохой». В эпосе мир строится также по простейшей модели «свой — чужой». Устроенный таким образом мир уже по самой своей природе несет в себе конфликтные элементы, ибо оказывается поляризованным основной семантической оппозицией «свое — чужое», правый элемент которой реализуется как «нечеловеческое», «зооморфное», «потустороннее», «этнически чужое», «иноземное», «враждебное», «неполноценное».

Звезда Чолбон. Мимика и выражение глаз человека в эпосе отражают различные оттенки настроений, эмоций, физиологиче-



ского и психологического состояния героев. Например, вспышка гнева у богатыря *айыы* часто отражается сначала в его глазах, что можно объяснить приливом крови к голове или энергетическим выбросом («...маны көрөөт, хараба уоттанна, хаана хамсаата» — «...увидев это, глаза загорелись, кровь забурилась»). Иногда во взгляде богатыря энергетически аккумулируются его физическая мощь и сила, которые непроизвольно вызывают страх у противника: «...икки харабын хатааһын чолбонун курдук тырыбыначчы көрөн иһэрин көрдө да этин сааһа аһыллан “чыр” гына түстэ» — «...как только увидел он человека со взглядом, подобным утренней звезде Чолбон в морозное утро, у него от страха все тело обдало холодом». Здесь эпитет «хатааһын чолбонун курдук» («подобный утренней звезде Чолбон в морозное утро»), обычно употребляемый при характеристике взгляда, видимо, говорит об остром и холодном взгляде, ассоциирующемся со звездой Чолбон (Венерой), которая особенно ярко светит в раннее холодное утро. Острота и холодность взгляда могут неприятно поразить человека, как и неожиданная яркость и холодность далекой звезды. В вышеприведенном примере, очевидно, речь идет о магнетической (гипнотической) силе взгляда, которая свидетельствует о сильной воле, физической мощи и магических способностях богатыря.

«Тимир чыллырыт түүлээх далан өксөкү кыыл... байбал үрдүгэр “өнгөс” гына олоро түстэ да... хатааһын чолбонун курдук харабын уота айыы бухатырын икки чараас саннын икки ардынан дьөлө көрөн олордо». — «Могучая птица ёксёкю с железным оперением села на утес над морем... и долго вперяла свой острый взгляд, подобный утренней звезде Чолбон в морозное утро, под обе лопатки богатыря *айыы*» (НБС, с. 23). В данном примере сила магического взгляда небесной удаганки Ытык Хахайдаан (букв.: Священной Львицы) сравнивается с силой света утренней звезды Чолбон в зимнее утро, как и в предыдущем примере.

Данный астральный мотив («хатааһын чолбонун курдук» — «подобный утренней звезде Чолбон») имеет глубоко архаическую семантику. Космогонические взгляды древних якутов отражали в основе своей связь с их южной прародиной; они сохранились в мифах, сказках и в эпосе в виде отдельных устойчивых мотивов, сравнений, в именах некоторых персонажей, в эпизодах, связанных с моментами магической помощи, очищения, лечения и оживления персонажей.

Для раскрытия семантики данного устойчивого астрального мотива в эпосе, связанного со звездой Чолбон, целесообразно вы-



делить материалы, территориально привязанные к Верхоянскому округу, как к полюсу холода, поскольку в представлениях якутов именно определенное положение этой звезды вызывало усиление морозов. В повседневной жизни метеорологические знания и многие практические наблюдения якутов были связаны с адаптацией и выживанием на их новой суровой родине. Древние якуты обладали некоторыми знаниями о планетах и созвездиях, принесенными со своей южной прародины, в частности о планете Венера — утренней и вечерней звезде (*Чолбон сулус*), наблюдения над которой не только применялись в повседневной жизни, но и нашли отражение в фольклоре тюрко-монгольских народов. У этих народов название данной звезды имеет различные варианты, но корень остается общим: Чолбон, Чолмон, Чолпан, Чолбан и т.д. У эвенков и бурят эта звезда называется соответственно Чалбон и Солбон, что свидетельствует об общих космогонических представлениях у этих родственных народов. Тем же именем якуты называли и другие планеты, например Юпитер и другие небесные светила [Пекарский, 1959, стб. 3635]. Некоторые созвездия имели название *сулус* — «звезда» (тюркские варианты: *йылдыс*, *цулдуз*, *йулдус* и др.).

По наблюдениям верхоянских якутов, именно положение Чолбона (Венеры) по отношению к другим небесным телам, в частности к Плеядам (*Ургэл сулус* — «Утичье гнездо»), предопределяло, каким будет наступающий год. Так, по материалам И.А. Худякова, «если весной *Ургэл* пройдет по верху Чолбона, то год будет хороший. Если же ниже Чолбона, то будет несчастный год: падеж скота и голодовка... Если *Ургэл* долго не может пройти понизу, заденется и долго мучится, сойдутся Чолбон с *Ургэлом* и не могут разойтись, то лето бывает дождливое, делается наводнение, а зимой ветры, пурги, зима худая. В такой год вся птица пропадает, все сено выйдет, скот нечем кормить...» [Худяков, 2002, с. 49].

Далее И. Худяков приводит рассказ местной жительницы, якутки: «Давно это было, лет 20 тому назад. Чолбон задел за *Ургэл* и украл одну звезду, так что теперь осталось семь. Это был худой год. Чолбон прошел чуть не посередине Утичьего гнезда, и тут же все заметили, и я видела, что все звезды Утичьего гнезда разошлись в разные стороны... А на другой-то год опять все сошлись, а одной-то так и не стало... На Моме тоже наблюдают *Ургэл алтыста*; если сойдутся в марте, снег не сойдет (*хараарыа суох*); если не сойдутся, то снег скоро растает» [Там же, с. 49—50]. Данный пример свидетельствует не только о чрезвычайной наблюдательности,



но и об удивительной остроте зрения у простых якутов, которые без каких-либо приборов могли следить за движениями светил, что отмечалось многими исследователями. Именно в силу особо суровых климатических условий на новой родине якуты должны были наблюдать за расположением и движением небесных тел, непосредственно влияющих на климат, а значит, и на их жизнь.

Мифы, сказки и эпос ярко отразили обожествление якутами всех главных космических объектов — Солнца, Луны, Плеяд, а также и звезды Чолбон. Широко распространенный шаманский миф о Чачыгыр Таас ойууне, который срубил закрепу Плеяд, чтобы убавить сильные морозы, явно возник уже на новой родине якутов. Подобный миф есть и у эвенков, но имеет некоторые отличия. Он многовариантен и распространен повсеместно в северных и центральных улусах Якутии. В сказках и эпосе небесные объекты: Солнце, Луна, Чолбон, Үргэл — выступают в виде персонифицированных персонажей; в частности, небесные удаганки представлены как их дочери (например, дочь Господина Солнца Кюёгэлджин-удаяганка, дочь Господина Месяца Ылбалджин-удаяганка, дочь Господина Плеяд Пугливая-удаяганка). Эти главные космические объекты присутствуют и в описаниях внешнего вида некоторых эпических богатырей. Например, богатырь *Түөнэ Дохсун* имеет Солнце на груди, утреннюю звезду Чолбон на лбу, звезду Плеяды на макушке, Луну на спине, что символизирует не только храбрость, богатырскую силу, но прежде всего высокое божественное происхождение, отмеченное особыми астральными знаками («*Түөһүгэр күүнээх, сүүһүгэр чолбонноох, кэтэбэр кэбэлээх, төбөтүн оройугар үргэллээх, көхсүгэр киргиллээх, дьылбэбэр дьизэрэн кыыллаах, атабар дэгиэ кыыллаах, эрбэбэр ударбаччы кыыллаах Түөнэ Дохсун бухатыыр*»).

В мифологии вилюйских якутов Господин Чолбон (*Чолбон Тойон*) владеет девятью магическими секретами. По его воле в неудачные годы появляются на небе звезды странного вида [Попов, 1949, с. 17]. У намских якутов, по материалам В. Серошевского, Чолбон употребляется как нарицательное имя, но соотносится главным образом с планетой Венера. О ней говорят, что она «дочь дьявола и некогда была с хвостом»; приближение ее грозит гибелью земле, вызывая бури, метели и морозы среди лета (Намский улус, 1877 г.). «Чолбон бывает много» (Алдан, Баягантайский улус, 1885 г.). «Чолбон, дочь дьявола, девка замечательной красоты, свет ее, ты видишь, мерцает вон там! — говорили мне алданские якуты, указывая на Венеру. — Это блеск ее глаз; она невеста и любовница Чер-



това сына, Юргель (Плеяды); когда эти две звезды стремятся друг к другу — не быть добру; их любовные содрогания, их порывистое дыхание производят сильное замешательство: бури, метели, ветры; когда они сольются, снег на сажень выпадет среди лета и на земле погибнет все живое: люди, скот, деревья» [Серошевский, 1993, с. 644]. Отмечаемые у якутов из разных улусов (Верхоянского, Вилюйского, Намского, Алданского), расположенных далеко друг от друга, одинаковые наблюдения над схождением Венеры (Чолбон) с Плеядами свидетельствует о том, что они повсеместно владели достаточными метеорологическими знаниями и наблюдениями, связанными с движениями небесных тел и иногда передававшимися, как в вышеприведенном примере, в живой фольклорной форме.

Наиболее архаические формы почитания звезды Чолбон сохранились в фольклоре и обрядах эвенков. У шаманов эвенков-орочонов Амурской области существовали специальные камлания на звезду Чалбон, где находились души-хэян всех домашних оленей и диких парнокопытных животных, а также души-оми людей и неродившихся детей [Мазин, 1984, с. 91]. Ручки шаманских колотушек, использовавшихся для камланий на звезду Чалбон, заканчивались изображением головы птицы, поскольку функцией последней был «транспорт» в Верхний мир.

В некоторых шаманских обрядах, связанных с идеей избранничества у эвенков-орочонов, звезда Чалбон является родовой территорией двух душ шамана — оми и хэян, а также наиболее дальней точкой шаманского путешествия в Верхнем мире [Там же, с. 85]. Эвенки также считали, что при болезни ребенка его душа-оми покидает тело и возвращается в родовое душехранилище омирук на звезду Чалбон, чтобы потом воплотиться во вновь родившемся ребенке. В обряде «поимки» похищенной души-оми больного ребенка участники имитировали плач ребенка и шаман ритуальными жестами помещал принесенную оми в утробу матери [Там же, с. 90].

В другом общеродовом обряде — сэвэкэн — конечной точкой шаманского путешествия в Верхнем мире также была звезда Чалбон — местонахождение хозяйки вселенной Энекан буга, в распоряжении которой были священная сила мусун и души домашних оленей и диких животных. Энекан буга из своего мешочка чемпули доставала души животных в виде шерстинок и ритуальными жестами сыпала их в бубен шаману, который ритуальным же дуновением вселял в них священную силу мусун. Священная сила мусун



оживляла природу и способствовала размножению домашних и диких животных [Там же, с. 92—93].

В этих обрядах эвенков-орочонов Амурской области сохранились, на наш взгляд, наиболее древние их представления, связанные со звездой Чалбон, где находятся не только хозяйка вселенной *Энекан буга*, но и родовой омирук как местонахождение душ неродившихся детей. Устанавливаемые священные *сэргэ* с двумя оленями белой масти, приносимыми в жертву хозяйке вселенной *Энекан буга*, находящейся на звезде Чалбон, жертвенный столик с чашечками с кровью, с двумя стаями птиц в количестве 27 во время обряда *сэвэкэн* напоминают подобные атрибуты и элементы у якутов во время скотоводческого обряда *Ыттык дабаты* («Священное поднятие») с жертвоприношением верхним божествам с целью размножения рогатого скота и коней. Общая идея размножения скота и диких животных в этих обрядах эвенков и якутов указывает на их общий источник. И именно эвенки-орочоны, ранее обитавшие в Амурской области, сохранили в целостности эти представления, ассоциирующиеся со звездой Чалбон (Чолбон).

Таким образом, связанные со звездой Чолбон астральные мотивы в олонхо, часто используемые при описании выражения глаз и взгляда персонажей *айыы*, отражают архаические астрологические представления древних предков якутов, принесенные с их южной прародины.

Луна. В повседневной жизни у северных якутов сохранились также реликты ритуальных жестов, связанные с мелкой обрядностью, посвященной небесным светилам, что нашло отражение в этнографических материалах И. Худякова и В. Серошевского. Молясь солнцу, якуты утром кланялись на восток, вечером — на запад. При этом, кланяясь, держали обе руки сложенными на груди. Это один из наиболее архаических жестов поклонения, сохранившийся в быту северных якутов. Поклонялись они также и луне, но лунный культ являлся, видимо, более древним, в силу чего он был почти забыт. Например, в старину беременная женщина исполняла мелкий обряд поклонения луне в последний месяц беременности, говоря при этом: «Дух луны, помилуй меня!» При этом она совершала старинное ритуальное поклонение. Обряды и молитвы в старину приурочивались к первому новолунию (вечером); иногда мужчины в полнолуние выходили и совершали ритуальное поклонение луне со словами: «Пусть в будущее белокруглое твое полнолуние мы свидимся с тобой так же хорошо!» — *«Эһиилги үрүн төгүрүк туолуутугар бу курдук үчүгэйдик көрсүһүөх буоллун!»* [Ху-



дяков, 2002, с. 48]. В старину у якутов существовал специальный класс людей *киибэс*, которые занимались погребением покойников и в силу ритуальной «нечистоты» не должны были показываться людям до рождения нового месяца. В повседневной жизни у северных якутов сохранились и реликты запретов, связанных с лунной: на луну нельзя долго смотреть, нельзя шить при лунном свете и т.д.

В. Серошевский пишет: «Небесные светила вообще влияют на судьбы людей, на перемену погоды, предвещают будущее. Свадьбы следует играть только с naroждением нового месяца. Я в Колымском улусе встретил целый свадебный поезд, приехавший из-за нескольких сот верст и дожидавшийся в продолжение девяти дней в нескольких верстах расстояния от дома невесты naroждения нового месяца; иначе родители молодой не пускали их к себе (Колымский округ, 1883 г.). Когда человек умирал, некоторые работы тоже нельзя исполнять до naroждения нового месяца, например нельзя ловить рыбу в соседнем озере; кузнец не станет ковать в том доме, где был покойник, и т.д.» [Серошевский, 1993, с. 643]. Существовал запрет шествия похоронного поезда через любой водоем, считалось, что тогда три года не будет хорошего улова, поскольку от ритуальной «нечистоты» погибнет вся рыба в водоеме.

Таким образом, именно северные якуты Верхоянского округа сохранили реликты древних верований и почти забытой мелкой обрядности со старинным поклонением и архаическими ритуальными жестами, связанными с забытыми солнечным и лунным культами, звездой Чолбон и другими небесными телами.

В якутской сказке «Ала Дархан» сохранились сведения о том, что в древности, видимо, проводились специальные ысыахи в честь Солнца и Луны. Семь стерхов, плясавших на небе ритуальный танец в виде «объезда», спустились вниз, и один из них, сев на столб, запел: «Что вы, молодцы, ездите попусту, не хотите ли лететь с нами на небо, завтра там будет ысыах у Кюн Тойона (Господина Солнце), а послезавтра у Ый Тойона (Господина Месяца), а потом у Улуу Тойона (Великого Грозного Господина), не хотите ли побывать там?» Об этом же свидетельствует древняя пословица: «*Ый-кун ыһыаҕа диэн ыста*» («Рассеял-разбросал, словно на ысыахе Солнца и Луны»). Хотя поздняя ее автология говорит о бесполезно растратченном времени, видимо, первоначально речь шла об изобилии во время великого *ысыаха* в честь Солнца и Луны. И сказка, и пословица сохранили следы первоначального синкретического культа Неба, Солнца и Луны.



С течением времени лунный культ, как наиболее архаический, стал забываться и превратился в изгоняемый культ. Во время общеплеменного праздника *ысыах*, ритуальная и религиозная часть которого отправлялась шаманом *айыы*, изгонялся так называемый черный шаман. В шаманстве якутов как реликты сохранились «осенние ысыахи», посвященные Улуу Тойону — главному божеству-покровителю шаманов, подателю души-*сюр* и огня. Ему устраивали празднество *ысыах* осенью, в ночное время, с жертвоприношениями. Полный обряд, совершаемый 9 шаманами и 9 удаганками, видимо, имеет более позднее происхождение, однако он свидетельствует о размахе самого обряда, его былом величии.

В религиозной части ысыаха «Встреча солнца» у якутов мы также находим реликты лунного культа, когда помимо битиситов, сопровождающих шамана *айыы*, хор из девяти пожилых женщин протяжно пел («выл»), обращаясь к небу, с ритуально поднятыми кверху руками. Это напоминало вой волков или собак на луну в ночное время. Такой ритуальный жест с воем повторялся девятикратно. Вслед за этим начинались состязания двух всадников на белом и черном конях; борьба двух юношей, одетых в белое и черное, что символизировало борьбу и смену дня и ночи, зимы и лета, луны и солнца (полевой материал автора). Былое величие божеств, символизировавших Луну, которые были низринуты в Нижний мир в виде злых демонов разных болезней в эпосе и шаманском фольклоре, возрождалось в шаманском камлании в измененных сакральных именах верхних и нижних божеств и духов. Но якуты, эвенки, эвены и юкагиры в своем фольклоре и обрядовой культуре прочно сохранили представления, связанные с культом Неба, Солнца, Луны, звезды Чолбон, а в эпосе якутов представления эти нашли отражение в виде устойчивого астрального мотива при описании силы взгляда богатырей *айыы*.

В олонхо магический взгляд удаганок Верхнего и Нижнего миров отражает силу их шаманских способностей, которые они применяют во время битвы богатырей, помогая им: «*Далан өксөкү кыыл... чочур хайа үрдүгэр... “туллас” кына олоро түстэ, ол гынан баран үс үөстээх ат өргөнүн курдук харабын уота абааһы уолун икки чараас саннын харабынан дьөлө көрдө*». — «Могучая птица ёксёкю... села на громадный каменный утес и вперяла свой острый взгляд, подобный крепкой **трехветвистой волосяной веревке** — **аркану** для поимки коня, под обе лопатки богатыря абаасы» (НБС, с. 24). Здесь гипнотическая сила магического взгляда небесной удаганки Айыы Умсуур сравнивается с крепостью «трехветвистого» волосяного ар-



кана для поимки коня. Символика взгляда небесной удаганки связана с мотивом скотоводческой культуры, поскольку она является охранителем и помощницей богатыря айыы в его борьбе с врагами.

В приведенных примерах из олонхо сила взгляда обеих удаганок и их магические способности почти равны. Обе прилетели в виде мифических орлов, у них идентичные способы магического воздействия. Фраза «долго [птица] вперяла огонь своего взгляда под обе лопатки врага» в обоих примерах из эпоса одинакова, в том и другом случае речь идет о гипнотическом воздействии. По магической силе взгляда удаганки айыы и абаасы не уступают друг другу, что свидетельствует об их равных шаманских способностях. Но то, что их взгляд описывается через излюбленную астральную мифологию, связанную непосредственно с Луной, отражает представления древних о том, что магическую силу человеку всегда дает луна, обладающая сильным магнетическим влиянием на него, особенно в полнолуние. Поэтому в архаических культурах именно луне, ее влиянию приписывается магическая, колдовская сила человека. То, что в фольклоре якутов и других северных народов, а также народов тюрко-монгольского мира сохранился устойчивый астральный мотив, связанный с Луной, свидетельствует об общих южных корнях этих народов, теперь далеко оторванных друг от друга.

В олонхо взгляд часто отражает предсмертное состояние героя: «Абааны кыйһа уган тырах-тырах тэбиэлэнэ сытта, өр буола-буола сэтинньи ый туолар киэһэтин курдук дьэбиннээх харабынан тиэрэ-маары көрө сытта. Өр буола-буола субай хаанынан бур гына тыынан кэбиһэ сытта». — «Девка абаасы лежала без памяти, дрыгая худой длинной ногой. Время от времени вкривь и вкось поглядывала взором, похожим на вечер ноябрьского новолуния, время от времени с хрипом выдыхала алую кровь» (СКК, стб. 3220, 3230). «...Тимир киһи абай оҕото баһа эрэ көстөр буолуобар дизри чороччу тимир остуолбаба кэлгиллэн турар эбит. Тохсунньу ый туолар киэһэтин курдук муус дьэнкир хараба оноччу уолан хаалбыт. Айаба кумаалаан айабын курдук оноччу хатан хаалбыт». — «...Человек весь в железе стоит, связанный с ног до головы на железном столбе, так что видна только одна его голова. Глубоко запал прозрачный ледяной глаз [его], схожий с вечером на исходе девятого месяца; иссох, глубоко запал рот его, зияя, как отверстие дупла» (СКК, стб. 7940, 7950). Здесь присутствуют два довольно часто встречающихся в олонхо устойчивых сравнения взгляда богатырей абаасы с «седьмым ве-



чером седьмого месяца»: «Тохсунньу ый тобус эргэтэ» и «Сэтинньи ый сэттис кизэнтэ» (в переводе — «вечер ноябрьского новолуния» и «вечер на исходе девятого месяца»). Они отражают архаические астральные поверья, непосредственно связанные с лунным культом и новолунием, представления якутов о лунных месяцах. В старину месяц у якутов делился на две половины: первая — новая (ый сагата), до полнолуния; вторая — старая (ый эргэтэ), после полнолуния. Счет дней при этом шел в прямом порядке натуральных чисел только в первой половине месяца (до полнолуния), а во второй, после 15-го числа, — в обратном. Таким образом, например, после 15-го дня месяца следует не 16-й, а 15-й второй (старой) половины месяца, далее 14-й, 13-й и т.д. Следовательно, выражение «ый уон ордуга үс эргэтэ», т.е. 13-й день старой (второй) половины, соответствует 17-му дню данного месяца [Ионов, 1913, с. 22—23].

В вышеприведенных сравнениях отражены представления якутов о времяисчислении по лунному календарю, где почему-то седьмой день ноябрьского новолуния и девятый день январского полнолуния считались особо опасными. Как видно из сюжета олонхо «Строптивый Кулун Куллустуур», богатырям запрещалось открывать двери именно в эти дни. Таким же опасным временем считался период «до девятого дня второй половины девятого месяца» — «тохсунньу ый туолар кизэтиттэн тобус эргэтэ буолуобар диэри», так, в эпосе существует запрет богатырям айыы открывать двери в течение этих девяти дней. Частое употребление рассматриваемых сравнений при описании взгляда богатыря *абаасы* говорит о том, что запрет был связан именно с ним, и свидетельствует тем самым об архаике этого мотива. Таким образом, данные астральные мотивы отражают поверья, содержание которых ныне утрачено, но мотивы эти достаточно устойчивы, наравне с другими астральными мотивами в символике олонхо.

В олонхо часто степень напряженности богатырского поединка передается через взгляды и жесты героев, воспринимаемые как проявления предсмертной агонии: «Онуоха аллараа киһи харабын өнгүргэһинэн көрдө, сымыһабын быһа ытырда, ол гэннэ хайа ортоку муоһуттан тэбиннэ». — «Тогда человек, находящийся внизу, глянул так, что выкатились белки глаз, стиснул зубы, затем уперся ногами о средний выступ скалы». В данном описании напряженность противостояния богатырей при поединке достигла критической точки. Богатырь, находящийся внизу, оказался на грани по-



ражения, но из последних сил противится этому. И мимическое движение, отражающее это крайнее напряжение, передано выражением «выкатил глаза», т.е. зрачок полностью исчез, что соотносится с мимикой умирающего человека.

Очень колоритны в эпосе описания взгляда богатыря айыы, доведенного в своем гневе до состояния аффекта. Приведем несколько примеров, описывающих различные по своей выразительности и динамичности движения мышц лица и глаз, которые отражают разнообразные оттенки внутреннего состояния героев:

«Анаар хараба төбөтүн оройугар уһулу ойон табыста, анаар хараба имин ортотугар быһа ыстанан түстэ»; «анаар хараба имин ортотугар быһа ыстанан түһэн баран аллараа диэки итии болгуо сирэһинин курдугунан таннары көрөн түһэрдэ, анаар харабын уоттаах сулус курдук өрө көрөн таһаарда»; «сирэйиттэн-харабыттан сизэрэ уота сирдьигинии тобунна, харабыттан-хааһыттан хатат уота хардары-таары сахсылынна, угуо хараба уоһун диэки умсары тардан, уоттаах чолбон курдук умайбытынан барда, ханас хараба хааһын диэки ханһаары тардан, хатааһын чолбонун курдук хааннаах уотунан хаһылыччы көрдө...» и т.д. В переводе это выглядит примерно так: «Вспыхнула в нем горячая кровь, / Жаром гнева его обдала; / Железные мышцы его напряглись, / Звездой полярной / В морозную ночь / Левый глаз его засверкал / И, налившись кровью, / Скосился вниз; / Правый глаз, / Словно огненная звезда, / Стоящая в зените небес, / К правому скосился виску; / ...Синим, серным огнем / Вспыхивало лицо у него, / Искрящийся трескучий огонь / Метали его глаза» (НБС, с. 106).

Здесь мимика, движение мышц лица как бы отражает соответствующую работу мозга, скрытую от наших глаз. Такие движения могут быть произведены и специально, как для достижения сходства с кем-либо (при подражании), так и для придания большей выразительности высказываемой мысли. Но это относится к случаям осознанной жестикуляции, сопровождаемой соответствующей мимикой. В примере же из эпоса мы видим непроизвольные жестикуляцию и мимику, вызванные особым состоянием персонажа, находящегося в гневе.

Гиперболизация и детализация, лежащие в основе стилистики олонхо, почти всегда дают эффект изображения предмета как бы «крупным планом», в многократном увеличении. Каждый предмет, каждая деталь становятся при этом объемными, получают зримый образ, какими бы фантастическими и нереальными они нам



ни казались. Такое «укрупнение» особенно типично для портретной характеристики героев.

В вышеприведенных примерах внутреннее состояние героя передано только через описание его мимики, движения взгляда и выражения глаз. В повседневной жизни это состояние человека, когда гнев полностью овладевает им, мы выразили бы простыми фразами типа «он в гневе; его лицо исказила гримаса; лицо настолько перекошено, что глаза вылезли из орбит». Но в эпической поэтике это описание выглядит совершенно иначе.

На первый план здесь выступает изображение физического состояния героя. Чудовищная гримаса искажает черты его лица настолько, что оно перекашивается. Движение глазных мышц деформирует положение обоих глаз до такой степени, что в результате правый глаз поднимается вверх до виска, а левый так опускается вниз, что выпадает из орбиты и держится как бы на середине щеки. За этим следует второй план описания энергетического состояния героя как результата сильного аффекта, т.е. приступа неконтролируемой ярости из-за сильного нервного возбуждения. Здесь символика гнева с физического уровня переходит на ментальный. Сила взгляда, идущая изнутри и выражающая крайне возбужденное состояние, настолько велика, что искры летят из глаз, а все лицо «похлает огнем». Мимика настолько динамична, что это приводит не только к асимметричности в положении глаз, но и к мощному энергетическому выбросу. Таким образом, скрытое от наших глаз внутреннее физиологическое состояние, сопровождающееся энергетическими выбросами, в эпосе выводится наружу и подается «крупным планом». Мимика здесь в высшей степени динамична. Тем самым достигаются не только объемность, зримость, но и определенная «психологизация» портрета эпического героя. А энергетическая сила взгляда передается посредством излюбленных астральных эпитетов (*«уоттаах сулус курдук»*, *«хатааһын чолбонун курдук»* — «подобно огненной звезде», «подобно утренней звезде Чолбон»).

Таким образом, мимика и выражение глаз передают динамику внутреннего состояния героев при их портретной характеристике, хотя на первый взгляд она кажется статичной и лишенной психологизации. Мимика отражает самые разнообразные чувства и состояния, а также особенности характера персонажей в бинарной оппозиции «свой — чужой». Она обнаруживает скрытые физиологические и психологические состояния героев, выявляет их моральные качества, способствует раскрытию внутреннего мира, тем са-



мым образы их приобретают динамичность. Символика мимики, выражения глаз и взгляда связана с элементами животного кода, характерного для скотоводческой культуры, а также с архаическими астральными мотивами.

1.2. СЕМАНТИКА ЖЕСТА И МИМИКИ БОГАТЫРСКОГО ГНЕВА

В олонхо описание богатырского гнева относится к традиционным поэтическим формулам. И.В. Пухов считал, что «обычно... внешний облик героев эпоса в период совершения ими своих подвигов не меняется. Время на них не влияет, они не стареют, как бы долго ни ездили и ни боролись со своими врагами. Мы видим их вечно молодыми и сильными, готовыми в любой момент к битвам в защиту своего народа. Это как бы символизирует неиссякаемую силу, вечную юность народного героя, его энергию и волю к жизни» [Пухов, 1962, с. 63]. Основная цель показа богатырского гнева в портретной характеристике героя — превознесение его как необыкновенного богатыря. В этом контексте гнев как выражение внутренней силы и энергетической мощи богатыря ставится в один ряд с другими его физическими и моральными качествами, получая позитивный смысл.

В композиционном плане гнев богатыря *айыы* обычно служит зачином схватки между противниками, способствуя развитию основного конфликта олонхо. В соответствии с нормами морали и обычаями родового общества основным двигателем конфликта служит справедливая месть, которую богатырь клянется совершить. «Мститель предпочитает смерть позору отступления», — пишет П.А. Ойунский [Ойунский, 1962, с. 191]. Месть за похищение женщины (сестры, невесты, жены) является священным долгом богатыря, одобряемым всем племенем. Таких же принципов придерживается и противная сторона. Это обуславливает бескомпромиссность позиций обеих сторон, ведущую к острому конфликту. Богатырский гнев в структуре такого конфликта не только оправдан, но и несет позитивный заряд. Богатырь *айыы* традиционно перед схваткой с врагом объясняет причину мести и принцип борьбы. Этот «принцип борьбы прост и обязателен для всех. Убить врага — хорошо, это подвиг и слава, но убить следует с честью, во время борьбы, в состоянии бодрости. Таким образом, обязательным для всех правилом стало предупреждение своего врага перед нападением: «Берегись! Я поднял свое оружие; не скажешь, что я тебя



убил без предупреждения!» — «Сэрэн! Сэн барда, сэрэптэккэ сизбитэ дийэнгий!» [Там же, с. 148].

В этом контексте богатырский гнев как позитивная характеристика портрета героя в олонхо описывается всесторонне, объемно, зримо. Типичные описания богатырского гнева часто развернуты и представляют собой цепь сравнений или эпитетов. Организуют это описание не только единичные, но и сложные конструкции. По словам И.В. Пухова, «все это, вместе взятое, создает причудливый узор, своего рода словесные арабески. Но узор этот не разбросанный, как попало, а подчиненный своей внутренней логике, строгой системе» [Пухов, 1975, с. 416].

Исходя из теоретических положений, разработанных Б.Н. Путиловым в отношении эпических мотивов как своеобразных моделей, жест и мимика, выражающие богатырский гнев, относятся к мотивам-описаниям, которые могут быть подвергнуты структурно-типологическому анализу [Путилов, 1975, с. 145—155]. Любой мотив имеет типовой, формульный характер. А гнев как психологическое состояние героя в эпосе отражает внутреннюю динамическую ситуацию, которая и создает эту модель. В свою очередь, модель реализуется через систему символов и кодов. Мотив как модель всегда сохраняет первоначальную скрытую информацию, кодируемую на более глубоком уровне, чем прямое текстовое значение. Она и шире, и глубже текста. Цель анализа — выявить эти способы передачи скрытого смысла, который имеет знаковое оформление и может быть дешифрован через ключевые слова. Для иллюстрации возьмем наиболее типичный, развернутый мотив-описание жеста и мимики богатырского гнева из олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» П. Ойунского в переводе на русский язык В. Державина:

*Оройун хаана оонньоон,
Сүүһүн хаана сүүрэлээн,
Сүүлүн сабанаабы атыр,
Обус курдук
Түрдэччи таттаран,
Түгнэри көрөн,
Буугунуу түстэ,
Буксуяа үлүннэ...
Киирэр хаана киирэн
Киил мас курдук
Кэдэччи таттарда,
Кэтэбэ чонойдо,
Саннын байаатыгар диэри
Сабырыяа үүнэн түспүт*

В теле его закипала кровь,
В темя ему ударяла кровь,
Потемнело от гнева в его глазах,
Как порой осенней
Пороз-бык,
Грузные наклонив рога,
Бросается на врага —
Так у юноши-богатыря,
Словно кривого дерева ствол,
Дюжая изогнулась спина,
Напружилась шея его,
Кудрявые волосы,
На спину падающие волной,
Встали дыбом,



Куударалаах аһа
Кулун кутуругун курдук
Өрө эриллэн тахсан
Төбөтүн оройугар
Төттөрү-таары охсулунна,
Сизрэ уотунан
Сирдиргэччи ыһахтанна,
Харабыттан-сирэйиттэн
Хатат уота сардырбаата,
Өнөхтөөх дьүһүннэннэ,
Өлөрсөр санааланна:
Табык охсубут курдук
Тарбахтарын тыаһа
Лачыгыраата,
Иэмэх курдук эриллбит
Ингирдэрин тыаһа
Лыгкынаата...
Көмүс аалыытын курдук
Көбөр гына түстэ,
Алтан аалыытын курдук
Адьырыс гына түстэ,
Тимир аалыытын курдук
Дьэбидис гына түстэ...
Буор хайа курдук
Буксаччы үллэн,
Буолан-хаалан,
Лиһир-лиһир үктэнэн,
Либир-либир тэбинэн...

(ДьНьБ, IV т., 80—81 с.).

Как дым поднялись,
Задвигались на макушке его,
Вспыхивая серным огнем,
С треском разлетаясь, шипя,
Как из-под кресала с кремня,
Сыпались искры из глаз его,
Будто красного пламени языки,
Слетали со скул его...
Страшно он изменился лицом,
Решился на смертный бой.
Так он туго сжал кулаки,
Что затрещали суставы рук,
Как бубен из шкуры коня;
Напряженные сухожилия его
Зазвенели, как десять струн...
Как высокая земляная гора,
Выгнулся, вздулся он.
Землю поступью сотрясая...*

(НБС, с. 37—38).

В этом мотиве-описании жестов и мимики, показывающих богатырский гнев, можно выделить следующие элементы.

1. Каждой части тела свойственна особая техника, т.е. действия, продиктованные внутренним психологическим состоянием героя:

макушка	закипала	кровь
темя	ударяла	кровь
брови	нахмурил	
глаза	закатил	
нос	засопел	
туловище	вздулось	
сосуды	взыграла	кровь
затылок [шея]	напружилась	
волосы	встали дыбом	

* В художественном переводе В. Державина пропущены некоторые важные для нашего анализа абзацы, поэтому мы даем свой перевод, восполняющий эти пропуски.



пучок волос [на макушке]	взад-вперед задвигался
волосы	разлетелись, шипя
лицо, глаза	посыпались [огни]
лицо	побагровело
голова [мысли]	замыслил [убийство]
пальцы [рук]	затрещали
сухожилия	зазвенели
лицо	позеленело
лицо	ощетинилось
лицо	почернело
туловище	вздулось
ступни	ступили [тяжело]
ноги	оттолкнулся

Как видим, в выражении гнева участвует все тело человека, его разнообразные состояния передаются через взгляд. Зримо ощущается нарастание гнева богатыря — от макушки головы до ступней ног. Описание дает детальную, непрерывную цепь динамических действий героя, переданных глаголами, выразительно показывающими различные состояния героя в гневе.

2. Некоторые элементы мимики вызваны усилением степени переживаемого на психологическом и физиологическом уровне (например, состоянием аффекта), что в описании предстает как энергетические проявления. Например:

<i>хаана оонньоото</i>	кровь закипала
<i>хаана сүүрэлээтэ</i>	кровь ударила
<i>аһа өрө эриллэн табыста</i>	волосы встали дыбом
<i>аһа төттөрү-таары охсулунна</i>	пучок волос взад-вперед задвигался
<i>аһа сизэрэ уотунан ыһахтанна</i>	пучок волос вспыхнул серным огнем
<i>сирэйийтэн-харабыттан хатат уота</i>	посыпались искры из глаз его
<i>сардырбаата</i>	
<i>төбөтүгэр өлөрсөр санаа киирдэ</i>	замыслил убийство [мысли]
<i>онтон сылтаан өһөхтөөх дьүһүннэннэ</i>	оттого изменился страшно в лице, оно побагровело

Изобразительные средства (сравнения и эпитеты), используемые в данном мотиве-описании, можно отнести к следующим семиотическим кодам, служащим для выявления их семантики и символики, т.е. первоначальной скрытой информации.

А. Животный код, связанный со скотоводческой культурой:

<i>сүүлүн сабанаабы</i>	словно бык-пороз
<i>атыр обус курдук;</i>	в период загула;
<i>куударалаах аһа</i>	кудрявые волосы,
<i>кулун кутуругун курдук</i>	словно жеребячий хвост,
<i>өрө эриллэн табыста.</i>	дыбом встали.



Б. Растительный код:

*киил мас курдук
кэдэччи таттарда.*

изогнулся, как
кремневое дерево.

В. Энергетический код:

*куударалаах аһа
сиэрэ уотунан
сирдиргэччи ыһахтанна;
харабыттан-сирэйиттэн
хатат уота сардырбаата.*

пучок волос взад-вперед
задвигался, вспыхивая
серным огнем;
из глаз и с лица
посыпались искры, как из кресала кремня.

Г. Звуковой код:

*тарбахтарын тыаһа
табык* охсубут курдук
лачыгыраата;
измэх курдук эриллибит
иниирдэрин тыаһа
лынкынаата.*

затрещали суставы
рук, словно удары;
напряженные сухожилия его
завенели, словно изогнутое
ушное кольцо в серье.

Д. Традиционный предметный код:

*көмүс аалытын курдук
көбөрүс гынна;
алтан аалытын курдук
адырыс гынна;
тимир аалытын
курдук дьэбидис гынна.*

позеленел, словно
ржавое серебро;
ошетинился, словно
ржавая медь;
почернел, словно
ржавое железо.

Чтобы дать более полную систематику семиотических кодов, используемых в мотивах-описаниях жеста и мимики богатырского гнева, приведем далее примеры, отобранные из других сюжетов олонхо, полные тексты которых даются в Приложении.

А. Животный код (приводятся сравнения с указанием описываемых ими частей и функций тела):

1) <i>сүүлүн сабанаабы атыыр обус курдук</i>	словно бык-пороз в период загула	туловище;
2) <i>кулун кутуругун курдук</i>	словно жеребячий хвост	волосы;
3) <i>кулун киинин курдук</i>	словно жеребячий пупок	волосы;
4) <i>турабас сылгы сизлээх-кутуругун субуруччу туппун курдук</i>	подобно хвосту и гриве гнедого коня	струящаяся кровь;

* *Табык* — высушенное чучело жертвенной лошади пегой масти, которое в виде барабана и бубна использовали в военное время и в шаманских обрядах.



5) <i>сыдыаан сизллээх-кутуруктаах сүөһү тыһы кылын сыһыа тардан ылбыт курдук</i>	подобно волоскам у лошади с мягкой гривой и хвостом	струящаяся кровь;
6) <i>эхэ үлүгүн курдук</i>	словно шерсть на подстилке из медвежьей шкуры	волосы на висках;
7) <i>уон сур кырынааһы хардарыта туппук курдук</i>	подобно десяти серым горностаям, сложенным вместе	пальцы рук;
8) <i>курсуулээх оҕус көхсүн тыаһын курдук күүгүнүү турда</i>	подобно бодающемуся быку-порозу, шумно дышащему	дыхание.

Б. Растительный код:

1) <i>киил мас курдук</i>	подобно упругому дереву	туловище;
2) <i>чуор мутук курдук</i>	подобно крепкому суку	туловище;
3) <i>хатыҥ мас курдук</i>	подобно березе	туловище;
4) <i>хатан мас курдук</i>	подобно крепкому дереву	туловище;
5) <i>чоруун мас курдук</i>	подобно крепкому дереву	туловище;
6) <i>уулаах отон курдук</i>	подобно ягоде бруснике	струящаяся кровь.

В. Охотничий код:

1) <i>туу сүрэбин курдук</i>	подобно сердечку верши	волосы;
2) <i>чааркаан чаачарын курдук</i>	подобно лучку черкана	ноги;
3) <i>киил айа курдук</i>	подобно настороженному самострелу	сухожилия.

Г. Звуковой код:

1) <i>боробулуоха тимир курдук</i>	подобно железной проволоке	тонкие сухожилия;
2) <i>хатарыылаах курусунуа курдук</i>	подобно каленой пружине	сухожилия;
3) <i>айа кирсин курдук</i>	подобно тетиве самострела	сухожилия;
4) <i>этигэн хамыс курдук</i>	подобно звучащему хомусу (варгану)	мышцы;
5) <i>тонг туос курдук</i>	словно мерзлая береста	мышцы бедер;
6) <i>кырыыпалыы</i>	подобно <i>кырымпе</i> (якутская скрипка)	мышцы;
7) <i>табык охсубут курдук</i>	словно удары в табык	пальцы рук;
8) <i>измэх курдук эриллибит ингиридэрин тыаһа</i>	завенели, словно изогнутое ушное кольцо в серье	сухожилия.



Д. Энергетический код:

1) <i>уоттаах чолбон курдук</i>	словно огненная звезда	глаза;
2) <i>хатааһын чолбонун курдук</i>	подобно звезде Чолбон в холодное весеннее время	глаза;
3) <i>уоттаах сулус курдук</i>	словно огненная звезда	глаза;
4) <i>уоттаах хатат уотун курдук</i>	подобно искре кремня	глаза;
5) <i>сирэйиттэн сизэрэ уотун курдук сирили тобунна</i>	стали рассыпаться серные огни с лица	пылающее лицо;
6) <i>кулун киинин курдук өрө матарыйан тахсан баран сизэрэ уотун курдук убайан күлүбүччүйэ турда</i>	с волос, словно жеребчий пупок, стал разгораться серный огонь	волосы;
7) <i>төбөтүн оройугар эрдэбэс күөс саба кутаа уот өрө сизн экири турда</i>	на самой макушке заплясал огонь величиной со средний горшок	волосы на макушке;
8) <i>икки чанчыгыттан сахсааһын уотун курдук күөх төлөн уот өрө сизн сырылатан таһаарда</i>	шипя, разгораясь, синие огни вверх поднялись, похожие на разворошенный костер	волосы на висках;
9) <i>сүүһүн хаана сүлүүн уотун курдук сүүрэлээтэ</i>	на лбу кровь заиграла, словно ядовитый огонь	кровь;
10) <i>харабыттан-сирэйиттэн хатат уота сардырбаата</i>	с лица и глаз рассыпались	глаза;
11) <i>ингин хаана уулаах отон курдук тэһитэ барда</i>	кровь побежала по щекам, словно ягода брусника	кровь;
12) <i>көбүлүн аһыттан күөх уоттар күлүбүрээн табыстылар</i>	с висков загорелись синие языки пламени	волосы;
13) <i>икки чанчыгыттан күөх сизэрэ уота тыккыраан убайда</i>	с обоих висков стал загораться синий огонь серы	волосы.

и т.д.

При рассмотрении семантики культурно-мифологических кодов, описывающих богатырский гнев, мы опираемся на материал, выявленный нами при анализе текстов олонхо, которые содержат наиболее яркие и типичные описания-формулы.



А. Животный код

Разгневанный богатырь в эпосе часто уподобляется внешне быку-порозу в период загула или бодающемуся быку в состоянии ярости. Признаки и характеристики такого быка (*түрдэчи таттаран, түгнэри көрөн, буугунуу түстэ, буксайа үлүннэ* и т.д.) переносятся на богатыря, находящегося в таком же состоянии. Дыхание разгневанного богатыря также часто сравнивается с шумным дыханием бодающегося быка («*көхсүн тыаһа күрсүүлээх обус көхсүн тыаһын курдук күүгүнүү турда*»).

<i>Сүүлүн сабанаабы атыыр обус курдук</i>	Подобно быку-порозу в период брачного гона;
<i>Түрдэчи таттаран,</i>	Напружинился,
<i>Түгнэри көрөн,</i>	Выкатил глаза,
<i>Буугунуу түстэ,</i>	Выгнулся,
<i>Буксайа үлүннэ...</i>	Вздулся...
<i>Көхсүн тыаһа</i>	Словно бодающийся бык-пороз,
<i>Күрсүүлээх обус көхсүн тыаһын</i>	Стал шумно дышать...
<i>курдук</i>	
<i>Күүгүнүү турда...</i>	

Все это создает зрительный образ бодающегося быка в глазах тех, кто не раз наблюдал подобное в повседневной жизни, поэтому портрет разгневанного богатыря, переданный через знакомую картину, приобретает особую наглядность и выразительность.

Бык-пороз — лучший представитель крупного рогатого скота, и богатырь сравнивается с ним в разгар гона (*сүүлүн сабанаабы*), т.е. периода плодовитости, как продолжатель рода племени *айыы*. Для скотоводческого народа, жизнь которого зависит от размножения коней и рогатого скота, их лучшие представители и становятся предметом сравнения. Потому кудрявые волосы богатыря похожи на «жеребчий хвост» или «жеребчий пупок», а струящаяся кровь его подобна «хвосту и гриве гнедого коня» или «тонким волоскам, вырванным у породистой лошади с мягкими гривой и хвостом». Струящуюся кровь и конские волосы объединяет общий признак — их длина. Выражение «*тыһы кыл*» (букв.: «волосок-самка» — «тонкий волосок»), присутствующее в последнем сравнении («*сыдыаан сизллээх-кутуруктаах сылгы сүөһү тыһы кылын сыыйа тардан ылбыт курдук*»), помимо эпоса часто употреблялось в обыденной жизни по отношению к предсмертному дыханию человека («*тыыным тыһы кыл саба хаалла*» — «дыхания моего тонкий волосок лишь остался»), или к скорости движения, сравниваемой с



одним последним вздохом («*кыл тыынынан кэллим*» — «пришел одним духом, мигом»), или опять же к предсмертному мигу человека («*кыл тыынын өрүһүйдүм*» — «я его спас, когда он был на волосок от смерти»). В нашем примере оно относится к крови, тонко струящейся из пальцев богатыря. Длинная тонкая струя крови уподобляется тонкому, длинному, мягкому волоску из хвоста хорошо откормленного коня. Такой конский волос в повседневной жизни использовали также для шитья берестяной посуды. Таким образом, он имел весьма существенное практическое значение. Ведь для шитья отбирались тонкие, длинные, мягкие волоски хорошего качества, а они могли быть только у хорошо откормленных коней. Этими волосками в хозяйстве дорожили, потому что их всегда было мало. Поэтому с кровью богатыря сравнивался не всякий волосок, а волосок лучшего качества, называвшийся «*тыһы кыл*» — «волосок-самка» в отличие от обычных волосков. Отсюда становится понятным употребление метафоры «*тыһы кыл*» — «волосок-самка» и по отношению к человеческому дыханию, и к определению одного мига (в первом случае последнее дыхание — это драгоценное дыхание, во втором — миг этот настолько короток, насколько тонок такой драгоценный волосок). В нашем примере в струйке богатырской крови соединились все эти три признака: длина, тонкость, высшее качество, драгоценность, ведь для человека нет ничего ценнее, чем его кровь. Метафора «*тыһы кыл*» и выражает все эти три признака. Заметим, что данное сравнение характерно только для эпоса и народной поэзии, что свидетельствует не только об острой, тонкой наблюдательности народа, но и об уровне его символического мышления.

Горноста́й и медве́дь. Сравнение «*уон сур кырынааһы хардарыта туппут курдук*» — «подобно десяти серым горноста́ям, сложенным вместе голова к голове», описывающее десять пальцев рук богатыря, видимо, возникло по аналогии с цепкими когтями этого небольшого хищного зверька, весьма ценимого якутами-охотниками. Пальцы рук богатыря должны обладать той же цепкостью, что и у горноста́я, чтобы не выпустить врага в предстоящей битве. Другое сравнение: «*эһэ үллүгүн курдук*» — «словно шерсть на подстилке из медвежьей шкуры», относящееся к густым волосам на висках богатыря, — также передает общий качественный признак уподобляемых предметов. Шерсть у медведя короткая, но очень густая, поэтому медвежья шкура всегда служила теплой подстилкой на саях в зимнее время и своего рода матрасом для постели дома,



таким образом, она тоже принадлежала к числу вещей, очень ценных среди якутов-охотников. В данном сравнении с волосами богатыря взята густота как качественный признак.

Таким образом, животный код, используемый при описании богатырского гнева, обнаруживается в сравнении эпического героя с лучшими представителями окружающего его животного мира. Символика животных кодов маркируется элементами скотоводческой культуры (бык-пороз, жеребенок, «*тыһы кыл*» — лучший мягкий тонкий волос) и животного мира (горностай, медведь).

Б. Растительный код

Лиственница, береза. Состояние нарастающего гнева богатыря, выражающееся через напряжение всего туловища и связанные с этим позы и жестикуляцию, в эпосе традиционно передается посредством сравнения с деревьями, обычно лиственницей и березой. Это объясняется тем, что первая по причине крепости древесины является излюбленным материалом, из которого якут строит свои подворье и жилище, которым отапливается и украшает двор, делая священные коновязи — *сэргэ*. Вторая же упругостью и прочностью не уступает лиственнице и даже превосходит ее. Поэтому береза используется якутами для более тонких работ — для изготовления мебели, домашней утвари, посуды, конской упряжи и т.д. Для древнего якута береза — священное дерево, в котором обитает дух-хозяйка земли *Аан Алахчын Хотун*.

Формы деревьев соотносятся с различными позами человека и описываются при помощи «картинных слов». Например, в сравнении «*киил мас курдук кэдэтчи таттаран барда*» — «подобно крепкому дереву назад откинулся» запечатлена поза человека, когда он откидывается назад всем корпусом, не двигая головой; в выражении «*чоруун мас курдук чонотчу таттарда*» — «подобно крепкому дереву гневно выпрямился» описана поза человека, держащегося неестественно прямо. О «картинных словах», используемых в этих примерах, знаток якутского языка, известный собиратель и исследователь фольклора, первый якутский писатель А.Е. Кулаковский в свое время писал так: «...Они-то и заключают в себе всю притягательную силу языка, вследствие своей гибкости, образности и меткости. Каждое такое слово рисует сразу несколько признаков предмета, выражая в то же время и движение объекта разговора» [Кулаковский, 1979, с. 385]. Он считал, что эпитеты и сравнения, передаваемые через «картинные слова», почти недоступны для перевода.



Вот как описываются, например, позы богатыря, который, гневаясь, делает резкие движения, то откидываясь назад, то выпрямляясь, то наклоняясь вперед всем корпусом: *«киил мас курдук “кэдэс” гына түстэ, хатан мас курдук “ханас” гына түстэ, чуор мутук курдук “чонос” гына түстэ»*. Через картинные непереводаемые слова *кэдэс*, *ханас*, *чонос* передаются движения героя, они же означают и соответствующие позы. При сравнении с деревьями подчеркиваются их крепкость, твердость, упругость, соотносимые с физическими и моральными качествами эпического героя.

«Киил мас, чуор мутук, хатан мас, чоруун мас» — это качества (крепкость, прочность, упругость), одинаково относящиеся как к лиственнице, так и к березе. С помощью этих эпитетов можно охарактеризовать и туловище богатыря, причем они говорят не только о физической силе, но и о моральных и духовных качествах героя: здесь *киил* — упругость, прочность; *чуор* — крепкость, зоркость; *хатан* — закаленность; *чоруун* — выносливость, твердость, т.е. именно те качества, которые необходимы богатырю перед схваткой.

Символика дерева в первобытных культурах связана с анимистическими представлениями, поэтому она более архаична. В них связь человека с деревом носила магический характер, вследствие чего все признаки дерева переносились на человека.

Ягода брусника. Данный растительный код выражается через простое сравнение *«уулаах отон курдук»* — «подобно ягоде бруснике», которое используется при описании струящейся по щеке крови из лопнувшего от ярости кровяного сосуда. Сравнение здесь проводится по элементарной аналогии красной крови с соком красной ягоды, цвет которого схож с цветом крови.

Как видим, в немногочисленном наборе элементов растительного кода, используемого в мотиве-описании жестов и мимики богатырского гнева, присутствуют деревья (лиственница, береза), которые символизируют различные позы и движения туловища богатыря, а их качественные признаки (крепкость, прочность, упругость) отражают физические и морально-духовные черты героя. Символика дерева, используемая в олонхо, относится к числу архаических и связана с древней магией и анимистическими представлениями первобытных якутов.

В. Охотничий код

Черкан. Немногочисленные сравнения, связанные с охотничьим кодом, видимо, имеют более позднее происхождение, так как упоминаемые в них орудия охоты появились в быту якутов много-



го позже. Например, черкан с лучком упоминается и у сибирских русских [Пекарский, 1959, т. III, стб. 3581]. Сравнения с орудиями охоты построены по принципу их внешней и качественной аналогии с жестами, позами, состоянием богатыря, испытывающего гнев. Например: *«атаба чааркаан чаачарын курдук маадьаччы тардан барда»* — «ноги его стало сводить [гнуть] **подобно лучку черкана»** (КХКК, с. 299, стб. 640). В оригинале текста говорится, что ноги стало сводить вкривь (*«маадьаччы»*), т.е. о таком внутреннем напряжении, которое заставило героя изменить обычную позу и положение ног. Здесь внешняя аналогия между натянутым лучком черкана и положением ног выражает качественный признак — степень напряжения (как напряжение лучка искривляет его, так и напряжение в гнев ведет к изменению положения ног, которое характеризуется словом *маадьаччы* — вкривь). Таким образом, мы видим здесь и внешнюю, и качественную аналогию, в целом характеризующую напряженное состояние героя.

Верша. Возьмем другой пример: *«Хара көмүс курдук кударылаах аһа туу сүрэбин курдук төбөтүн оройугар өрө күүрэн табыста»*. — «Его черные кудрявые волосы, похожие на черное серебро, встали дыбом, подобно сердечку верши» (НБС, 1975, с. 19; пер. наш. — А. З.). Здесь наблюдается та же внешняя и внутренняя, качественная аналогия между состоянием богатыря в гнев, характеризующимся изменением положения волос («встали дыбом»), и выпрямляющимися ивовыми прутьями верши (как бы тоже встающими «дыбом»), когда через ее сердечко проходит большое количество рыбы. В обыденной жизни волосы встают «дыбом», когда человек находится в состоянии аффекта (гнева, страха, боли и т.д.). У якутов существует примета, согласно которой о приближении смерти долго болевшего человека можно узнать по его волосам, вставшим «дыбом». В эпосе герой находится в состоянии аффекта, что для него достаточно необычно, и это состояние уподобляется тому, как встают «дыбом» обыкновенные ивовые прутья верши. Изобразительный эффект достигается за счет сближения необычного с обыденным, т.е. контрастности изображаемого, что является излюбленным, традиционным изобразительным приемом в олонхо, в свое время отмеченным И. Пуховым [Пухов, 1975, с. 416].

Тетива самострела. Сравнение *«изинин игиирэ киил аһа курдук кэдирги тардыталаан барда»* — «сухожилия спины искривились, словно настороженная упругая тетива» указывает на общий признак, характерный и для сухожилий, и для тетивы самострела, — упругость, натянутость.



Таким образом при описании жестов и мимики, сопровождающих богатырский гнев, используется небольшой набор элементов охотничьего кода. Он служит для показа внутреннего состояния героя (напряженности и аффекта) путем проведения внешней и внутренней, качественной аналогии с простыми предметами обихода (черкан, верша, тетива лука-самострела), что является в эпосе традиционным изобразительным приемом.

Г. Звуковой код

Детализация — одна из особенностей поэтики олонхо, которое само по себе преимущественно является эпосом описательным. Якуты, как исконные скотоводы и охотники, хорошо разбирались в анатомическом строении зверей, животных, рогатого скота и коней, а также и в анатомии человека. Источником этих знаний была разделка туш животных и зверей. Якуты различали все виды артерий и сосудов внутренних органов человека и дали им свои собственные названия, например отличали вену (*күөх тымыр*) от сосудов сердца, груди, печени, легких, крупные артерии (*үөс хорук тымыр*) — от паховой (*орук тымыр*), бедренной (*үөс тымыр*) и сонной (*хорук тымыр*) и т.д. Также различали мышцы и сухожилия, названия которых использовали в поэтических параллелях при описании жестов и мимики богатырского гнева. При этом применяются звукоподражательные слова, что дало нам основание выделить самостоятельный звуковой код, когда мышцы и сухожилия богатыря при движении и жестикуляции как бы издают звуки.

Рассмотрим подробнее группу сравнений, объединенных одним глаголом — звукоподражательным словом *лынкыныыр* — «зазвенел», например:

*сыйыйы сындааһыннара
боробулуоха тимир курдук
лынкынаата;
ингириин тыаһа айа кирсин курдук
лынкынаата;
измэх курдук эриллбит ингирдэрин
тыаһа лынкынаата;
күүстээх ингирдэрэ кырыпалы
лынкыны тустэ.*

тонкие сухожилия [его]
зазвенели, словно железная
провода;
сухожилия [его] zazвенели подобно
тетиве самострела;
напряженные сухожилия [его]
зазвенели, словно изогнутое ушное
кольцо в сереге;
сильные мышцы [его] zazвенели,
словно *кырыымпа* [якутская скрипка].

Здесь звукоподражательное слово *лынкыныыр* в отличие от других, ему подобных, типа *лонкунуур*, *лүнкүнүүр*, передает более



чистый, звонкий, высокий (тонкий) звук. Почему именно это слово употреблено для описания движений мышц и сухожилий богатыря? Чтобы ответить, обратимся к самим предметам сравнения, использованным в отношении мышц и сухожилий, и выясним их общие свойства и признаки:

тимир боробулуоха / железная проволока — длинная, тонкая, звенит;

айа кирсэ / тетива самострела — длинная, тонкая, напряжена, звенит;

эриллбит измэх / изогнутое ушное кольцо — звенит, потому что сделано из металла (серебра);

кырымпа / якутская скрипка — звенит, струны напряжены, тонкие, длинные.

Все эти предметы объединяет одно свойство: они издают звонкий звук, потому что они длинные, тонкие и напряжены, кроме ушка серьги. Теперь обратимся к самим объектам сравнения, каковыми являются части внутренних органов тела богатыря (мышцы и сухожилия):

сыыйы сындааһын / тонкое сухожилие — тонкое, длинное;

иниир / сухожилие — тонкое, длинное;

күүстээх иниир / сильная мышца — длинная, напряжена.

Заметим, что используемые для сравнения предметы не случайны, они тщательно отбирались на основе повседневных наблюдений, жизненного опыта, даже практической пользы и эстетического вкуса якутов. Как бы проходя испытание временем, они откладывались в эпосе в виде традиционных сравнений.

Железная проволока — сравнение более позднего происхождения. Однако якуты в далеком прошлом хорошо владели искусствомковки железа, меди, серебра и золота. Поэтому они знали цену такому металлу, как железо, которое широко вошло в их жизнь. Кузнечное дело у якутов было одной из древних профессий, оно часто упоминается в олонхо. Помимо сравнения с железной проволокой встречается сравнение *«хатарыылаах курусуна»* — «каленая пружина». Каленая железная проволока, обладающая наилучшими свойствами — наиболее упругая, крепкая, тонкая, — использовалась в хозяйстве в различных целях. Такая проволока издавала звонкий звук.

Тетива самострела. В древности у якутов существовал *муос саа* — лук-самострел, тетива которого делалась из кожи лося. Впоследствии для самострелов на зверей стал использоваться конский волос. В основном такой лук делали из березы и для большей упруго-



сти обкладывали с внутренней стороны роговыми пластинками из китового уса. Роговой лук использовался главным образом на охоте. Эпический лук-самострел, принадлежность богатырей айыы, с любовью описывается в олонхо, где мы видим детальное изображение традиционного процесса его изготовления: «Өлүү дырими-нэй балык сийин үөһэ силимнээх, хахай кыылым хаанынан соһоломмут, хамаан-имээн дойду хатына хатыннаах, тумаан-имээн дойду туоһа туостаах, кимээн-имээн дойду киилэ кииллээх, тыһы хахай кыылым тыыллар ээнин иһиирэ иһиэрчэлэммит, улуу тайах кыыл уорбатын чулуута охсор илбис киристэммит көрүлүүр көр муос саа». — «Склеенный из клея, сделанный из аорты и вены быстрой и неуловимой, как воздух, рыбы-смерти, кровью зверя — для чары окрашенный, сделанный из березы страны из грозной дали, имеющей бересту из страны туманной дали, с частями из крени страны настаигающей дали, обмотанный спинным сухожильем зверя — львицы възигающей страсти, с бьющей страстью тетивой из толстой части кожи матерого лося, игривый и веселый, роговой лук-самострел» [Ойунский, 1962, с. 157—158].

Серебряные женские серьги у якутов имели много разновидностей, отличающихся формой и деталями украшения и были самым любимым женским украшением. В материалах известного исследователя Сибири Р. Маака говорится: «Следует упомянуть о серьгах, к которым почти все якутки имеют большое пристрастие. Серьги весьма оригинальны и резко отличаются и формой, и резьбою как от серег бурят, так и от употребляемых у амурских тунгусов, позаимствовавших, как известно, эти украшения у маньчжур и китайцев» [Маак, 1887, т. 2, с. 63]. Деталь украшения — «изогнутое ушко» — использовалась в виде самостоятельной серьги под названием *иэмэх ытарба* или в нее продевалась подвеска. Как деталь оно могло выступать и в других женских украшениях из серебра и золота. Кроме того, оно служило основанием для подвески, которая издавала тонкий серебристый звук, и чем сложнее и витиеватее была форма подвески, тем разнообразнее был тембр звука, издаваемого ею.

По материалам путешественников-исследователей XVIII в. и археологическим данным, наиболее древним аналогом якутских *ытарба* были провололочные серьги, согнутые кольцом. В научной литературе они получили название «серьги в виде знака вопроса» или «бусинные серьги». Эти серьги считаются у якутов наиболее ранними, древнейшие аналоги этого типа серег были распространены на Алтае еще в скифское время. Различные типы провололочных серег широко бытовали в прошлом и у многих народов Сиби-



ри, Поволжья и Средней Азии. Это подтверждается также и лингвистическими материалами. Слово *ытарба* (якут.) имеет соответствия в современных тюркских языках: *сырга* (туркм.), *исирга* (казах., алт.), *ызырга* (хак.). Однако только у скотоводов Средней Лены такие серьги сохранились в своем первоначальном виде до начала XIX в.

Таким образом, данное сравнение из эпоса — это не просто упоминание распространенного вида украшения, своими корнями оно уходит в глубь веков, а сохранилось в виде устойчивого сравнения, видимо, еще и по причине его архаического происхождения, имея общетюркскую основу.

Кырыымпа (якутская скрипка). В старину у якутов имелась *кылаах кырыымпа эбэтэр кылыһах* — «волосяная скрипка», которая могла издавать звуки *кылыһах*, форшлагги, и потому ценилась очень высоко. У А.Ф. Миддендорфа мы находим упоминание о трехструнном инструменте с дугой (*чаачардаах*), на котором якуты играли на больших праздниках и сопровождали свой круговой танец — *осуохай* [Чахов, 1993, с. 20]. По предположению, возникавший при трении тетивы одного лука о тетиву другого нежный звук, похожий на *кылыһах* — форшлаг, привел к созданию такого инструмента. *Кылыһах кырыымпа* (другое название) возник на основе боевого оружия якутов, лука-самострела, подобно киргизскому смычковому инструменту *кыйак*. *Кыйак* напоминал обыкновенный древний охотничий или военный лук (*айа*), а его резонаторная коробка, похожая на обыкновенный бубен (якутский *дүнгүр*), была покрыта кожей. Композитор М.Н. Жирков считал *кыйак* гибридом первобытных смычковых и ударных типа бубна [Жирков, 1981, с. 91]. Струны для *кылыһах кырыымпа* изготавливались особым способом. Из мягкого волоса хвоста лошади выбирался тонкий волосок (*тыһы кыл* — «волосок-самка», о котором мы уже упоминали выше) и натягивался параллельно с другим волосом (*атыыр кыл* — «волосок-самец»), отличавшимся от первого толщиной. Эти волосяные струны пропитывались древесной смолой, что способствовало возникновению особенно нежного звука, похожего на *кылыһах* — форшлаг. Исследователь древних якутских инструментов А.И. Чахов считает, что именно звуки, издаваемые *кылыһах кырыымпа*, наиболее точно отражают звучание и мелодии народной музыки [Чахов, 1993, с. 22].

Из вышеизложенного следует, что для сравнения с наиболее тонкими внутренними частями тела человека (например, мышцами и сухожилиями) отбирались лишь те предметы, которые имели с ними внешнее сходство и могли издавать самые высокие и нежные звуки, передававшиеся словом *лынкыныыр*. Здесь исполь-



зуется принцип регрессивного (обратного) переноса звучания предметов на человеческие мышцы и сухожилия исходя из предположения, что в состоянии гнева они у богатыря настолько натянуты и напряжены, что могли бы издавать подобные звуки. В древних обществах во время обряда инициации посвящаемому раскрывалась тайна изготовления музыкального инструмента, струнами которого служили человеческие сухожилия, которые якобы издавали наиболее тонкие, чарующие звуки, приближающиеся к природным. Отсюда следует, что в древности сакральными считались и определенные части человеческих костей, служившие для создания корпуса инструментов, и человеческие сухожилия, из которых делались струны. В наших примерах из эпоса отбор сравниваемых «звучащих» предметов производился только по очень высокой степени качественного признака.

Табык. Часто для сравнения берутся и музыкальные инструменты типа хомуса — варган или табык. Последний был широко распространен в старину, имел много видов, служил сигнальным инструментом для больших праздников. «Табык бытовал у якутов еще до прихода русских, считался священным. Обычно его ставили в лесу и огораживали, чтобы никто не трогал. Табык устанавливали родители при рождении своего ребенка и били по нему всего три раза: первый раз при рождении мальчика, второй раз — при его женитьбе, третий раз — после его смерти» [Жирков, 1981, с. 76]. Такой табык, видимо, был древнее, чем культовый. Но был еще такой табык, звуков которого якуты не любили, считая, что они предвещают несчастье: «...*Ол үөһэ халлаан кыссыннан, оройунан туох эрэ маһы таһыйан хабырҕатар курдук тыас буолан иһиллэн ааһара үһү. Ону саха табык обуста, табык тыаһа иһилиннэ диэн өлөрдүү абааһы көрө истэрэ үһү. Табык тыаһа өлөргө-алдьанарга тыаһаан ааһар*». — «...Там, где-то наверху, на небе, говорят, слышались хлопающие звуки, подобно тому, как будто ударяли друг о друга дощечки. Такой звук якуты в древности не любили, считали, что это звуки “табык”. Считалось, такой звук предвещал смерть и несчастья» [Боло, 1994, с. 205].

В материалах Г.В. Ксенофонтова мы находим исчерпывающую информацию о табыке, который в военное, а позже и в мирное время использовался для произведения шумового эффекта: «Табык устраивался следующим образом. Цельную шкуру лошади высушивали, а затем, набив сеном, наглухо зашивали наподобие мешка. По нему били дощечками, извлекая дробные звуки. У якутов сохранилось понятие о “табык тыаһа” — о звуках табыка, которые будто бы предвещают смерть многих людей» [Ксенофонтов, 1977,



с. 34]. В.М. Никифоров приводит историческое предание, в котором раскрывается принцип действия такого табыка, используемого во время военных сражений: «По совету Бэт-Бээчээна они приготовили “табык” — барабан, чтобы испугать сытых, только что взятых с пастбища, коней таттинцев». Замысел удалось осуществить. «...Баягантайцы, бросившись вперед на конях навстречу, вдруг забили в барабан. Это обстоятельство внесло расстройство в ряды нападающих таттинцев, так как их испуганные кони перестали им повиноваться. Баягантайцы начали одолевать» [Там же, с. 141]. Здесь говорится о прямом предназначении табыка в ту героическую эпоху, о которой повествует эпос, хотя само предание относится к XVI—XVII вв. Потомки героев эпоса, видимо, обладали хорошей памятью и использовали в мирное время военные уловки своих воинственных предков.

Эти материалы говорят в пользу того, что табык в древности играл еще и роль военного барабана, звуки которого извещали о войне, что ассоциировалось со смертью множества людей, несчастьями, и приводили в ужас даже по прошествии многих лет. То, что табык ставился при рождении в семье именно мальчика, будущего воина, и трижды ритуально использовался в жизни мужчины-воина, подтверждает эту мысль. В древности существовало пять разновидностей табыка (*кыырай, кэй, лөкөй, кэрэ, хобо*), имевших, видимо, разные функции, значение которых сегодня утрачено (см.: [Жирков, 1981, с. 76]).

Ритуальный табык изготавливался из шкуры жертвенного животного. В «Словаре...» Э.К. Пекарского говорится: «Табык (монг. *Табиц — жертва*) — высушенное чучело жертвенной лошади: сделав чучело из кожи лошади пегой масти, просили девять (или семь) шаманов отправить к духам в качестве жертвы, затем высушивали кожу и били по ней — получались громкие звуки... (чучело устанавливали на возвышенном месте, на кургане, на выступе горы...)» [Пекарский, 1959, стб. 2513]. Изготавливались три разновидности табыка. Третья, высшая ритуальная разновидность табыка предназначалась для потомков тойонов, богатой аристократической прослойки общества. Его делали из шкуры крупного жеребца и затем в него «вселяли духов», помогавших человеку во всех его начинаниях. После смерти хозяина табык сжигали. Обычай этот давно забыт (см.: [Гоголев, 1993, с. 42]).

Таким образом, символика звукового кода, широко используемая в олонхо при описании богатырского гнева, глубоко исторична и уходит корнями в эпическую героическую эпоху. В то же время она отражает удивительную наблюдательность и высокий



эстетический вкус народа, который через «зримое» слово заставлял «звучать» даже мышцы и само тело богатыря.

Подобного рода сравнения и эпитеты уходят в глубокую древность, как и сами фигурирующие в эпосе музыкальные инструменты, например якутская скрипка и табык, бытовавшие в древнее героическое время как инструменты военного назначения, а позже уже как музыкальные.

Д. Энергетический код

В основе гиперболизации в олонхо лежит магическо-мифологическое мышление древних. Дж. Фрэзер считал, что все человечество прошло через эпоху магии, подобно тому как в области материальной культуры оно прошло через каменный век. Своеобразие магического мышления состояло в том, что древний человек ставил себя в центр вселенной и тешился иллюзией, что он может влиять на природные явления и даже управлять движением неба и земли. «На определенной стадии развития общества нередко считается, что царь или жрец наделен сверхъестественными способностями или является воплощением божества, и в соответствии с этим верованием предполагается, что ход природных явлений в большей или меньшей мере находится под его контролем. На него возлагают ответственность за плохую погоду, плохой урожай и другие стихийные бедствия... Личность этого последнего рассматривается, так сказать, как динамический центр вселенной, от которого во все стороны расходятся силовые линии, так что всякое его движение, поворот головы, поднятие руки и т.д. незамедлительно оказывают серьезное воздействие на природу. Царь является точкой опоры, поддерживающей равновесие мира; малейшая неточность с его стороны может это равновесие нарушить» [Фрэзер, 1986, с. 165]. Мифологическое сознание древних предполагало, что в мире естественные (люди) и сверхъестественные существа (духи) равны. Это объясняли тем, что древний человек, в противоположность современному, почти не отличал естественное от сверхъестественного. В олонхо богатыри стоят в центре своей «вселенной», они могут управлять миром и природными стихиями, а потому они великаны, всеильные и обладающие сверхъестественными магическими способностями. Как пишет Д.Т. Бурцев, богатырь *айыы* мифологизируется всесторонне, являясь «существом, обладающим сверхъестественными способностями, в котором заключены стихийные силы природы: «...его слово становится громом, его дыха-



ние — ветром, крик — бурей, взгляд — молнией» [Бурцев, 1998, с. 43]. Эпос как многослойное произведение сохранил в себе реликты магическо-мифологического мышления, обусловившего некоторые его художественные особенности, например мифологизацию героики, гиперболизацию и т.д.

Эпоха магии предшествовала эпохе религии. И даже сегодня у современного человека научное логическое мышление сосуществует с остатками магическо-мифологического в виде суеверий, которые своими корнями уходят в ментальную (психическую) структуру человека.

При описании способов выражения богатырского гнева нами рассматривался энергетический код в связи с мимикой и выражением глаз персонажей. На наш взгляд, энергетический код выявляет характеристику героя на другом, ментальном уровне, когда исчерпываются возможности традиционной физической характеристики. Характеристика такого рода более интенсивна и динамична, чем любая другая. Гнев, как наиболее сильное душевное состояние, носящее в эпосе позитивный характер, дает для нее все основания. В любом мотиве-описании богатырского гнева в различных сюжетах мы найдем одни и те же формулы, рисующие это «запредельное», ментальное состояние героя.

Вполне можно допустить, что в основу гиперболизации энергетического состояния эпического богатыря легли повседневные бытовые наблюдения над обычным состоянием человека и некоторых его органов, «выдающих» это состояние наиболее ярко и зримо. Например, не могло остаться незамеченным, что взгляд человека постоянно меняется, то загораясь в состояниях аффекта, то затухая в результате старения или во время тяжелой болезни. Очевидно, что сила взгляда находится в прямой зависимости от внутренней энергии и духовной мощи человека. Замечено было и то, что волосы человека издают треск при расчесывании, как бы излучают свет в темноте, когда наэлектризованы. Древний человек, наблюдая такое необычное поведение некоторых частей своего тела, мог искренне удивляться ему, не находя объяснения.

Огонь. Энергетические (или магнетические) проявления некоторых органов нашего тела были замечены древними и объединены как проявления огня. Огонь как основной энергетический символ присутствует во всех сравнениях и метафорах, относящихся к лицу, глазам и волосам богатыря. Так, эпитет *юмтаах* («огненный») обычно используется по отношению к звездам или огниву при описании взгляда богатыря в гневе. Первые (звезды) светят, а



свет — это огонь, второе же (огниво) при высекании порождает искры, т.е. тоже огонь. Например: «*Икки харабын уота уоттаах хатат уотун курдук таннары таммалаан түстэ*». — «Из обоих глаз у него с треском посыпались искры, словно из кремнистого огнива». Другой характерный пример:

<i>Ханас хараба</i>	Звездой полярной
<i>Хатааһын чолбонун курдук</i>	В морозную ночь
<i>Хааннаабынан хаһылыччы</i>	Левый глаз его засверкал
<i>Көрбүтүнэн</i>	
<i>Ханас дьабылдьытын диэки</i>	И, налившись кровью,
<i>Ханнары тардан түстэ;</i>	Скосился вниз;
<i>Уна хараба</i>	Правый глаз,
<i>Уоттаах сулус курдук</i>	Словно огненная звезда,
<i>Уна чабырбайын диэки</i>	Стоящая в зените небес,
<i>Уһулу тардан табыста.</i>	К правому скосился виску.

Такая мимика, при всей ее гиперболизации, говорит о том, что герой находится в необычном состоянии, вызванном гневом. Во всяком случае, он не способен управлять своими чувствами. Внутреннее состояние героя передается через интенсивность взгляда, который характеризуется не только динамикой, но и импульсами энергии (т.е. огня).

Описание волос также постоянно связывается с огнем:

<i>Куудары аһа</i>	С кудрявых волос [его],
<i>төбөтүн оройугар</i>	Вставших дыбом,
<i>кулун киинин курдук</i>	Словно жеребчий пупок,
<i>өрө эриллэн тахсан,</i>	Стал разгораться
<i>сиэрэ уотун курдук</i>	Серный огонь.
<i>күлүбүрээчи убайда.</i>	

Или:

<i>Төбөтүн оройугар</i>	На самой макушке [его]
<i>Эрдэбэс күөс саба</i>	Заплясал огонь
<i>Кутаа уот</i>	Величиною со средний горшок.
<i>өрө сиэн экириги турда.</i>	

Волосы богатыря не только способны двигаться, они излучают энергетические импульсы, как и глаза, горят различными оттенками пламени («как серный огонь», «как синие языки пламени» и т.д.) разной величины («с жеребчий пупок», «с жеребчий хвост», «со средний горшок» и т.д.). На висках героя также горит огонь, потому что там есть волосы.



Таким образом, огонь как элемент энергетического кода, используемый в различных сравнениях и метафорах в эпосе, показывает внутреннюю динамику состояния героя, интенсивность гнева уже на другом, энергетическом уровне, свидетельствующем об иных ментальных (в том числе магических) возможностях и способностях богатыря.

* * *

Рассмотренные нами в настоящей главе жест и мимика как особые категории в портретной характеристике персонажей олонхо выявили разнообразный набор культурно-мифологических кодов символического содержания. Они проанализированы на примере лучших образцов описаний богатырского гнева, взятых из текстов различных сюжетов олонхо, имеющих формульный характер.

В мимике наиболее выразительными являются глаза, выражение взгляда, с помощью которого можно раскрыть символику поведения древнего человека. Выражение глаз, взгляд передают в эпосе наиболее тонкие и скрытые психологические состояния положительных и отрицательных персонажей олонхо. При этом эпитеты и сравнения, описывающие выражение глаз, взгляд положительных персонажей, строятся на уподоблении предметам и качествам, наиболее ценным у якутов — скотоводов и охотников («серебряные монеты», «два кольца серебряного уздечка» и др.). При описании выражения глаз в эпосе сравнения подбираются на основе бинарной оппозиции «свой — чужой». Так, у отрицательных персонажей *абаасы* «глаза — как неостывшая зола», «как ржавая медь» и т.д. Но чаще выражение глаз говорит о внутренних моральных качествах положительных персонажей (глубоком уме, воле, зоркости и остроте зрения). При этом эпитеты и сравнения подбираются так, чтобы как можно точнее описать выражение глаз, взгляд любимых персонажей. Древний якут передавал их через наиболее поразившие его явления природы, необыкновенные проявления человеческого организма. Эпитеты и сравнения, с помощью которых древние якуты старались охарактеризовать положительных или отрицательных персонажей, отражали их наблюдения над природными явлениями, животным миром, наконец, над собственным поведением. Как уже отмечалось, при описании положительных персонажей якутами — охотниками и скотоводами — использовались сравнения с наиболее ценными предметами, их качествами. В разных ситуациях острый взгляд персонажей чаще передается сравнениями, отражающими архаические астральные мотивы, связанные с обожествлением главных небесных тел: Солнца, Луны, звезды Чолбон. Иног-



да сила магического взгляда удаганок Верхнего и Нижнего миров в эпосе описывается с помощью символов, свойственных скотоводческой культуре (например, «подобно крепости трехветвистой волосяной веревки-аркана»). Описание и символика взгляда отрицательных персонажей в основном связаны с астральными поверьями, содержание которых ныне утрачено (например, такие сравнения, как «седьмой месяц ноябрьского новолуния» или «вечер на исходе девятого месяца»), обусловлены архаическим лунарным культом и лунным исчислением времени у древних якутов.

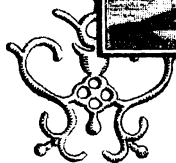
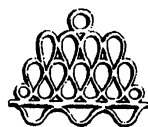
При рассмотрении семантики жестов и мимики, выражающих богатырский гнев, выявлен набор культурно-мифологических кодов, имеющих наиболее архаический характер. Богатырский гнев описывается через разнообразные сравнения и эпитеты, условно разделенные нами на животный, растительный, звуковой, энергетический и охотничий коды. Выявлена семантика каждого из них (бык-пороз, жеребячий хвост, жеребячий пупок, волосок-самка, горностай, медведь, лиственница, береза, черкан, верша, железная проволока, тетива самострела, серебряные женские серьги, скрипка *кырымпа*, табык, огонь).

Таким образом, в целом символика жестов и мимики, используемая при портретной характеристике персонажей, имеет разнообразное архаическое содержание, складывавшееся веками на основе наблюдений древних якутов над окружающим миром и запечатленное в виде эпической традиции.

ГЛАВА 2



РИТУАЛЬНЫЕ И ЦЕРЕМОНИАЛЬНЫЕ ЖЕСТЫ В ОЛОНХО





Глава 2

РИТУАЛЬНЫЕ И ЦЕРЕМОНИАЛЬНЫЕ ЖЕСТЫ В ОЛОНХО

В древнем обществе степень ритуализации повседневной жизни была очень высока. Жест и мимика представляют собой категории, которые стадийно почти не меняются, а потому удобны для реконструкции их архаического содержания. При реконструкции системы жестов основной единицей является жестовый инвариант, подвергающийся интерпретации. Жест в семиотике интерпретируется как телодвижение человека, носящее знаковый, особый символический характер. Как манифестация поведения человека любой жест несет информацию, и субъект вкладывает в свои действия намерение передать ее. Предполагается, что не все поведение человека коммуникативно. Например, трудовое и биологическое поведение не содержит обязательного намерения передать информацию. Существует коммуникативное поведение, использующее неязыковые коды, к которым относятся двигательная активность человека (кинетический код), пластические искусства (оптический код), музыка (акустический код), тактильная коммуникация (осязательный код) и т.д. (см.: [Волоцкая и др., 1996, с. 8]. С точки зрения коммуникативного и информационного подходов жест (физическое движение, поза, мимика) выступает как невербальное средство общения, несущее определенную смысловую нагрузку в рамках той или иной культурной традиции.

К элементам языка жестов в семиотике принято относить собственно жесты, мимику, позы, имеющие знаковый характер в отличие от чисто физиологических, утилитарных движений. Например, обычный поворот головы, перемена положения ног при усталости, почесывание, моргание глаз, возникающие при непроизвольном сокращении мышц, и т.д. являются простыми движениями тела, а не жестами.

Жесты состоят из физических движений тела, но они служат для выражения какого-то символического смысла и могут быть как универсальными, так и специфичными для определенных культур.



Например, такие универсальные жесты, как пожатие плечами, означающее неуверенность и сомнение, или почесывание затылка, выражающее недоумение, имеют одинаковый смысл во многих культурах. Похлопать по щеке — это движение, а дать пощечину — это жест (см.: [Крейдлин, 1999, с. 174]). Жест представляет собой движения преимущественно рук, сопровождающие и оживляющие человеческую речь для усиления ее выразительности, имеющие значение сигнала или знака. Таким образом, в семиотике принято делить жесты на универсальные и культурно-специфические, к последним и относятся рассматриваемые нами ритуальные и церемониальные жесты. При этом данные жесты, выступающие в эпических текстах прежде всего как элементы мифологических и религиозных знаковых систем, могут быть отнесены к наиболее архаическим. Они содержат древние пласты символического поведения человека и являются удобным объектом для семиотического анализа. В публичных церемониях существует строгий порядок следования жестов, который служит для раскрытия символического смысла проводимых церемоний. Древний церемониал — совершенно особая форма коммуникации, где система возможных жестов строго определена и имеет раз и навсегда установленные символический смысл и даже форму. В этом смысле ритуал есть совокупность обрядов, сопровождающих религиозный акт и составляющих его внешнее оформление через систему церемониальных и ритуальных жестов.

Таким образом, жест в эпосе существует на двух уровнях: 1) как некая семантическая единица, некий смысл, инвариант и 2) как реализация этого инварианта.

Жест здесь выступает как «сюжет инварианта» в виде фольклорного текста. Задача исследования — реконструкция этого сюжета текста, т.е. жеста в знаковых символах. Концепция инварианта — это реконструкция жеста, выявление его содержательной символики.

Интерпретация жеста включает установление тех или иных его связей с конкретными ритуалами и мифами. Архаические типы жестов сходны с ритуалом, здесь жест восходит к ритуалу или мифу, «описывая» их. Однако жест лишь обозначает ритуал и миф, но сам по себе не является их значением. Ритуал, в свою очередь, — как целостная система обрядов, совершаемых при помощи ритуализованных, церемониальных и иных жестов, — предопределяет строгую их последовательность. В интерпретации ритуала мы придерживаемся его определения как формы упорядоченного символического поведения, как совокупности регулярно совершаемых действий



и их установленного порядка (см.: [Социологический энциклопедический словарь, 1998, с. 305]. Таким образом, интерпретация жеста в нашем анализе заключается в установлении его скрытого, глубинного смысла, являющегося первичным элементом обряда.

Некоторые исследователи при анализе жестового языка как знаковой системы исходят из следующих четырех положений: 1) язык жестов имеет свою историю и структуру — сеть элементов и отношений между ними; 2) у каждого языка жестов свой словарь и грамматика; 3) все языки жестов имеют свои единицы, организованные по особым правилам; 4) язык жестов может быть интерпретирован на естественном языке (см.: [Крейдлин, 1999, с. 173]).

Героический эпос генетически связан с двумя большими обрядами: инициацией и свадьбой. Инициация и свадьба — это два уровня эпоса. В одном и том же жесте могут быть одновременно представлены различные связи (например, в церемониальных жестах — свадебные, инициальные, религиозные, мифологические).

Каждая культура одни жесты отбирает, а другие отвергает. Она хранит только те из них, которые важны для нее и постоянно и регулярно воспроизводятся. Например, в культуре якутов очень развито почитание божеств и духов, выражаемое разнообразными видами поклонов.

Жесты, используемые в эпосе, отличаются от жестов повседневной жизни. Церемониальные жесты в олонхо в высшей степени ритуализованы и, видимо, прошли большой путь развития. Сама церемония в древней архаической культуре интерпретируется как культовый обряд, носящий благоговейный характер по отношению к тем божествам, к которым он обращен. В широком аспекте церемония выступает как формально установленный порядок поведения, обычно состоящий из стандартизированных ритуальных действий, чаще всего совершаемых коллективно и публично, и призванный символически выражать важность какого-либо события, случая или верования (см.: [Социологический энциклопедический словарь, 1998, с. 208]). В данной главе нами рассматриваются три комплекса (или вида) ритуальных и церемониальных жестов, выявленных в олонхо. Их семантика часто меняется в зависимости от ситуации и контекста, в которых они используются; при этом внешняя атрибутика жестов относительно статична, хотя они подвержены стадийным изменениям. При анализе данных жестов мы опирались на теоретические работы известных семиотиков, таких как Э. Дюркгейм, М. Мосс (1997), А.Д. Шмелев (1999), Г.Е. Крейдлин (1999), Т.В. Цивьян (1997), З.М. Волоцкая (1997) и др.



Естественно, все многообразие жестов в олонхо этими тремя видами не ограничивается. На наш взгляд, представляют большой интерес собственно ритуальные жесты, используемые в описаниях различных религиозных обрядов и древних социальных институтов, а также разнообразные магические жесты, связанные с многочисленными магическими превращениями героев и восходящие к первобытной магии. Данные жесты требуют отдельного рассмотрения.

2.1. ТРОЕКРАТНЫЙ «ОБЪЕЗД» ИЛИ «ОБХОД» КАК РИТУАЛЬНЫЙ ЖЕСТ ПОЧИТАНИЯ И БЛАГОСЛОВЕНИЯ

В олонхо почитание божеств и духов носит универсальный характер, это глубокое уважение, благоговение и преклонение перед высшими небесными силами, пантеоном верхних божеств, и духами-*иччи*, обитающими на земле. В олонхо часто встречается ставший традиционным ритуальный жест троекратного «объезда» или «обхода» персонажей *айы* вокруг своего жилища (или очага), территории (аласа), совершаемого чаще всего перед дальней дорогой или по возвращении домой.

«...Билиги удабан дьахтар, үс төгүл кун дизки өттүнэн дьиз-тин төгүрүйэ хааман иһэн, булаайабынан [сэбин-сэбиргэлин] саба охсон кэбистэ [бу охсорун кытта] сэбэ-сэбиргэлэ алаас сыһыы, быһабыһын саба көмүстээх солко былаат буола тустэ» (КХКК, стб. 6070). — «...Женщина-шаманка трижды по ходу солнца обошла свой дом, смахнула колотушкой [снаряжение и вещи свои], и сразу [они] превратились в красный шелковый расшитый платок величиной с половину поля-елани» (СКК, стб. 6070).

В данном отрывке описывается, как удаганка Кюн Толомон Нюргустай собирается в дальний путь на родину своего жениха. Но прежде чем уехать, она выполняет ритуал поклонения и прощания с духами-*иччи* родной земли и очага, для чего совершает традиционный троекратный «обход» своего жилища. Данный ритуальный жест в древнеякутском обществе, видимо, был обязательным, наряду с другими необходимыми сборами в дальнюю дорогу. В эпических текстах мы находим разнообразные описания этого жеста. При этом ритуальный «обход» или «объезд» обязательно совершается троекратно, с солнечной стороны, маркирующей принадлежность героев к племени *айы*, что свидетельствует об устоявшейся эпической традиции этих жестов. В другом сюжете олонхо богатыри *айы* объезжают свое родовое имение: «Ол икки эр киһи дьах-



таллар ыйбыттарын курдук, **сири чабычах** уллунун курдук, **төгүрүтэ сүүртүлэр... аар кудук мастарын төгүрүтэ сүүртүлэр** — “**алгыс ыллахпыт!**” *диэн санаалара...*» — «Эти двое мужчин, как указали женщины, объехали вокруг своей земли, подобной донышку берестяной чаши-чабычах... объехали вокруг священного дерева — Аар Кудук Мас, подумали: “получили благословение!”» (УУА, с. 171).

Здесь богатыри, объезжая свое родовое имение, осматривая свой скот и хозяйство, ритуальный «объезд» совершают вокруг родового дерева — Аар Кудук Мас, таким образом, они получают благословение от духа-хозяйки земли перед дальней дорогой. Если в этом тексте о получении благословения лишь упоминается («**алгыс ыллахпыт!**” *диэн санаалара*»), то в другом сюжете олонхо, «Джырыбына Джырылыатта Дева-Богатырка», этот традиционный жест сопровождается разнообразными ритуальными элементами сложного обряда почитания и прощания с родным очагом. Богатырка прежде всего обращается к духу-хозяйке земли Аан Алахчын Хотун с пространной магической формулой-заклинанием:

*Дьырыбына Дьырылыатта
Кыыс бухатыыр наскылдьыйан,
Аал Кудук Маһы
Кун өттүнэн
Күөйэ хааман тийиэн
Ары ыһалабай дьабатын
«Топ», «топ» тонсуйа-тонсуйа,
Сүһүөхтээх бэйэтэ сугуруйэн,
Биир илиитинэн
Сыһаах баттанан,
Иккис илиитинэн
Үөрбэ хаан үгүүтүн
Өрө дапсылыйа тутан олорон...
Ыллы-туойа,
Ааттаһа-көрдөһө,
Албана-силэнэ турбут...*
(ДДКБ, с. 67—68).

Джырыбына Джырылыатта
Дева-богатырка нежной поступью
Обошла с солнечной стороны
Священное дерево Аал Кудук,
Постучала «топ-топ»
По масляной его поверхности,
Склонив нежную шею,
Преклонив колена свои,
Согнув в поклоне одну ногу,
Одной рукой
Подперев щеку,
Другой рукой
Высоко подняв
Кровавое свое копьё...
Стала петь-подпевать,
Просить-умолять,
Заклинать-благословлять себя
(Пер. наш. — А. З.).

Дева-богатырка обращается к духу-хозяйке земли с традиционным заклинанием, прося у нее благословения, помощи и удачи в дороге. В ответ появляется наяву дух-хозяйка земли, обитающая в родовом дереве Аар Кудук Мас. Она дает свое благословение и оказывает богатырке перед дальней дорогой магическую помощь — дает трижды пососать свою грудь, чтобы приумножить ее богатырскую силу. Считалось, что многочисленные духи-*иччи* земли, до-



рог, ущелий, гор, водоемов и других естественных препятствий в дальней дороге, полной неожиданностей, требовали от древних людей совершения сложных обрядов поклонения и жертвоприношения. В трудных дальних походах в незнакомые страны герои должны были мобилизовывать все свои физические, моральные и психические силы. Древний человек придумал специальные обряды для того, чтобы укрепить свою волю в борьбе за выживание с суровой природой, чтобы уверовать в собственные силы, и прежде всего в свои духовные возможности. Он одухотворял природу, населяя ее разными духами-*иччи* и божествами, и считал, что их расположения можно было добиться только через совершение обрядов, в том числе жертвоприношения. Различные обряды поклонения, магические заклинания настраивали на неременное преодоление непредвиденных трудностей в дороге и в военном походе. Такое поклонение силам окружающей природы в виде различных духов-*иччи* более архаично, чем позднее поклонение божествам и людям.

После соблюдения всех ритуалов почтения и прощания успокоенная и уверенная в себе дева-богатырка отправляется в поход. В другом сюжете олонхо просьба богатырки-удоганки завершается развернутой эпической формулой (большим монологом-заклинанием), обращенной к духу-хозяйке земли, при этом она также совершает традиционный «обезд» незнакомой местности:

*Үс үөкүү көмүс дьүөдэй булгуннабы
Күн диэки өттүнэн,
Үс төгүл төгүрүтэ көтүтэ сырытта
Бу удабан*

(КХКК, стб. 890).

Трижды покружась над тремя
Ликующими холмами,
Стала облетать шаманка эта
С солнечной стороны

(СКК, стб. 890).

В этом отрывке говорится об удаганке Кюн Толомон Нюргустай, впервые прилетевшей на шаманском облаке на землю своего суженого, богатыря Кулун Куллустуура. Троекратный ритуальный «облет» («обезд») символизирует традиционное почитание духа-хозяйки незнакомой земли, поскольку для удаганки, как невесты, важна именно благосклонность этого главного божества, обеспечивающего благополучие будущей семьи. Удаганка обращается к духу-хозяйке земли с пространственным заклинанием, с почтением приветствуя ее, и ждет благословения. Таким образом, этот жест троекратного ритуального «обхода» или «обезда» очага, родового дерева, родового имени, незнакомой территории, посещаемой впервые, прежде всего символизировал почтение и уважение к духам-*иччи* различных природных объектов с целью получения их



благословения и расположения. При этом постоянно подчеркивается, что «обход» или «объезд» совершается только с солнечной стороны, маркирующей принадлежность героев к племени *айы*.

В эпосе выполнению этого традиционного жеста, как жеста почитания и уважения духов-*иччи* и божеств *айы* окружающей природы, уделяется большое внимание и он представлен как основной элемент в церемонии традиционной встречи невесты в доме жениха. Мать перед отъездом наставляла дочь, чтобы она правильно, с соблюдением всех обычаев и обрядов, вошла в дом жениха, что исполнялось молодыми неукоснительно, до мельчайших подробностей. Перед отъездом свадебного поезда из дома невесты молодые и все сопровождающие совершали троекратный ритуальный «объезд» коновязи-*сэргэ* по ходу солнца, при этом после крещения якутов первым объезжал *сэргэ* человек с иконой (*тангара көтөбөөчү*). По пути следования к дому жениха обязательно совершался обряд с ритуальным жестом подвешивания конского волоса в знак принесения жертвы духу-хозяйке местности (*сиэл баайы*). К большому старому дереву невеста привязывала пучки белых конских волос, срезанных с гривы ее лошади, и просила благословения. Для этого она совершала традиционное поклонение — опускалась на одно колено, произносила благословение-*алгыс* и кропила кумысом священное дерево, в котором обитала дух-хозяйка земли. В старину в честь рождения новой семьи ставили коновязь-*сэргэ*, около которой невеста также выполняла вышеназванный обряд с традиционным поклонением, а трое молодых людей втыкали в землю три молодых деревца, направив их верхушками друг к другу, и, благословляя, говорили: «Пусть они будут тремя главными жердами урасы». На этом месте молодые должны были поставить юрту, так что жерди эти символизировали будущий очаг.

Помимо этого на пути к дому жениха совершалось еще несколько обрядов, в том числе обряд единоборства представителей двух роднящихся семей (*күөн көрсүү*). В данном обряде за несколько верст до дома жениха свадебный поезд встречали один, три или девять верховых в белых одеждах на конях белой масти, обращались с вопросом о здоровье и, круто повернув коней, во весь опор мчались обратно. В погоню устремлялся ловкий наездник из свадебного поезда, который старался поймать хотя бы одного из них. Поводья коня пойманного всадника привязывали к коню пойманного в самом хвосте поезда. По традиционным представлениям якутов, в этом случае счастье невесты оставалось с ней. Следующим был обряд соревнования двух сторон за версту от дома жениха,



когда по трое верховых в белых одеждах и на белых конях скакали навстречу друг другу, пока их кони не ударялись грудью, и затем мчались вперед с известием о прибытии свадебного поезда, стараясь обогнать друг друга и первыми сообщить радостную весть. Таким образом, они выступали в роли вестовых, оповещавших об особо значительных событиях и церемониях.

Одним из важных был обряд подношения подарков духам-хозяевам нового домашнего очага. Трое молодых людей подъезжали пораньше и, зайдя в дом, молча осматривали все его углы, затем останавливались у очага. Тут им с ритуальным поклонением подносили по большому кубку кумыса, который они разом опустошали. Этот ритуальный жест символизировал «опустошение счастья» родных жениха и должен был, как и ритуальный жест «сохранения счастья» невесты, способствовать созданию и приумножению богатства новой семьи. Затем они доставали свои подарки различным духам-иччи домашнего очага: духу-иччи огня — шкуру красной лисицы (*уот ыйыыта*), духу-иччи рода жениха — колонка (*уөр ыйыыта*), духу-иччи дома — горностаю (*дьиз ньаадьытыгар бэ-лэх*). Совершавших данный обряд называли *дьиз көрөөччүлэр* — «осматривающие дом» (см.: [Слепцов, 1989, с. 37—39]).

Однако самые важные обряды выполняла невеста — и по дороге, и по прибытии. Не доезжая до дома жениха, она делала девять остановок (олохов) и на каждой остановке у приметных мест совершала ритуальный жест-«подношение» свадебной нарядной шубы-*тангалай* с благословениями духу-хозяйке данной местности, березовой рощи, Маган Мангхалыын; духу-хозяйке земли Аан Алахчын Хотун и др. На каждой остановке она обращалась с благословениями-алгысами ко всем духам (*иччи, эбэ*) определенных мест: аласа, мыса, озера, речки, священного дерева и т.д. При этом невеста, развешивая ритуальную *салама* (*дэбдиргэ*), украшенную миниатюрными берестяными ведерками, телячьими намордниками, утиными перышками, крыльями, пучками конской гривы, совершала ритуальный жест «подношения» очередной шубы-*тангалай* с традиционным поклонением. Как молодая хозяйка, она должна была взять с собой несколько связок шкур дорогих, особо ценимых пушных зверей: черно-бурой лисицы — *кэрэмэс саһыл*, рыжей лисы с отметиной на груди — *күннээх саһыл*, белки, горностаю, рыси — для ритуального «подношения» духам-иччи двора, загона для скота, хлева (*хотон*) для рогатого скота, коновязи-*сэргэ*, почетного столба (*Тойон бабана*), матицы (*сөбүргэнэ*), очага (*Аал уот иччитэ*) дома родителей мужа. Все эти ритуальные шкуры украшались



бисером, бусами, серебряными бляшками, выполняющими роль берегов новой семьи (см.: [Гаврильева, 1998, с. 40]). Таким образом, для полного исполнения всего церемониального свадебного обряда с разнообразными мелкими обрядами по дороге и во дворе богатая и именитая невеста должна была приготовить девять свадебных шуб-тангалаев и столько же связок отборной пушнины.

Приезд невесты в дом жениха обставлялся различными мелкими обрядами с функциями защиты и оберега. Например, ее коня привязывали к специальной коновязи на восточной стороне от дома, в неприметном месте, чтобы на нее не обратили внимания злые духи. Никто из приезжих гостей не должен был сойти с коня, пока невеста не совершала ряд обрядов кормления духа огня. Например, проводился обряд зажигания ритуального огня в виде соревнования обеих сторон (жениха и невесты). От того, кто раньше высечет огонь, зависело счастье молодых. Обряд совершался во дворе: один высекал огонь, стоя наверху, у трубы очага, другой — у двери дома. Как только трут загорался, каждый бросал свой трут, один — в трубу, а другой — в очаг. Этот обряд назывался по-разному: *уот уксар* — «раскладывание огня», *уот сабар* — «высекание огня». Вслед за этими соперничающими родами, которые должны были породниться, исполнялся другой обряд: *хары хапсыта* — «отнятие голени». При этом свадьба становилась своеобразными смотрами силы, могущества и богатства обоих родов, свидетельствуя о пережитках патриархально-родовых отношений.

Поводья нарядно украшенной лошади невесты принимали две ритуально чистые, невинные девушки (*тэһиин тутааччылар*), за это они получали от нее подарки — кольца или монеты. В их сопровождении невеста совершала троекратный объезд коновязи по ходу солнца. Дорогу от основания коновязи до двери юрты устилали зеленой травой-*ача*, символизирующей счастье, благополучие людей и скота. Невесту с закрытым лицом (*аннах*) вводила в дом пожилая женщина, названная мать (*ийэ буолааччы*), либо за руку, либо за повод (*сиэтээччи*) коня, когда она оставалась верхом. По пути от коновязи до дома невеста должна была принести всем духам-*иччи* подношения в виде девяти связок шкур девяти видов пушных зверей (*тобус ыйыылаах*); если невеста была победнее, то подносила семь связок (*сэттэ ыйыылаах*), еще беднее — три связки (*ус ыйыылаах*). У порога дома она должна была трижды положить девять земных поклонов перед родителями жениха. А при входе в дом невеста грудью разрывала ветку тальника на двери, что символизировало разрыв с ее родителями и родней, выказывая тем



самым полное уважение и почтение новой родне (см.: [Слепцов, 1989, с. 40]).

*Туйаарыма Куо барахсаны
Атыттан түнэрэн,
Абыс салаалаах
Ача күөх уотунан
Илиититтэн сизтэн,
Иэйэхситин ынгыттаран,
Аан Алахчын хотуну
Аатын ааттатан,
Күнү көрсө
Күөйэ хаамтаран,
Үөмэр-чүөмэр үктэтэн
Үстэ эргитэн афалан,
Сэргэ анһан
Сэттэ сиринэн
Сизли баайтаран...
Кийиит кэлэн түнэр
Киэргэллээх сэргэтигэр
Тэһиин туттаран,
Дизрэ уурдаран,
Үс салаалаах
Үкэр күөх отунан
Илиититтэн сизттэрэн
Иэримэ дьэитигэр киллэрэн
Ойобо барахсаны
Оһох кэннинэн эргитэн
Үс бөлөх тымтыгы
Үөрбэ-дьүөрбэ туттаран,
Аал уотугар
Айах туттаран...*

(ДьНьБ, VI т., с. 106).

Снял Юрюнг Уолан с седла
Светлоликую Туйаарыму Куо,
И, за руку взяв ее,
Сердечную хвалу вознося
Покровительнице своей,
Могучей матери Айыысыт,
Благодарностью и добром помянув
Благодатную Аан Алахчын,
По тропинке, усталенной
Свежей травой —
Восьмиветвистою осокой,
К солнцу лицом обратясь,
Тихой поступью
Супругу свою
По кругу три раза обвел
Вокруг резного столба —
Коновязи большой,
Украшенного семью
Пучками жертвенных
Конских грив...
Ввел жену Юрюнг Уолан,
Обвив ей руки свежей травой.
...А там домочадцы его
Перед пылающим очагом
Поднесли ей высокий чорон...
Вкруг очага Юрюнг Уолан
Обвел молодую жену...

(НБС, с. 317—318).

Как видно из этого эпического отрывка, в церемонии встречи невесты в доме жениха каждый элемент, каждый жест имели важное значение и несли определенную символическую нагрузку. Чтобы получить благосклонность и благословение со стороны трех важных духов-иччи (Иэйэхсит, Аан Алахчын Хотун и духа-хозяина огня), отвечающих за благополучие будущей семьи, совершались особые ритуальные жесты их почитания и уважения. Поэтому невеста совершала троекратный ритуальный «обход» главной коновязи-сэргэ, символизирующей благополучие новой семьи и нового рода, куда она входила. В доме она совершала троекратный «обход» очага, прося благословения у духа огня. Перед родителями жениха — трижды девять земных поклонов, что было самым высшим проявлением поклонения. При этом невеста сама разжигала огонь



в очаге нового дома с помощью трех пучков ритуальных ветвей. Невеста, не знающая всех мельчайших подробностей чужих обрядов или пренебрегающая ими, вполне могла быть отвергнута новым родом, как проявившая неуважение к семье жениха. Таким образом, соблюдение всех элементов свадебного обряда в виде ритуальных жестов уважения и почитания могло означать не только почтение к главным духам-*иччи* окружающей земли, нового рода, но в совокупности все эти ритуальные жесты символизировали покорность и смирение невестки в чужом роду. Вот почему так важно было знание всех элементов и ритуальных жестов церемониального свадебного обряда, всех правил, которые невеста обязана была соблюдать с первых дней жизни в новой семье.

Некоторые варианты якутских сказок хорошо сохранили архаические ритуальные моменты древнего свадебного обряда. Например, в популярной сказке «Старуха Бейберикян с пятью коровами» мнимая невеста, девка *абаасы*, приезжает в дом жениха, Хаарджыт Бергена, сына Спесивого Харах Хаана: «Девять юношей вышли, подошли к основанию коновязи, чтобы принять повод ее лошади; восемь девиц собрались у основания коновязи, чтобы спустить ее с коня. Говорят, эта невеста привязала лошадь к иве с ветвями шиворот-навыворот, к которой старуха Симэхсин привязывала несуразного голубовато-пестрого быка. Те, которые должны были принять невесту за повод лошади, были огорчены, отстали на большую пядь, упали духом на малую четверть. Думая, что там, где она сморкнет, посыпятся корольки, для этого насычили ниток. Думая, где она ступит, то по ее следам побегут соболи, для этого молодежь приготовила стрелы. Эта невеста, дочь абаасы, высморкалась и посыпались зеленые бусинки. Всем стало противно. По тем местам, по которым она прошла, серый горноста́й побегал. Все огорчились, стало противно» [Саха остуоруйалара, 1996, с. 122—123]. Когда эта невеста готовила молочную еду, она портилась, перекисала. Вкус пищи был до того неприятным, что невозможно было ее есть. Телята, за которыми она ухаживала, скрючившись, подышали в своих яслях; жеребята, согнувшись, пропадали на привязи. Когда она доила коров, то коровье вымя высыхалось, покрывалось ранами и молоко пропадало.

В сказке говорится о невесте из чужого племени, которая не знает обычаев рода Спесивого Харах Хаана. Она — чужеземка, потому и не соблюдает его свадебных обычаев и обрядов, не совершает принятых ритуальных жестов уважения и почитания. В результате все собравшиеся на церемонию встречи невесты огорчились, их традиционные приготовления («девушки сучили нитки для бу-



синок-корольков», «юноши приготовили стрелы для отборных соболей») оказались напрасны. Чужеземка настолько не знает обычаев женихова рода, что привязывает свою лошадь к самой худой коновязи, где привязывает свою лошадь домашняя прислуга — самая презренная из слуг, старуха Симэхсин. Поэтому на церемонии встречи весь род не принимает невесту-чужеземку. Будучи уже женой Хаарджыт Бергена, она не умеет ухаживать за скотом, поэтому скот погибает; не умеет готовить молочную пищу. Следовательно, она из такого племени, которому не знаком скотоводческий быт. В сказке подчеркивается ее низкое социальное происхождение. В этом архаическом сюжете сохранились и социальные, и бытовые мотивы, относящиеся к обрядовой стороне жизни древних якутов. Сказка, несомненно, южного происхождения; в ней нашли отражение те ранние периоды жизни предков якутов, когда начались активные экзогамные процессы, в результате которых якутские роды стали принимать в качестве невест женщин из чужих племен, иногда даже враждебных. Отрицательное отношение к невесте, девке *абаасы*, во время традиционной церемонии встречи, когда все ее поведение открыто осуждается, полное отторжение ее новым родом по ходу сюжета сказки, а затем даже умерщвление — все это свидетельствует о том, что на первых порах такие браки не только осуждались, но и не принимались всем родом. Древние якуты, видимо, часто воевали и подвергались грабительским набегам со стороны враждебных соседних племен, однако это не мешало им родниться. Данный вариант популярной сказки сохранил эти древние представления. В эпосе часто говорится о том, что девки *абаасы* стремятся выйти замуж за богатырей *айыы*, а богатыри *абаасы* крадут в качестве невест женщин *айыы*, что становится побудительным мотивом действия в сюжетах олонхо.

Когда обман девки *абаасы* раскрывается и наконец появляется предназначенная богами невеста из родственного племени *айыы*, ситуация на свадебной церемонии резко меняется. Далее в сказке подробно описывается, как хорошо знает свадебные обычаи, совершает с должным уважением все принятые ритуальные жесты дочь старушки Бейберикян, в противоположность мнимой невесте, девке *абаасы*, а потому всему роду племени *айыы* она по душе. Из этой сказки видно, что племя *абаасы*, откуда происходила мнимая невеста, было не скотоводческим и не оседлым, оно, видимо, стояло на более низкой ступени развития, чем племя Спесивого Харах Хаана. Вероятно, это были воинственные племена, жившие за счет грабительских набегов, как это отражено и в олонхо.



То, что племена *абаасы* из сказок и из эпоса идентичны, подтверждается многими образцами этих двух жанров.

Часто церемониальный жест в обрядах в первую очередь был обращен к божествам; при этом считалось, что они могли наяву представлять перед теми людьми, которым покровительствовали. Появлялись они всегда с восточной, солнечной стороны. Потому все обряды представителями племени *айыы* совершались в сторону восхода солнца.

В некоторых эпических текстах описываются картины появления наяву перед богатырями *айыы* самой Иэйэхсит — подательницы и хранительницы души, богини — покровительницы людей, скота, лошадей и собак, а также Айыысыт — богини плодородия и чадородия. В олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» рождение Нюргуна отмечено благословением двух богинь, самих *Иэйэхсит* и *Айыыһыт*, явившихся в виде белых кобылиц:

*Эдэр дьахтар
Эдьээн изэйэхситэ буолбут,
Абам дьахтар
Ахтар айыыһыта буолбут,
Ньэлэгэлдьин Иэйэхсит,
Ньэлбэй Айыыһыт
Үрүмэтийбэт долгуннанан,
Үүт кэрэ биэ буолан
Көй кииннэрин,
Көмүс уйаларын
Өрөкүйбүтүнэн кэлэн
Өнгөйөн көрдө,
Күн диэки өттүнэн
Күөйэ көтөн
Үс төгүл төгүрүйэ сүүрдэ,
Үс төгүл бырылаччы тыбыырда —
Үс ыйга өнгүрүк куйаас түстэ,
Үс төгүл дырылаччы кистээтэ —
Үс дьылга үрүң илгэ түстэ,
Үс төгүл түллэн дьигиһийдэ —
Күөх торбо курдук
Күрэм унаар түстэ...*

(ДьНьБ, IV т., с. 56).

И вот, почитаемая везде,
Небесная жизнедающая мать —
Ньэлэгэлдин Иэйэхсит,
Ньэлбэн Айыысыт,
Белой, как молоко,
Кобылицей оборотясь,
С облака сошла,
Прискакала к урочищу первых
людей,
Прянула на дыбы,
Глянула в их золотое жилье,
В их серебряное гнездо.
И поемным лугом она
понеслась,
Посолонь кругом она
понеслась,
Трижды стойбище обезжала
кругом,
Трижды фыркнула потом —
Пал на землю стодневный
Палящий зной...
А как трижды звонко
Пробежала она —
Выпала на три года окрест
Молочно-белая влага с небес...
Трижды шумно встряхнулась
она —
И маревом синим подернулась
даль...
(НБС, с. 27).



Богиня в облике белой кобылицы совершает такой же троекратный ритуальный «объезд» родительского дома богатыря — первый из жестов, выражающих ее благорасположение к новорожденному, предназначенному с самого рождения стать защитником племени *айыы* и прославленным богатырем.

Несомненно, данный отрывок свидетельствует об архаичности этого ритуального жеста. Мифологическое сознание древних людей объясняло возникновение многих обрядов благословением самих божеств, которые якобы появлялись наяву и обучали их этим обрядам. Так, богиня Иэйэхсит, дарующая душу (*кут*) людям и животным, собственной персоной появляется и благословляет будущего богатыря. Однако, по мифологическим представлениям якутов, верхние божества не имели права спускаться в грешный Средний мир, поэтому если они и появлялись на земле, то обычно принимали облик животных, птиц, зверей. В данном отрывке хранительница душ Иэйэхсит появляется в символическом образе белой кобылицы. Белый цвет — это знак божественной, небесной принадлежности кобылицы. Она выполняет три ритуальных жеста: трижды обегает, делая ритуальный «обход», вокруг жилища новорожденного, что означало магическую защиту со стороны божеств в виде символического круга-оберега; трижды фыркает и трижды встряхивается, в результате пробуждается и преобразуется вся природа, наступают изобилие, благодать и плодородие, пришедшие на землю с ее благословения в честь рождения будущего прославленного богатыря *айыы*.

Таким образом, символика данного жеста в эпосе глубоко архаична и связана с мифологическими воззрениями якутов. Символика ритуального «объезда», «обхода» у многих древних народов — это, прежде всего, круг, оберегающий от всего нечистого, плохого, враждебного. В якутской эпической традиции троекратность объезда, обхода — это символическое усиление защиты своего очага, территории, рода; с другой стороны, это жест уважения и почитания многочисленных духов-*иччи* и божеств, дарующих людям свою благосклонность и милость в виде многообразных знаков расположения, без которых были бы невозможны процветание и размножение не только самого племени *айыы*, но и рогатого скота и коней. Только в согласии и гармонии с окружающим миром, прежде всего с природой, могли выживать древние племена в то суровое время. В результате они создали уникальные системы самозащиты и взаимоотношений с окружающей природой в виде разнообразных обрядовых комплексов, в центре которых находился



древний человек: просящий, молящий, зависимый, осторожный, бережливый, добрый и мудрый. Этот уникальный положительный опыт выживания в окружении суровой природы, а также многочисленных враждебных племен накапливался в течение столетий. Мудрость предков заключалась в том, что на основе этих обрядов и обычаев они неосознанно выработали целую философскую систему и религиозные воззрения, благодаря которым выжили как в ту далекую воинственную эпоху, так и позже, на своей новой, северной родине.

Естественно, ритуальный жест «обхода» или «объезда» с его многозначной символикой в эпических текстах часто варьируется, а также используется в церемониальном этикете народных праздников, в частности общеплеменного кумысного праздника *ысыах*.

Этикет народных праздников родоплеменного строя. Истоки этикета народных праздников уходят корнями в ритуалы родоплеменного строя. Дж. Фрэзер считал, что он возник в связи с соблюдением людьми различных племен первобытного общества тех или иных обычаев при приветствиях, прощаниях, трапезах, свадебных церемониях, погребениях и других жизненно важных ситуациях и событиях (см.: [Фрэзер, 1986, с. 342]). Этикет являлся своеобразным сводом правил поведения, принятых в различных обществах. Как система знаков этикет относится к простым семиотическим системам. Поскольку этикет — это правила ритуализованного поведения человека в обществе, с этой точки зрения любое поведение цивилизованного человека можно считать этикетным. Основное свойство этикета — его коммуникативность. Важнейшей функцией этикетного поведения является относительное разграничение членов общества по социальному положению в его иерархической структуре (см.: [Цивьян, 1997, с. 36—37]).

По мере развития общества этикет изменялся, канонизировался и приобретал различные формы (например, церемониальный, дипломатический, дворцовый этикет и т.д.), охватывая разные стороны жизни социума. Этикет как обязательный элемент входил в различного рода церемонии древнего общества. Сама церемония возникла в этих обществах первоначально как культовый обряд, обращенный к божествам и выражавший их почитание и благоговение перед ними. Сегодня церемония интерпретируется как формально установленный порядок поведения, обычно состоящего из стандартизированных ритуальных действий и жестов, совершаемых кол-



лективно и публично и призванных символически выражать важность какого-либо события, торжественного случая или верования. В публичных церемониях на первое место выходит связь правил этикета с различными ситуациями, имеющими место во время самой церемонии. Например, ситуация представления утрачивает цель непосредственного знакомства, когда она вводится в церемонию как ритуал, или обыденная ситуация обеда в официальных приемах и церемониях из простого физического насыщения превращается в ритуал и т.д. (см.: [Цивьян, 1997, с. 37]). Выявление иерархической соподчиненности участников любой церемонии предполагает их точную характеристику со стороны пола, возраста, социального положения, национальности, вероисповедания, степени родства, знакомства и т.д. Обнаруживается в церемонии и стратегия этикетного поведения участников, заранее обусловленная и оговоренная. Точная и детальная классификация ситуаций этикетного поведения строится с учетом времени, места, вида общения, специфических жестов, пространственного расположения участников и т.д. Таким образом, происходит «перевод» с языка фактов на язык этикета. При составлении и описании словаря языка этикета учитываются все параметры: естественный язык (формулы приветствия, прощания, песнопения, поздравления и т.д.), жесты (поклоны, подношения, угощения, рукопожатия), предметы обстановки (костюмы, аксессуары, сервировка и т.д.) (см.: [Там же, с. 38]).

Эпические тексты демонстрируют условную канонизацию жестов в церемониях. В них присутствует жестко отобранное строго ограниченное число ситуаций и фактов этикетного поведения, которое включает однотипные ритуальные и церемониальные жесты. Данные формы жестов строго предписаны и не могут свободно варьироваться. В каждой публичной церемонии сохраняется заранее заданная система жестов. Именно в системе церемониальных жестов их значение, содержание и символика в принципе однотипны. Здесь жест выполняет несколько коммуникативных функций.

В некоторых эпических текстах воспроизводится древний церемониальный этикет кумысного праздника *ысыах*, сохраняющий целостность его структуры. В олонхо «Строптивный Кулун Куллустуур» традиционный жест «обхода» занимает центральное место в организации структуры этикета как композиционный прием. Здесь структура древнего эпического церемониального этикета распадается на ряд последовательных эпизодов. Устроителем данного праздника племени *айыы* Верхнего мира выступают сам Юрюнг Айыы Тойон — верховное божество — и его окружение. Таким образом,



праздник этот является как бы «образцово-показательным» для других миров, где церемониальный этикет может быть воспринят как своеобразная модель организации эпического социума и управления им, регламентирующая нормы и культуру поведения его членов в соответствии с иерархической лестницей. В принципе этикет — это строго установленный порядок поведения, форм обхождения в каком-либо обществе.

Структура этикета. В начале празднования ысыаха его устроитель, верховное божество Юрюнг Айыы Тойон, со свитой из сорока четырех тойонов совершает восемь церемониальных кругов — «обходов» по кругу-*түсүлгэ*, при этом по завершении каждого круга они оказывают ритуализованные виды почестей гостям, богатырям из Среднего мира (удаганке Кюн Толомон Нюргустай, богатырю Кулун Куллустууру), случайно попавшим на этот праздник.

I круг. Сорок четыре тойона во главе с Юрюнг Айыы Тойоном совершают ритуальный «обход» большого *түсүлгэ* с двенадцатью березами-*чэчир* и с двенадцатью коновязями-*сэргэ* и натыкаются на гостей из Среднего мира. Юрюнг Айыы Тойон представляет своей свите — сорока четырем тойонам — удаганку Кюн Толомон Нюргустай и поручает двум небесным удаганкам с почестями помочь гостею раздеться.

II круг. Вновь сорок четыре тойона обходят *түсүлгэ*. Юрюнг Айыы Тойон поручает тем же удаганкам усадить гостью на почетное переднее место в *түсүлгэ*, на чистую ритуальную шкуру белого жеребца и угостить ее кумысом из главного почетного узорного кубка *тойон-айах*.

III круг. Вновь сорок четыре тойона обходят *түсүлгэ*. Юрюнг Айыы Тойон поручает двум богатырям из своей свиты усадить богатыря Строптивного Кулун Куллустуура на менее почетное место, у ног удаганки Кюн Толомон Нюргустай, постелить ему шкуру бурого медведя и поднести главный узорный кубок *тойон-айах*.

IV круг. Вновь сорок четыре тойона обходят *түсүлгэ*, отдают распоряжение, затем всех собравшихся рассаживают по двенадцати особым кругам:

Из знатных мужчин — особый круг,
Из знатных женщин — особый круг,
Из молодых людей — особый круг,
Из молодых девушек — особый круг,
Из парней-дровосеков — особый круг... и т.д.

Посадили их на двенадцати лужайках группами сообразно их положению (СКК, с. 325, стб. 1830, 1840).



V круг. Вновь сорок четыре тойона обходят *түсюлгэ*, останавливаются перед гостями из Среднего мира и отдают распоряжение накормить их свежесваренным мясом отборных жеребят.

VI круг. Вновь сорок четыре тойона обходят *түсюлгэ*, Юрюнг Айыы Тойон просит гостью Кюн Толомон Нюргустай принять участие в богатырских игрищах, устраиваемых в ее честь.

VII круг. Сорок четыре тойона во главе с Юрюнг Айыы Тойоном и вслед за ними весь собравшийся народ отправляются на высокую поляну для богатырских игрищ. Один только Строптивый Кулун Куллустуур остается сидеть в *түсюлгэ*. Двенадцать суток продолжаются богатырские игрища в честь удаганки Кюн Толомон Нюргустай, которая не находит себе равных ни в одном из их видов.

VIII круг. Все возвращаются обратно в *түсюлгэ*. Юрюнг Айыы Тойон объявляет об окончании праздника. Он оставляет божественную свиту из сорока четырех тойонов для рассмотрения жалобы удаганки Кюн Толомон Нюргустай на Строптивного Кулун Куллустуура на небесном суде.

Заметим, что такое полное, почти этнографическое описание церемониального этикета традиционной встречи гостей и оказания ритуализованных видов почестей им во время ысыаха в эпических текстах встречается крайне редко. Композиционно структура этикета состоит из многократно повторяющегося неизменного церемониального жеста «обхода» божественной свиты для оказания почестей прибывшим гостям и собравшемуся на праздник народу. Пространственная структура ысыаха строго организована в виде большого *түсюлгэ*, внутри которого находятся двенадцать коновязей, двенадцать лужаек, окруженных березками-*чэчир* для двенадцати особых кругов для гостей, рассаживающихся по социальному, возрастному, половому признакам, согласно строгой иерархии эпического социума. В эпосе особо описывается ритуал торжественного «обхода» всего *түсюлгэ* как символического и реального знака приветствия со стороны устроителей праздничной церемонии. Рассаживание гостей ысыаха и подношение ритуального угощения также заранее обусловлены и регламентированы, что свидетельствует о сложившемся этикете в церемониале народного праздника ысыах.

В. Трепавлов предполагает, исходя из этого этикета, что в данном сюжете олонхо отражена структура развитого улуса, подданные которого делятся на несколько категорий по своему социальному положению: в состав улуса входят его глава (богатырь, той-



он, хан) с семьей, его воины, слуги, рабы, а также свободные скотоводы — родичи лидера, члены других родов и завоеванное население. Интегральный облик улуса дается, по мнению исследователя, в другом сюжете, «Ёльбёт Бэргэне», где приводится описание обширных владений Баай Хараххан Тойона: «У него девять сыновей, девять дочерей, “на девяти речках большими улусами живет народ его, на семи речках... расселились добрые соседи... а челядь его — храбрецы из храбрецов; так много, что всюду бродят”; есть и старая коровница-привратница, встречающая хозяйских гостей. “Добрые соседи” — какая-то категория подданных, ибо совершенно посторонние сообщества незачем было бы перечислять вперемежку с улусными Баай Хараххаан Тойона. Челядь — это дружина, так как храбрость — качество немаловажное для “штатского персонала”»

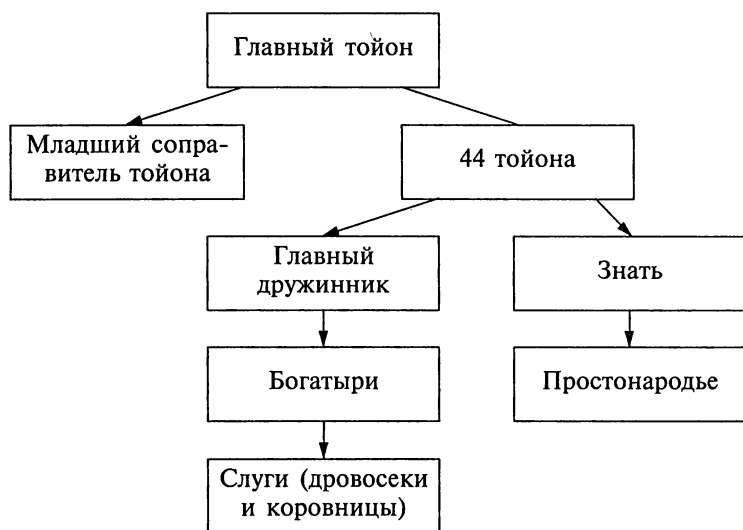
В “Кулун Куллуштууре” излагается устройство улуса “владельца табунов с огромными кучами навоза” Юрюнг Айыы Тойона. (1) Во главе иерархии стоят сам тойон, “чи беспощадные решения неотменяемы, чи жестокие повеления окончательны”, и его младший соправитель Уордаах Джесегей. (2) Ниже располагаются “сорок четыре тойона божественной свиты”, всюду следующие за главой улуса, “как утята за уткой” На пиру они обходят гостей и распоряжаются. С ними верховный тойон держит совет и принимает визитеров. Гостя в присутствии Юрюнг Айыы Тойона обращается не к нему, а к этой свите, прося справедливости. (3) Богатырям Кюёнчэ Бёгё, сыну Кюн Тойона, и Ыйыктай Боотуру, сыну Ый Тойона, владыка приказывает усадить и угостить прибывшего Кулун Куллуштуура, а позже посадить богатыря в темницу; они выполняют также посольские поручения. Но Ыйыктай — “никакой не силач”, и на решающий поединок тойон решает “выставить сына скрежещущего неба, Атыыр Богатыря, которому нет равных на вершине нашего девятого неба” Вероятно, его можно считать главным дружинником, но, может быть, не номинально, а по физическим качествам, по мощи и удали. Кроме того, в тексте мелькнули два богатыря, которых тойон отправляет послами к небесному писарю. (4) Остальные подданные составляют несколько категорий, что ясно просматривается из того, как их рассадили во время праздника...» [Трепавлов, 2000, с. 53—54].

Таким образом, давая такую характеристику эпическому улусу как административной единице, В. Трепавлов видит в данной структуре его наиболее разветвленный и завершенный облик: «Это уже не родовой строй, но еще и не “чифдом” с сильнейшими пе-



режитками предыдущей социальной стадии: совет старейшин переродился в совет знати, из родового коллектива выделился коллектив воинов-богатырей, стеной стоящих вокруг тойона и т.д.» [Там же, с. 54].

Далее В. Трепавлов приводит схему эпического социума в олонхо «Строптивый Кулун Куллустуур», которая представляет для нас интерес в силу соответствия со сложившимся этикетом, используемым в народном празднике как своеобразная форма управления собравшимися [Там же, с. 54, схема 14]:



Традиционный жест ритуального «обхода» здесь, в этикете ысыаха, приобретает иной символический смысл, чем в предыдущих примерах, рассмотренных нами выше. Причина тому — публичность самой церемонии, на которую собирается много народа, почему и все происходящее получает особый, торжественный и значительный характер. Меняется в этикете и сам объект, к которому обращен этот жест почтения и уважения. Это народ, собравшийся на ысыах со всех трех «миров», и его почитает, совершая «обход», божественная свита из 44 тойонов. Особые же почести оказываются двум богатырям из Среднего мира. В самом тексте традиционный жест «обхода» описывается весьма прозаически: *«Билиги түөрт уон түөрт добуолу тойоттор, оболоох кус курдук субуһаннар, түһүл-гэлэрин төгүрүйэн кэлэннэр, билиги дьоннорбутуттан иннэ түстү-*



лэр. *Кэлэн икнэ түһэн бараннар, көрө түстүлэр*». — «Все сорок четыре тойона, следуя друг за другом, как утята за уткой, обошли вокруг березок-чэчир и остановились перед нашими людьми. Остановились и посмотрели на них» (СКК, с. 323, стб. 1730).

Это многократно повторяемое описание жеста «обхода» текстуально не меняется и подается как рефрен, но именно оно создает особое настроение ожидания чего-то необычного, что произойдет после очередного «обхода». А таковым окажутся следующие друг за другом еще более высокие почести гостеприимства, оказываемые двум богатырям из Среднего мира. Стилистически многократность ритуального «обхода» организует всю структуру этикета, помогая каждый раз выпукло очертить последующие церемониальные жесты почестей и придавая церемонии в целом законченность и завершенность.

Использование этого традиционного жеста ритуального «обхода» в этикете ысыаха свидетельствует о том, что со временем семантика и функции данного архаического жеста расширялись, а символика самого жеста как знака почтения и уважения перешла с богов и духов на людей, принимая повседневный характер и став неотъемлемым элементом публичных церемоний у древних якутов. В эпосе жест троекратного «обхода» или «объезда» пронизывает весь композиционный строй олонхо, выступая одним из главных элементов почитания божеств, духов-*иччи* и людей.

2.2. ТРОЕКРАТНОЕ КОЛЕНОПРЕКЛОНЕНИЕ КАК ДРЕВНЯЯ ФОРМА ПОЧТЕНИЯ И УМИЛОСТИВЛЕНИЯ

В олонхо представлены наиболее традиционные виды ритуальных и церемониальных жестов, строго организующие поведение и мораль эпического социума и персонажей *айыы*. Среди них наиболее распространена древняя форма почитания — этикет поклонения и приветствия, характерный для архаических культур многих народов. У якутов существовало несколько видов поклонов, описанных в различных этнографических материалах у Р.К. Маака [1887], В.Л. Сорошевского [1993], Г.В. Ксенофонтова [1992] и др. Формирование традиции поклона в культуре якутов шло издревле. Поклоны присутствуют не только в самих обрядах и ритуалах, этикете и церемониях, но и в видах народного искусства, носящих публичный характер. Например, название якутского танца *үнкүү*, как считают специалисты, произошло от глагола *үнк* («кланяться,



нагибаться») [Лукина, 1998, с. 20], что свидетельствует о первичном синкретизме наиболее древних видов искусства и ритуалов. В архаических ритуалах почитания существовали благодарственные и благословляющие поклоны, совершаемые во время молений духам-*иччи* и божествам. Как наиболее распространенная и традиционная форма почитания, поклон (*сүгүрүйүү*) служил основной, предваряющей частью при алгысах — молениях духу-хозяйке земли, духу огня и другим духам и божествам во время обрядов. Таким образом, поклоны были частью жестовой коммуникации с духами, божествами и людьми, выражая их почитание и уважение.

Изучая якутские традиционные народные танцы, исследователи выявили несколько видов ритуальных поклонов. Наиболее распространенными являлись благословляющие, благодарственные поклоны как характерная черта поведенческого стиля в древних обрядах якутов. Такие ритуальные поклоны обширно представлены во всех жанрах якутского фольклора. Ими изобилуют все публичные церемонии народных праздников и обрядов: родильные, свадебные, охотничьи, воинские, шаманские, совершаемые во время праздника ысыах и т.д. Широко отраженные в эпосе свадебные обряды сопровождались троекратными, девятикратными поклонами со строго регламентированными действиями и характерными жестами. На пути к дому жениха невеста должна была девятикратно уважить духов-*иччи* природы и столько же раз совершить ритуалы почитания с обязательными поклонами. Когда невеста впервые входила в дом жениха, ей следовало трижды положить девять земных поклонов перед родителями жениха у входа в юрту. Человек, встречающий невесту, вводил ее в дом жениха, держа за платок. При этом по пути от коновязи до юрты невеста должна была развесить девять связок дорогой пушнины для духов-*иччи* и столько же раз поклониться. Этот ритуал поклонения символизировал глубочайшее почитание невестой всех духов-*иччи* и божеств природы и только затем людей — нового рода и родителей жениха. В древнем свадебном обряде почтение родителей жениха к молодым, выражаемое многократными ответными поклонами, символизировало подтверждение их согласия на брак. О земных поклонах как о существенной части свадебного обряда писал Г.В. Ксенофонтов. В ходе обряда сват совершал троекратные земные поклоны перед родителями невесты, целуя им руки; в свою очередь, зять клал поклоны тестю, став на колени и сложив руки «топором», т.е. соединяя обе руки в вертикальном положении [Там же, с. 22]. Знаменитый народный певец и знаток старинных танцев С.А. Зверев в своих



постановках использовал древние ритуальные поклоны, в частности «небесный поклон» («*халлаанга сүгүрүйүү*») — ритуальный поклон удаганки [Там же, с. 24].

Известным исследователем якутской танцевальной культуры А.Г. Лукиной описаны этот и другие виды традиционных поклонов у якутов. Так, «небесный поклон» («*халлаанга сүгүрүйүү*») предназначался небожителям *айыы*, живущим в многоярусном Верхнем мире: «Он был своеобразным пластическим выражением почитания божеств Верхнего мира, Неба. Характерна его первая часть, когда вытянутая правая рука, весь корпус, взгляд устремлены вверх. Видимо, в древности поклон имел магический, ритуальный характер» [Там же, с. 25]. Ко второму виду относятся благословляющие, благодарственные поклоны («*алгыыр, махтанар сүгүрүйүү*»). Один из них — церемониальный — зафиксирован и детально описан М.Я. Жорницкой. В этом поклоне делают шаг назад левой ногой, правую оставляют впереди, не отрывая от пола, и, приседая на левой ноге с наклоном корпуса, сгибают руку, приложив ладонь к сердцу. Такой поклон был распространен среди древних монголов и тюрков [Там же].

А.Г. Лукиной описаны и еще две разновидности этих благословляющих, благодарственных древних поклонов «*Хара быары тутан махтанан сүгүрүйүү*» (букв.: «придерживаясь обеими руками за черную печень») часто применялся при исполнении алгысов — заклинаний. Он выполнялся верхней частью корпуса, при этом обе руки с раскрытыми ладонями, обращенными к себе, прижимаются к животу, правая рука накладывается на левую. Поклон мог исполняться в положении стоя на одном месте или с отходом мелкими шагами-переступаниями назад. Благословляющий поклон («*алгыыр сүгүрүйүү*») относится к числу старинных. Его особенность — соединение ладоней обеих рук в вертикальном положении на уровне груди с наклоном корпуса вперед. Отдельные элементы жестов поклонения сохранились не только в обрядах и народном танцевальном искусстве, но и в повседневном быту якутов.

Ритуальный поклон просьбы и умиловления, испрашивания («*көрдөһөр сүгүрүйүү*») был распространен и активно использовался в повседневном быту якутов. Он имел три разновидности: «*уруйдаан сүгүрүйүү*» — древний поклон, выражающий мольбу о благополучии, счастье и радости; «*сөһүргэстээн сүгүрүйүү*» — характерное для мужчин и юношей коленопреклонение, встречающееся во многих сюжетах олонхо. Богатырь опускался на правое колено с наклоном корпуса. При выполнении поклона обе руки



чаще клали на колено левой ноги. Данный поклон использовался также в обряде посвящения в воины, поэтому его называют еще поклоном богатыря *айыы* («*боотур сүгүрүйүүтэ*»). Третий вид — женский поклон с коленопреклонением («*сөһүргэстээн сүгүрүйүү*»), который отличался тем, что женщина вставала на колени и кланялась, сильно наклоняя корпус вперед. Перед поклоном она воздевала руки вверх и опускала вниз либо на колени. Поклон этот был чисто ритуальным и исполнялся во время родильных обрядов при проводах богини Айыысыт («*Айыыһыты атаары*») и испрашивании у нее детей («*Айыыһыты тарды*») [Там же, с. 26].

Столь тщательная разработанность и разнообразие у древних якутов традиционных поклонов как особой формы почитания свидетельствуют об их глубокой архаичности и высокой духовной культуре народа. Разнообразие традиционных поклонов, используемых в обрядах, танцевальном искусстве, фольклоре и в повседневной жизни, говорит об особой символической пластике наших предков. Поклоны были составной частью их этикетного поведения, складывавшегося в течение столетий, и наконец превратились в устойчивую традицию в этикете народных праздников. Якутский эпос изобилует описаниями поклонов благодарения, благословения, испрашивания, моления и т.д. При этом совершаются такие поклоны в олонхо только положительными персонажами.

Коленопреклонение («*сөһүргэстээн сүгүрүйүү*»), выявленное Г.В. Ксенофонтовым, традиционно и широко распространено в якутском олонхо, где оно считалось знаком особого уважения и почитания. Такой поклон характерен в основном для мужчин-воинов, но исполнялся он и женщинами-богатырками. Символика этого основного вида поклона как древней формы почитания в эпосе каждый раз расширяется, углубляется, исходя из сути изображаемых событий и ситуаций, которые мы рассмотрим ниже.

*Уоллара
Өлбүргэлээх үүс-киис тириитэ
бэргэнэтин
Анаар илиитигэр тутан туран
Анаар атабын сөһүргэстээн,
Анаар атабын тобугулаан,
Үс төгүл сүгүрүйдээн баран...*

(КД, с. 14, стб. 1760).

Сын же их [ихний]
Шапку свою, из соболиных
шкур-огузков сшитую,
В одной руке держа,
Одну ногу согнув [преклонив],
На одно колено опустившись,
Трижды поклонился им...

(КД, с. 149, стб. 1760).

Это жест уважительного троекратного коленопреклонения богатыря *айыы* перед родителями с просьбой благословить его в дальний поход. В структуре данного поклонения каждый жест, каждый



элемент занимает свое место в последовательном ряду: 1) снятие головного убора, который богатырь держит на определенном уровне; 2) традиционное коленопреклонение, при котором левая нога согнута в колене, а правая упирается коленом в землю; 3) традиционное вербальное обращение и приветствие в виде просьбы о благословении, носящее формульный характер; 4) обязательное троекратное его повторение. Каждому элементу присуща особая символика. Из них вырастает общая семантика этого древнего поклонения.

Головной убор в данном поклонении в эпосе имел особое значение. Почти у всех древних народов голова считалась наиболее сакральной частью тела человека. Небрежное обращение с головным убором женщины или мужчины было равносильно оскорблению их достоинства. У якутов такое отношение к головному убору сохранялось вплоть до XX века. Известен случай, когда юный Василий Манчары, этот популярный герой народных преданий, сорвал платок с приглянувшейся ему на базаре замужней женщины, чтобы взглянуть на ее лицо; мужем женщины этот жест героя был воспринят как оскорбление ее чести. Именно с этим неуважительным жестом, как гласит предание, и был связан первый арест многострадального народного героя. За снятие головного убора с замужней женщины в то время вполне можно было попасть на каторгу или в ссылку [Кулаковский, 1979, с. 216]. С сакральностью головы у древних якутов был связан обычай закрывать лицо невестки, которая в течение трех лет не должна была показывать лицо и волосы своему свекру, что считалось знаком особого уважения к нему как к главе семьи.

Боевой металлический шлем (*дуулаба бэргэһэ*) входил в комплект защитного вооружения древнеякутского воина. Старинные якутские головные уборы украшались *«туоһахта»* (или *туһахта»*) или *«муос»*. *Туоһахта* — это нашитая спереди на верхушке женской шапки большая серебряная или металлическая круглая чеканная бляха. *«Муос»* буквально означает «рога». Они пришивались к мужским и женским головным уборам. Такие шапки с рожками были найдены при археологических раскопках в богатых погребениях. В олонхо упоминаются шлемы, украшенные сверху рогами (*«үс хос тимир кураах бэргэһэ»* или *«буубура тириитэ, муостаах тимир кураах бэргэһэ»*). Как считают специалисты, боевые шлемы также имели эти символические элементы, видимо выполнявшие и другие функции помимо защитных. Со временем они превратились в элемент украшения [Васильев, 1995, с. 115].



В эпосе головной убор богатыря, помимо сакральной и защитной, выполнял еще и социальную, и эстетическую функции. Эпос отражает разнообразие головных уборов воинов-богатырей трех миров. Так, воинский шлем богатыря *айыы* украшался металлами и дорогими мехами. Головные уборы отличались по форме и материалу. Богатыри Среднего мира носили трехсложные железные остроконечные шлемы, отороченные бобровым или соболиным мехом. Часто упоминаются шапки с рысьими и соболиными огузками, ниспадающими на плечи, — так называемые *үүс-киис тириитэ өлбүргэлээх бэргэнэ*. В эпосе часто описывается манера ношения таких шапок богатырями *айыы*. Их носили чуть набекрень, так, чтобы мех свешивался и слегка колыхался. Такая манера ношения богато убранной шапки считалась особым шиком. Само слово *өллүргэ* или *өлбүргэ* означало «отборный, хребтовый мех», используемый для украшения или оторочки [Гаврильева, 1998, с. 24].

Богатыри *абаасы* из Верхнего и Нижнего миров носили трехсложные остроконечные железные шлемы, а богатыри *айыы* из Среднего мира, как уже говорилось, трехсложные железные шлемы, отороченные бобровым или соболиным мехом. Упоминаются и рогатые шлемы. Двурожковые старинные шапки напоминали голову рыси с характерными ушками. Различные украшения из перьев птиц и зверей могли иметь ритуальную символику, указывающую на родовой тотем. В некоторых архаических сюжетах якутских сказок рысь часто упоминается как тотем. Рысья или соболиная оторочка на шапках эпических героев свидетельствует о более древних, южных их истоках. Позже, на Средней Лене, эти меха были заменены на лисьи, беличьи, бобровые. По описаниям, богатыри *айыы* чаще носили обычную меховую шапку с верхушкой из соболя или лапок черно-бурых лисиц с рогами вверх. Шлемы богатыри *абаасы* из Верхнего и Нижнего миров — «как сгнившее гнездо орла, широкие и низкие» (*«сытыйбыт хотой уйатын курдук үс хос тимир наннаһын кураах бэргэнэ»*). Упоминаются также шлемы из шкуры зверя, возможно нерпы (*«ниэрипиэс»* или *«ниэлипиэс»*) [Ойунский, 1962, с. 158—159]. Боевые шлемы (*кураах бэргэнэ*) в то героическое время носили богатыри всех трех миров, отличались они лишь материалами и элементами украшения.

Богатыри *айыы* из Верхнего мира носили трехсложные серебряные шлемы (*«үс хос үрүг көмүс кураах бэргэнэ»*). Особый головной убор в эпосе отличает божеств *айыы* Верхнего мира. Часто упоминаемая в олонхо трехрогая шапка (*«өлбүргэлээх үүс-киис тириитэ бэргэнэ»*) имела верхушку из соболя, что указывало на достаток и высокий статус владельца. Именно такую шапку носит сам



Юрюнг Айыы Тойон — верховное божество. Вышеприведенный пример, когда богатырь *айыы* уважительно держит свою шапку на уровне груди в одной руке, как и подобает эпическому богатырю из высшего сословия, свидетельствует не только о наличии устоявшихся жестов в этикете, но и о достоинстве и особом статусе самого богатыря.

В олонхо встречается и другой вариант снятия богатырского головного убора:

*Алаһа дьэтигэр киирэн
аал уотун иннигэр
Анаар атабынан сөһүргэстээн
туран,
Чороонноох кымыһы өрө тутан,
Үс хос тими́р кураах бэргэһэтин
Үстэ-түөртэ өрүтэ сэбэлдьитэн
Үкэн-сүктэн туран,
Алгыс албаан
Амалыйа туйубут эбит*

(ДьНьБ, IV т., с. 221).

Вошел он в дом родной,
Перед очагом
Преклонив одно колено,
Вверх поднял чорон
с кумысом,
Трехсложный железный свой
шлем,
Приподняв три-четыре раза,
Стал запевать,
Заклинать

(Пер. наш. — А. З.).

Перед дальним походом богатырь *айыы* Юрюнг Уолан совершает жест традиционного поклонения духу огня. У этого богатыря уже другой головной убор, боевой («*үс хос тими́р кураах бэргэһэ*» — трехсложный железный шлем), который богатырь, видимо, из-за его тяжести полностью не снимает, а только три-четыре раза слегка приподнимает. Здесь данный жест имеет уже другой смысл, связанный с прямым предназначением воинского головного убора, не только отличающегося тяжелым убранством, но носимого по-особому, как подобает богатырю.

Подобный жест мы видим и в другом тексте олонхо:

*Обо Тулаайах...
Атыттан түһэн
Анаар атабынан тобуктаан,
Анаар атабынан сөһүргэстээн,
Үс кураахтаах бэргэһэтин
Үстэ сэбэлдьитэн туран,
Алгыс албаан
Амалыйа туйубут эбит...*

(ДьНьБ, VI т., с. 286).

Прискакал на берег
Эр Соготох,
Проворно с коня сошел,
Правое колено склонил,
Трижды приподнял над головой
Трехрогую шапку свою
И слово сказал,
Закрытие пропел...

(НБС, с. 399).

Богатырь Эр Соготох совершает ритуал традиционного поклонения перед духом-*иччи* Огненного моря, трижды приподнимая при этом свой трехрогий боевой шлем. Здесь выражение, передающее особый жест богатыря («*үстэ сэбэлдьитэн*» — «троекратно слегка



приподняв» шапку), при котором должна всколыхнуться богатая оторочка шапки, говорит об особой манере ношения такого головного убора, свидетельствующего о высоком статусе богатыря. Данный жест в эпосе имеет также защитную функцию, усиливающуюся троекратным его повторением. Снятие головного убора богатырем *айыы* при троекратном коленопреклонении было первым жестом почтения и уважения прежде всего духов-*иччи* окружающей природы, родителей и лишь затем — божеств и вышестоящих лиц.

Жест коленопреклонения у якутов, как и у других народов, был древней формой поклонения, уходящей корнями в древнюю магию, когда человек, одухотворявший природу, хотел продемонстрировать многочисленным духам-*иччи* свою покорность и уважение. Потому богатырь *айыы* каждый раз перед дальним походом совершал обязательный ритуальный жест поклонения духу-*иччи* огня (очага), духу-хозяйке земли, всем духам-*иччи* горных перевалов, озер и т.д., встречавшимся ему в дальнем и трудном пути. Жест этот в эпосе сопровождался вербальной формулой моления и испрашивания защиты перед дальним походом; в ответ обязательно следовало благословение от появившихся наяву духов. Таким образом, данный ритуальный жест поклонения в эпосе строится как вопросо-ответная композиция в виде диалога. В олонхо совершение данного жеста богатырем *айыы* и получение благословения от родителей (т.е. старших) или духов-*иччи* перед дальней дорогой являлись залогом благополучного завершения богатырского похода. Герой часто сетует на то, что если он не получит благословения (т.е. если не выполнит традиционного этикета поклонения) родителей невесты перед женитьбой, то им не будет счастья в будущей семейной жизни. Без благословения духов-*иччи* не будет и удачи в походе.

Как видно из вышеприведенных примеров, традиционное коленопреклонение в олонхо обязательно совершается троекратно:

*Чугдаан Бухатыыр
Сүһүөхтээх бэйэтэ
Үс төгүл сүгүрүүэн
Ырыа ыллы,
Санаа санара турбута...*

(КД, с. 190, стб. 2740).

[Тогда] Чугдаан Бухатыыр,
Суставы свои согнув,
Трижды ему поклонившись
Песню запел,
Речь такую повел...

(КД, с. 191, стб. 2740).

Троекратность поклонения как в эпосе, так и в повседневной жизни древних якутов выражала беспредельное уважение и почтение к тому, к кому оно было обращено. В данном тексте отражен жест поклонения Чугдаан-Богатыря другому богатырю *айыы*, находящемуся в заточении у богатырки Кыыс Дэбилийэ. Здесь кон-



текст жеста меняется. Перед дальним походом Кыыс Дэбилийэ решает освободить богатыря, оскорбившего ее и потому оказавшегося в тюрьме. Она считает, что этот факт (букв.: черные мысли заточенного богатыря в ее адрес) помешает ей совершить успешный поход. Поэтому перед опасным и ответственным походом она хочет получить прощение от заточенного богатыря. С этой деликатной миссией она и отправляет Чугдаан-Богатыря к заточенному богатырю. С одной стороны, данный жест указывает на непреложность соблюдения богатырями *айыы* этикета поведения по отношению друг к другу: в каком бы положении они ни оказались, перед лицом общей опасности они должны простить друг друга и объединиться. С другой — на то, что для выполнения своей, весьма непростой в данном случае, миссии Чугдаан-Богатырю потребовались особые деликатность и такт, каковые и были им проявлены в форме наиболее уважительного жеста и обращения к заточенному богатырю.

Подобный традиционный жест почтения и уважения используется и богатырем Мюлджю Бёгё, когда он предстает перед страшным судом (*Дуораан, Дьанхал Суут*) в Верхнем мире:

*Мүлдү Бөбө
Хаалдыктаах бэйэтэ
Үс төгүл
Ханкык-ханкык.
Үгэн кэбистэ:
— Бу үөһэ:
Чураадыйар бие ууһун
Өрөгөйдөөх сокуонун
Сүннүүн таһаарбыттар,
Абыс халлаан
Архыбатын аахпыттар,
Ахтар айыы
Кэскилин билбиттэр,
Кэрэ кырдык
Кэрдиһин толорбуттар,
Түөт суодууа хара суудьуйалар!*

(БМБ, с. 419—420).

Мюлджю Сильный
Трижды отвесил поклон:
— Вы, основавшие
Высокие законы
Небесных племен,
Вы, прочитавшие
Небесные архивы
Восьми божественных племен,
Вы, узнавшие
Судьбу племен *айыы*,
Вы, обосновавшие
Суровые справедливые законы,
Четверо черных верховных судей!

(Пер. наш. — А. З.).

Перед страшным судом верхних божеств, четырех черных неумолимых судей, предстают богатыри трех миров: богатырь *айыы* Мюлджю Бёгё, тунгусский богатырь Арджамаан Джарджамаан, богатырь *абаасы* Бюгюстэн Бёгё; при этом только богатырь *айыы* неукоснительно следует этикету, предписываемому по отношению к представителем верховной власти эпического социума. Мюлджю



Бёгё совершает традиционный жест троекратного коленопреклонения, сопровождаемый весьма витиеватой словесной формулой обращения к суду, демонстрируя свое уважение к его представителям, взывая к их образованности и справедливости. Такое поведение богатыря *айыы* подчеркивает более высокий общественный статус героя, хорошо знакомого с тонкостями этикета в своей среде, может быть, не раз попадавшего в подобные ситуации, в отличие от двоих его собратьев, которые напрочь пренебрегают нормами этикета. При дальнейшем разворачивании событий этого «военного» суда судьи показаны справедливыми и объективными: они ставят всех трех подсудимых в равные условия при допросе, несмотря на их разное поведение. С другой стороны, однако, не исключается и типичная эпическая героизация богатырей *айыы* при сниженном изображении их врагов.

Приведем пример подобной ситуации из олонхо «Строптивный Кулун Куллустуур», когда перед другим небесным судом во главе с верховным божеством Юрюнг Айыы Тойоном предстают два представителя племени *айыы*: удаганка Кюн Толомон Нюргустай и богатырь Строптивный Кулун Куллустуур. Удаганка, выступающая в данном эпизоде как истица, полностью придерживается этикета, требующегося в данной ситуации, как и богатырь Мюлджю Бёгё, о котором говорилось выше:

Бу дьобуолу тойотторго
киирэн,

Удабан дьахтар
Үс төгүл үнгэн сүгүрүйэр,
Харабын уута
Имин быһабаһыгар диэри
Сүүрэ турар.

Бу туран, саһа саһара,
Тыл этэ,
Ытыы-сонгуу турдаба:
«Ой, ай, уй, буйакам!»
Тобус халлаан тойотторо буолут
Түөрт уон түөрт дьобуолу
тойоттор,

Дорообону тутун!
Сүһүөхтээх бэйэм сүгүрүйэ,
Хоолдуктаах бэйэм хонкуйа
кэллим,

Үс хара күлүккүтүгэр
мүргүйэбин!..»

(КХКК, с. 57, стб. 2080, 2090, 2100).

Подойдя к тойонам из
Божественной свиты,
Молодая шаманка
Трижды приседает и кланяется,
А слезы у нее скатываются
По щекам...
«Ой, ай, уй, буйакам!
Примите приветствие мое,
Сорок четыре тойона,
Ставшие тойонами девятого
Неба!
Я пришла и, суставы имея,
Преклоняю колени,
Шею имея, кланяюсь вам.
Перед тремя черными тенями
Вашими склоняюсь!..»

(СКК, с. 331—332, стб. 2090, 2100).



Удаганка, как и богатырь Мюлджю Бёгё, соблюдает этикет в полном соответствии со статусом Высшего Небесного суда и его вершителей. Она совершает то же троекратное коленопреклонение с уважительной словесной формулой обращения к 44 судьям, взывая к их справедливости и, как видно из дальнейшего текста, подчеркивая свои прежние заслуги перед ними. В данном случае женщина (удаганка-богатырка) по своему статусу и, видимо, также по правам не уступает обидевшему ее богатырю, своему нареченному жениху, хотя по социальному происхождению тот выше ее. Кулун Куллустуур — сын одного из 44 тойонов, Айыы Джесегей Тойона, из свиты самого верховного божества Юрюнг Айыы Тойона. По предположению В. Трепавлова, Айыы Джесегей Тойон является соправителем самого Юрюнг Айыы Тойона, а значит, обладает очень высоким статусом. Однако перед высшим судом она с ним равна.

Следует отметить, что эти два небесных суда по своему статусу и функциям сильно отличаются друг от друга. Первый суд (*Дуораан Дьанхал Суут*) из олонхо «Неспотыкающийся Мюлджю Бёгё» напоминает, скорее, суд «военного» ведомства, учрежденный тремя страшными божествами рока и судьбы (Джылга Хаан, Одун Биис, Чынгыс Хаан), в функции которых, видимо, и входило рассмотрение дел по наиболее «тяжким преступлениям», как, например, сопротивление predetermined свыше судьбам и року, а также нарушение правил морали со стороны богатырей трех миров. В разных текстах олонхо часто упоминается высший суд этих трех божеств как суд жестокий, но справедливый. Характерно, что данный суд имеет свою структуру. Он состоит из 4 судей, 7 секретарей, 3 лекарей, 3 палачей, 3 стражников-богатырей, десятника Кюлюк Джэргэлгэна, надзирающего за ними и выполняющего функцию своеобразного «управделами». При этом трое лекарей (Кюлюк Дуксуур, Тютэ Талгасыт, Нарын Кынчалган) играют весьма неприглядную роль «медэкспертов», выявляющих при помощи пыток истинные причины нарушений со стороны виновников, они же являются родными братьями десятника Кюлюк Джэргэлгэна. Постоянными эпитетами данных персонажей служат слова *кюлюк* — «тень» и *хара* — «черный» (например, Кюлюк Джэргэлгэн, Кюлюк Дуксуур, «*дэкийэ хара*» — секретари, «*дабийа хара*» — палачи, «*суодуйа хара*» — судьи), что усиливает мрачную характеристику этого суда, являющегося для богатырей хотя и справедливым, но страшным и неумолимым.

По материалам В. Никифорова, в одном из сюжетов олонхо «именем Кюлюк Хара наречен конь абаасы, а всадника зовут Ти-



мир Дуулага. Такой же эпитет встречается в имени скакуна богатыря *айыы* Кемюс Эрэсиэнгкэ — Кюлюк Джэргэлгэн. Употребление эпитета в отношении коня, как видим, не единично, не случайно. Этим подчеркивается, что скакун отборный, о чем писали П. Карпини и В. Рубрук» [Никифоров, 2002, с. 49]. В вышеприведенном примере имя Кюлюк Джэргэлгэн относится и к человеку, и к скакуну. Общими качествами и небесного вестового, и «отборного» скакуна являются быстрота, неуловимость, способность появляться неожиданно. В олонхо данный персонаж характеризуется особой суровостью, неумолимостью. В. Никифоров полагает, что титул «кюлюк» возник, возможно, во времена древнетюркских каганатов или средневековых уйгуров. Дэрбэтский князь Цэрэн в XVIII в. получил от маньчжурского императора титул Тогус Кюлюк Далай-хан. Исследователь считает, что в якутском фольклоре больше сохранилось «титульное» значение этого слова. Общее, что роднит всех кюлюков, — это то, что они бойцы, отличавшиеся подвижностью и быстротой движений, которые противопоставляли своим противникам стремительность, проворство и даже юркость, т.е. качества, характерные для легкой кавалерии.

Институт кюлюков существовал и у монголов. У Чингисхана, согласно «Сокровенному сказанию монголов», его военачальники Боорчу, Мухали, Борохул и Чилаун-баатур имели звания кюлюков и выступали со своими войсками, видимо, с легкой кавалерией [Там же, с. 52, 58]. Вот почему при утрате традиции в эпосе происходит замена одного явления другим, как, например, в данном случае, когда на скакуна переходит титульное звание самого кавалериста (Кюлюк Джэргэлгэн), может быть, человека довольно популярного в те незапамятные времена и наводившего страх не только на врагов, но и на своих, и потому сохранившееся как нарицательное имя в различных сюжетах олонхо. Таким образом, имена персонажей олонхо «Неспотыкающийся Мюлджю Бёгё» Кюлюк Джэргэлгэна, Кюлюк Дуксуура, а также секретарей, врачей, стражников, палачей и судей небесного *Дуораан Дьанхал* суда с эпитетами *Хара* и *Кюлюк* представляют собой не случайный набор слов и эпитетов стародавнего времени. Возможно, они отражают в эпосе определенный исторический отрезок времени, когда существовали подобные суды, где со всей жестокостью вершились судьбы эпических, а может быть, и реальных богатырей древнеякутского общества.

Второй суд, состоящий из 44 тойонов, как уже указывали многие исследователи эпоса (И. Пухов, Г. Эргис, Н. Емельянов и



др.), скорее похож на общественный суд типа совета старейшин. Здесь все члены суда, видимо, имели равные права, поскольку председательствующий Юрюнг Айыы Тойон, прежде чем вынести вердикт, советуется с ними.

Этикетное поведение героев по отношению к обоим небесным судам однотипно и характеризуется одинаковыми жестами и словесными формулами обращений, что подразумевает традиционность сложившегося этикета, нарушение которого ведет к углублению конфликта в олонхо. Подтвердим данную мысль примером из олонхо «Строптивый Кулун Куллустуур».

Вслед за истицей на суд вызывается сам виновник, Строптивый Кулун Куллустуур, отказывающийся жениться на удаганке. За ним посылают двух богатырей, принадлежащих к свите самого Юрюнг Айыы Тойона (сына Кюн Тойона Кюлюмэх Кюстэх Кюён-чэ Бёгё и сына Ый Тойона Ысыктыбат Ыйыктай Боотура), которых особо предупреждают об осторожности в обращении с ним.

«Дьэ билиги икки бухатыыр өрө дырбалдьыһаннар, ойон тахсаннар, үс куннук сиртэн үнгэ-сүгүрүйэ турдулар...» (КХКК, с. 61, стб. 2270). — «И вот два названных богатыря вскочили, приосанились, побежали [к нему], издалека начали кланяться, с расстояния трех дней пути стали приседать...» (СКК, с. 335, стб. 2270). Такое обращение говорит о высоком статусе богатыря Кулун Куллустуура, поэтому посыльные богатыри, хотя по происхождению они и не ниже его (один из них тоже сын Кюн Тойона, входящего в число 44 тойонов), тем не менее строго придерживаются определяющего степень уважения и почтения этикета, в рамках которого соблюдаются принципы происхождения, старшинства и статуса.

Однако конфликт усугубляется тем, что богатырь заносчив, горд и пренебрегает установленными нормами поведения:

Хайа үктүүрүн
Хайа үктээтэ бу муостаны,
Тосту үктүүрүн
Тосту үктээтэ,
Күөрэ-ланкы тэпсэн киирдэ
Түөрт уон түөрт хос дьиэни
Баһыттан атабар диэри.
Билиги киирэн,
Түөрт уон түөрт добуолу
Тойоттор иннилэригэр
Сото кэбийэн
Дуобаллан турда,
«Дорообо» да биэрбэт,

Что [можно] разворотить —
разворачивал,
Что [можно] проломить — проламывал,
Где проходил — весь пол разворотил
Из конца в конец дома,
Во всех сорока четырех комнатах.
Пройдя так,
Расставил ноги
И прямо встал
Перед сорока четырьмя тойонами.
И «здравствуй» не говорит,
И шапку не снимает —
Стоит не моргая —



*Бэргэнэ да устубат,
Акаары киһи курдук,
Көрбүт харабын
чытчылыппакка
Арылыччы тойоттор диэки
Көрөн турар
(КХКК, с. 62, стб. 2280, 2290, 2300).*

Таращит глаза, словно глупый,
На всех сорока четырех тойонов
(СКК, с. 336, стб. 2290, 2300).

Как видно из текста, герой *четырежды* нарушает установленный этикет, тем самым открыто выказывая пренебрежение к верховному суду: во-первых, он сознательно проламывает «золотой пол» 44 комнат; во-вторых, предстает перед судом в вольной позе, «ногу за ногу скрестив»; в-третьих, не совершает традиционного троекратного коленопреклонения с обязательным снятием головного убора; в-четвертых, не обращается к высокому суду с принятым в таких ситуациях этикетным приветствием.

Такое пренебрежение этикетом, строго регламентированным самими божествами, воспринимается как оскорбление и строго пресекается. Сам верховный правитель Юрюнг Айыы Тойон «ударяет слева наотмашь золотой тростью» по рогатой шапке строптивного богатыря, т.е. Юрюнг Айыы Тойон на оскорбление отвечает еще большим оскорблением, пресекая подобное поведение богатыря в дальнейшем. Лишь после угрожающей речи и сурового обхождения с ним богатырь айыы «трижды поклонившись тойонам, преклонив колени» («*Маныха туран биһиги киһибит, үс төгүл тойотторун диэки дьэ үгэн-сүгүрүйэн баран, маннык саналаах буола турбут*»), объясняет им истинную причину своего отказа от женитьбы на удаганке. Как видим, и таким способом поддерживались порядок и уважение у древних номадов, что ярко отражено в данном отрывке.

Когда из-за строптивного характера Кулун Куллуштуура ход суда начинает принимать драматический характер для них обоих, удаганка Кюн Толомон Нюргустай выступает как последовательная носительница традиционных норм морали и этикета и тем самым спасает положение:

*Мань истэн туран...
Күн Толомон Ньургустай удабан
Үс төгүл үгэн сүгүрүйдэ;
...Му-йа-ыа, хар, ха-ыар,
буйакатын!..
Түөрт уон биэс добуолу тойоттор
Бука барыгытыгар
Сүһүөхтээх бэйэм сүгүрүйэбин.*

Услышав это...
Удаганка Кюн Толомон Нюргустай
Трижды склонилась в мольбе;
...Му-йа-ыа, хар, ха-ыар,
буйакатын!
Сорок пять тойонов моих!
Перед вами, шею имея,
Склоняю голову я,



Хойлуктаах бэйэм хонкуйабын
Ус хара кулуккүтүгэр

мүргүйэбин.

Бастакытынан баһыбата

тутун!

Күүскүт кыайарынан

Дьүүлүү сатаатыгыт да

Дьүүлгэ кириэх киһийдээн

буолбатах.

Көрдөһүү күттүөннээбин

туруорабын,

Аартаһы улаханын аартаһабын...

(КХКК, с. 75, стб. 2780, 2790, 2800).

Суставы имея, преклоняю

колени я,

Перед теньями каждого

[из вас] склоняюсь,

Прежде всего примите

мою благодарность!

Вы, как могли,

Старались нас рассудить.

...Обращаюсь к вам с огромной

просьбой,

С великой мольбой...

(СКК, с. 347, стб. 2780, 2790, 2800).

Именно почтение Кюн Толомон Нюргустай к высокому статусу суда, неизменное соблюдение ею этикета, непреклонная решимость подчиниться законам рока и судьбы, предначертанным свыше, оказываются решающими. Хотя образ героини не выходит за рамки традиционной эпической идеализации женщины как носителя и хранителя норм морали, позитивное поведение героини в рамках данного церемониального этикета способствует углублению ее образа. И наоборот, нарушение установленных норм этикета со стороны Кулун Куллуштуура выявляет и усугубляет конфликт героя с верховными божествами. На самом деле герой давно недоволен решением божеств поселить его в Среднем мире без его согласия. Таким образом, символика рассматриваемого церемониального жеста выполняет здесь психологическую функцию и служит для дальнейшего раскрытия основного конфликта и образов главных героев олонхо.

Как видим, сложный жест троекратного коленопреклонения с обязательным снятием головного убора, сопровождающийся словесной формулой благословения-алгыса, стал постепенно терять свой первоначальный ритуальный смысл, превращаясь в устойчивый элемент этикетного поведения. Эпос отражает все стадии развития данного жеста от ритуального до повседневного, в этом виде дошедшего до наших дней.

2.3. ТРАДИЦИОННАЯ ВСТРЕЧА ГОСТЕЙ КАК КОМПЛЕКС ЦЕРЕМОНИАЛЬНЫХ ЖЕСТОВ

В олонхо мы встречаемся с детально разработанным этикетом традиционной встречи гостей, представляющим собой целый комплекс церемониальных жестов, имеющих общее значение почита-



ния и уважения. Он выступает в эпосе в виде развернутой формулы, которая в принципе сохраняет постоянную структуру:

Маныха

Тобус субан туруйа уолаттар
Икки өттүгэр түһэннэр,
Энныргэли сизээннэр,
Тулук кыыл таба тэбиммэтэх
Дьулусханнаах тусаһаларыгар
киллэрэн,
Көпсө ат сылгы көлөһүн аллыар
дизри

Көбө-саба сүүрэн тиийэр
Күндүл мас күүлэлэригэр
илдьишлэригэр,
Абыс арылыас манан кыргыттар
кэлэннэр,
Икки өттүгэр түһэннэр,
Дьиэлигэстээх дьиэллэрин
тэлэй тардан,
Аарыктаах ааннарын арыа
баттаан,

Күлүмүрдээн көстөр
Күндү күүрэнсэ ордууларыгар
Күөгэтэн киллэрэн,
Абыс хартыгас арыа туоһунан
Дьаптайан оңорбут
Аранас сандалы остуол аттыгар,
Алта атахтаах айгыраабат
алтан оронго
Абаланнар олордон кэбистилэр...
Арылыас манан кыргыттар
Томторболоу ойуулаах чороон

айахха
Тобус толору аарахтаах кымыһы
Абалан биэртэрин иһэн
кэбиспитэ
 (КД, с. 274, 276).

Тут же
 Девять подобных журавлям
 холостых парней
 К ней с двух сторон подошли,
 Бережно под руки взяли,
 По совершенно гладкому огромному
 двору,

Такому, что и пуночка
 поскользнулась бы, проводили,
 Войдя в сверкающие деревянные
 Сени, такие, что захудалого коня
 пот прошибет,
 Пока он до их конца доберется,
 [через них] провели.
 Восемь девушек, подобно белым
 гоголям,

Перед ней появившись,
 Широкою дверь распахнули
 настежь,

Дверь с погребушками вмиг
 открыли,
 В почтенный высокий дом,
 Издали заметный, сверкающий,
 Заботливо под руки ввели,
 За золотисто-желтый стол-
 сандалы,

Из восьми слоев бересты
 Крепко сбитый,
 На прочную шестиногую медную
 лавку

Бережно усадили...
 ...Девушки, подобные белым гоголям,
 Почетный узорчатый чороон
 С кумысом, сдобренным маслом,
 до края наполнив,
 Ей поднесли, и она все выпила
 (КД, с. 275, 277).

Отметим, что часто встречающиеся в эпических формулах, описывающих традиционную встречу гостей, девять прислужников-юношей и восемь прислужниц-девушек наделены постоянными эпитетами: «девять подобных журавлям холостых парней» («*тобус субан туруйа уолаттар*») и «восемь подобных белым стерхам незамужних девушек или девственниц» («*абыс арылыас манан кыргыттар*» или «*абыс кыталык курдук дьабыл кыргыттар*» и т.д.). Из этно-



графического материала известно, что на празднике *ысыах* шаман *айыы* (белый шаман) совершает обряд моления верховным божествам в сопровождении помощников-битиситов, девяти непорочных юношей и восьми непорочных девушек в возрасте до четырнадцати лет, называемых «*битиһиттэр*» или «*дьһүөлдьүттэр*». В якутской мифологии последние (*оруолдьуттар*, *дьһүөлдьүттэр*) означали божеств и духов более низкого уровня в виде второстепенных добрых духов-*иччи* природного окружения человека.

В эпосе показано участие этих помощников в повседневной жизни, когда они выполняют ставшие традиционными церемониальные жесты при встрече почетных гостей. Однако и в повседневной жизни, видимо, обряд традиционной встречи требовал, чтобы эти прислужники были ритуально чистыми, и их держали специально для таких случаев. В частности, в эпосе они встречаются при описании свадебного *ысыаха* или больших кумысных *ысыахов*.

Как видно из приведенного отрывка, парни и девушки при встрече выполняют разные функции, которые не только строго ритуализованы, но и распределены между ними. Парни должны обслуживать гостей во дворе, а девушки — в доме. При обращении к другим эпическим текстам мы увидим, что функции девяти парней также строго дифференцированы. Например:

<i>Бу обонньорго олбуорунай уол</i>	У этого старика есть,
<i>баар эбит —</i>	оказывается, парень
<i>Халлаан хорохоото, бэйэтин</i>	сторожевой —
<i>дэһээтиннигэ</i>	Небесный скороход,
<i>Кырытынан Тыкаарай диэн</i>	собственный прислужник.
(АБ, с. 53, стб. 5300).	Зовут его Кырытынан
	Тыкаарай
	(Пер. наш. — А. З.).

Кырытынан Тыкаарай — один из девяти слуг-парней князца Старика Таас Хаантаара из сюжета олонхо «Ала Булкун» (сказитель Т.В. Захаров-Чээбий), выполняющий одновременно функции и сторожа, и скорохода. Но это в повседневной жизни; как только приезжают почетные гости, эти парни превращаются в домашних слуг, обслуживающих гостей:

<i>Күөбүл мас балабан</i>	Широкой деревянной юрты
<i>Сэттэ наарталаах</i>	С семью полатями-нартами
<i>Сэдилгэн халбанын</i>	Тяжелую дверь
<i>Икки аан аһааччы,</i>	Открыли двое
<i>Икки сэргэх</i>	Шустрых и быстрых



*Тэлибис баатырдар
Дьизл аспыттар*
(БМБ, с. 467).

Боотуры Тэлибис,
Приоткрыли занавеси
(Пер. наш. — А. 3.).

В приведенном примере речь идет, видимо, о более богатом дворе, где функции двух специально приставленных богатырей-боотуров уже дифференцированы — они должны открывать двери особо почетным гостям. В следующем тексте картина другая:

*Обо аан аһар Алтан Даадар уол
 диэн уол баар эбит,
Тэһиин тутар Дьэллик Маһан
 диэн уол баар эбит,
Олбох уурар Өрүөлдүүт диэн уол
 баар эбит,
Дьиз сиппийэр Тэйгэлдэин Хара
 диэн уол баар эбит,
Обо уот анһар Уолуктай
Убаһачаан диэн баар эбит*
(АБ, с. 4, стб. 4270, 4280).

Открывающий двери — это парень
Алтан Даадар,
Принимающий поводья коней —
это парень Желлик Маган,
Подкладывающий сиденье-олбох —
это парень Оруолджут,
Подметающий пол — это парень
Тэйгэлджин Хара,
Зажигающий огонь — это парень
Уолуктай Убасачаан
(Пер. наш. — А. 3.).

Каждый из этих прислужников-парней, обслуживающих родителей невесты богатыря Ала Булкуна, выполняет единственную функцию: один открывает дверь, второй принимает поводья коня, третий подкладывает меховое сиденье-олбох, четвертый подметает пол, а пятый зажигает огонь. При этом имена слуг как бы отражают их функции. Например, первый прислужник Алтан Даадар (букв.: Медный Даадар), в обязанности которого входит первым открывать дверь почетным гостям, видимо, стоит на иерархической лестнице выше, чем те, кто подметает пол или подкладывает сиденье-олбох. Боотура, принимающего поводья коней высоких гостей, зовут Желлик Маган (букв.: Дикий Белый), что схоже с прозвищем коня и, видимо, отражает принадлежность богатырей, занимающихся в мирное время подобного рода вещами, к более высокой социальной группе, чем все остальные слуги. Вполне возможно, что он человек вольный, свободный, но прикреплен следить за конями и в определенное время привлекается как слуга для особых поручений.

Чтобы понять иерархию господ и слуг, их реальные функции и взаимоотношения, приведем некоторые выводы относительно управления улусом как выделенной некоторыми исследователями олонхо (В.М. Жирмунский, И.В. Пухов, Г.У. Эргис, Н.В. Емельянов, В.В. Трепавлов, В.М. Никифоров и др.) административной единицы эпического социума: «В олонхо нет понятий государства,



державы, иной власти, кроме родоплеменного обычая и долга... Все это — явления, характерные для родового строя... Однако, несмотря на относительную простоту эпических административных институтов, они все же выстроены в определенную систему...» [Трепавлов, 2000, с. 48] и существует определенная иерархическая соподчиненность в системах «хозяин — слуга», «патрон — клиент» и т.д. «В более многолюдных эпических владениях имеется категория иного рода. В одних сказаниях это дети тойона, в других — просто “прислужники”, но уже, вероятно, не рабы. Все это — лица, обслуживающие ставку тойона, но не обеспечивающие ее экономическое существование в отличие от рабов, а в определенном смысле помогающие тойону в отправлении им его полномочий. Значит, улусный лидер этого типа содержит при себе рабов и слуг, так же как Хараххан Тойон из “Сюнг Джасына”, который имеет девяносто служителей, восемьдесят служанок да старуху-коровницу, и Кыыс Туйгун, в хозяйстве которой трудится “работник-парень Хардагастай”, проворный да смывленный, принимающий заодно коня у гостя, а еще “девять юношей красивых, неженатых”, прикратников и стольников» [Там же, с. 49].

В другом сюжете олонхо, «Строптивный Кулун Куллустуур», при традиционной встрече почетных гостей в Верхнем мире к обслуживанию привлекаются богатыри и удаганки, сыновья и дочери высокопоставленных лиц, входящих в свиту из 44 тойонов. Эти два богатыря и две удаганки Верхнего мира из аристократического окружения при ставке или дворе главного тойона (в данном сюжете Юрюнг Айыы Тойона) находятся в услужении, несмотря на их высокий статус. Они выполняют разнообразные поручения (раздеть, усадить, угостить почетных гостей, посадить в темницу), в том числе и посольские.

Привлечение сыновей и дочерей, обладающих высоким статусом (бёгё и удаганок), к работе в качестве простых прислужников в ставке главы улуса, а также сыновей боотуров из свиты тойонов средней руки, видимо, являлось обычным делом. Это еще раз подтверждает мнение исследователей о том, что в древнеякутском обществе было накладно держать особый состав прислуги. В военное время эти люди превращались в воинов, среди которых также существовала своя сословная и воинская иерархия, что получило широкое отражение в сюжетах олонхо.

Следующий прислужник, подкладывающий подстилку-*олбох*, носит имя, указывающее на его функцию, — *Өрүөлдүүт*, что означает «сопровождающий» (варианты *арыалдьыт*, *оруолдьыт* в



акающем и оказавшем диалектах). Такие прислужники-сопровождающие (*арыалдъуттар*, *оруолдъуттар*) в шаманских ритуалах превратились в *дьһүөлдъуттэр* (*битиһиттэр*), исполняющих те же функции при отправлении религиозной части ысыаха («Встречи солнца») шаманом *айыы*.

Прислужник, подметающий пол, выступает в роли домашнего слуги, что подтверждается и его именем: *Тэйгэлдьин Хара* (букв.: *Черный Тэйгэлджин*). Такую работу обычно выполняли воины низшего сословия. Последний прислужник, зажигающий огонь в очаге при встрече высоких гостей, носит имя *Уолуктай Убаһачаан* (букв.: *Хватающий за горло Жеребенок*). Он принадлежит к воинам низшего сословия, к тем, кто смотрит и ухаживает за лошадьми, но в особых случаях также привлекается к церемонии встречи почетных гостей.

Түбүк-табык
Түбүлүү түстэ,
Кэлиһи-барыы
Кэмэ суох элбээтэ,
Аан аһааччы
Алтан Хаахыр
Ааны аһан
Дьыэ ааныгар
Дэбдиргэ бырахта,
Тэһиһи тутааччы
Тэлэбис Баатыр
Тэлэкэччииһэн тахсан
Тэһиһи тутта,
Өнгөс Боотур
Орон үрдүгэр
Саһа олбох уурда...

(ДьНьБ, V т., с. 251).

Вдруг возникли среди двора
Беготня, суета, толкотня,
Шум и говор многих людей.
Открыватель дверей
Алтан Хаакыр
Тяжелую дверь
Широко распахнул,
Шкуру конскую
У входа метнул;
Вихрем выбежал
Тэлэбис Баатыр,
Принял поводья коня;
Энгэс Боотур
У стремени стал,
Помогая сойти с коня;
Олос Боотур
Орон устелил
Пестрой шкурой,
Мехом густым...

(НБС, с. 250).

Данный пример взят из сюжета олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» в литературном варианте, воссозданном П.А. Ойунским, где точно обозначен социальный статус прислужников, обслуживающих высоких гостей при церемонии традиционной их встречи. Все они боотуры, т.е. богатыри из среды феодалов средней руки. Имена некоторых из них, например Тэлэбис Боотур, Алтан Хаакыр (вариант: Алтан Даадар — Медный Даадар), повто-



ряются в различных сюжетах, что говорит о существовании определенной устойчивой характеристики персонажей, выполняющих эти функции. В имени последнего боотура, возможно, запечатлена особенность военного обмундирования персонажа, одетого, вероятно, в медные доспехи, что также свидетельствует о более низком социальном положении боотура по сравнению с воинами более титулованных воинских сословий типа *дарханы* или *бэггэ*, одетыми в серебряные или золотые латы. Может быть, медное обмундирование боотуров в эпосе говорит о более раннем эпическом времени, когда медь наравне с железом была в широком обиходе у древних кочевников. Таким образом, в данном сюжете олонхо описан церемониал торжественной встречи гостей, обладающих высоким социальным статусом, так как их обслуживанием заняты бэггэ и боотуры. Как считают исследователи, «анализ структуры иерархической организации власти раннеякутского общества показывает наличие обособленного военного сословия профессиональных воинов. Оно формировалось из мелкой знати (*хара*), феодалов средней руки (боотур) и высшей аристократии (*бөөбө* и *дархан*)... Следует отметить наличие собственных частнозависимых людей: челяди (*чабар*), слуг (*буокаан*, *арыалдьыт*) и рабов (*кулут*). Структура данной низшей прослойки общества довольно сложна и характерна для раннеклассовых обществ» [Васильев, 1995, с. 60—61]. Все они указывают на то, что у богатых родовичей улуса в услужении находились слуги *арыалдьыттар* (по эпосу, до девяти юношей и восьми девушек), которые не только выполняли повседневную работу по дому, совмещая несколько функций, но и в торжественных случаях обязаны были оказывать строго регламентированные виды услуг, например таких, как традиционная встреча гостей. В особых случаях, видимо, к этому привлекались представители высшего воинского сословия (*бэггэ*); воины из числа феодалов средней руки (боотуры); и находящиеся на военной службе лица из среды мелкой знати (*хара*).

Чем важнее и значимее был проводимый обряд или праздник (например, свадебный *ысыах* или большой кумысный *ысыах*), чем выше и значительнее статус гостей, тем пышнее и торжественнее была церемония их встречи, тем разнообразнее функции прислужников, оказывавших различные жесты уважения и почтения. В результате возник целый комплекс церемониальных жестов при традиционной встрече гостей (открывать двери, развешивать *дэбдиргэ*, устилать дорогу во дворе зеленой травой — *ача*, принимать поводья, помогать сойти с коня, подкладывать сиденье-*олбох* в доме,



зажигать первый огонь в очаге, подносить почетный кубок-чорон, различные угощения в соответствии с сословной принадлежностью и статусом гостей и т.д.). При этом каждый жест, видимо, был строго регламентирован.

Рассмотрим, например, ритуал развешивания во дворе *дэбдиргэ* (варианты: *дэлбэргэ*, *дэлбиргэ*; на бурят. яз. — *дэрбэлгэ*), который выполнялся одним человеком. Этот ритуал был разработан до мелочей для свадебного обряда. Данная церемония требовала особой торжественности почестей, а значит, и соответствующих жестов. Церемония встречи новобрачных делилась на две части:

- 1) у опушки леса, не доезжая до двора жениха;
- 2) во дворе, где ожидала родня мужа.

Первая встреча предназначалась духу-хозяйке данной местности Аан Алахчын Хотун и другим духам-*иччи*, у которых невеста, впервые прибывшая в эту местность, просила благорасположения, для чего совершала специальный обряд почитания с троекратным ритуальным «обходом» вокруг коновязи-*сэргэ*, который был нами подробно рассмотрен в первой главе. Для торжественной встречи молодоженов ставилась ритуальная коновязь-*сэргэ*, символизировавшая богатство, обладание многочисленным скотом, традиция установления которой сохранилась до наших дней. При этом духу-хозяйке местности (*дойду иччитигэр*) сооружалась *дэлбиргэ*, или *дэбдиргэ*. На красивом, ровном месте у опушки леса рядышком устанавливались семь молоденьких деревьев (три лиственницы и четыре березы); между ними подвешивались семь пучков белых конских волос, три миниатюрных телячьих намордника (*томторук*) и три миниатюрных берестяных турсучка (*тууйас*). Невеста должна была «накормить» огонь маслом и произнести алгыс — благопожелание Аан Алахчын Хотун. Этот обряд назывался *дэлбиргэ туруорар* («установление дэлбиргэ»). Всякая жертва в виде трости, кнута, разноцветных тряпок, пучка белых ритуальных конских волос, бросаемая на землю или вешаемая на дерево для умиловления духов-*иччи*, также называлась *дэлбиргэ* (или *салама*) [Кулаковский, 1979, с. 95]. Невеста должна была разукрасить *сэргэ* пучками конских волос, нанизанных на пеструю волосяную веревку-*дэлбиргэ*. При этом невесту опускали на специальную подстилку из свежей зеленой травы-*ача*, что символизировало собой, что вновь прибывшая в эту местность женщина несет с собой счастье и будет «цвести», как эта зеленая трава-*ача*, что она уставит эту местность многочисленными коновязями, обогатит конями и рогатым скотом, способствуя его размножению.



В эпических текстах встречаются и примеры традиционной встречи жениха в зимнее время в юрте: «...*Онуоха уга диэжиттэн үс үрүн быһыык сабынньахтаах дьон сүүрэн кэлэннэр дьиз ааныттан бастын оронно диэри тыстаах баттахтаах манчык таба тириитин үттэл ууран биэрдилэр*». — «...Тогда с правой стороны подбежали трое в меховых шубах, отороченных тремя белыми полосками, и постелили “олбох” от дверей до почетного орона — цельные оленьи шкуры с головой» (ЭБНЬБ, с. 356, пер. наш. — А. 3.).

Здесь жест постилания ритуального *олбоха* осуществляется тремя прислужниками, которые устилали путь жениху Элик Боотуру особо ценными шкурками олененка ритуального белого цвета, что символизировало богатство и многочисленное потомство новой семьи, а также почтение и уважение к именитому жениху.

Идентичное значение имел и жест подкладывания ритуального сиденья-*олбох* на почетном месте для жениха: «...*Ол устун хааман баран сатанахха таҥаһын-сабын обо киһи чочулаан онорбут чуор мутук көкөбө иилэ бырабан кэбистэ. Онуоха бии дьон дабысыттын бараннар тыстаах баттахтаах маҥан сылгы тириитин тэнитчи тардан биэрдилэр. Оол үрүт өттүгэр хара саһыл тириитин тэнитчи тардан биэрдилэр. Онуоха киһи олоро түстэ бастын оронно*». — «...Пошел он по этой дорожке, устилаемой ритуальными шкурами, и повесил на крючке сатанаха, с любовью сделанного молодым человеком, свою одежду. Тогда те же трое людей вслед за ним подбежали и постелили “олбох” из шкуры белого коня. Поверх нее постелили шкурки чернобурки. Тут же сел он на почетный орон» (Там же, с. 356, пер. наш. — А. 3.).

Как и в предыдущем эпизоде, жениху Элик Боотуру в доме невесты оказываются особые почести. Те же три прислужника на почетное сиденье-*олбох* стелют ритуальную шкуру белой лошади, а поверх нее — особо ценимую шкуру чернобурки. Здесь жест особого почтения подчеркнут характеристикой подстилаемых под почетные «олбохи» на полу, в виде почетной дорожки, и на ороне особо ценных, ритуализованных шкур животных и пушных зверей (белого олененка, белой лошади, черно-бурой лисицы). Они должны были символизировать будущий успешный жизненный путь нового хозяина, многочисленные стада рогатого скота и оленей, удачу в охоте. Торжественный церемониал встречи жениха дополнен здесь атрибутами не только скотоводческой культуры, но и охотничьего быта.

Семантика ритуального «олбоха» в церемонии встречи молодоженов, исходя из традиций и детальной разработанности самого свадебного обряда, имевшего, несомненно, древние корни южно-



го происхождения, восходит к ламаизму монголов. Существовали неукоснительно соблюдаемые строгие правила устройства ламских седалищ с «олбоками». Например, у всех старших лам, в отличие от лам низших разрядов, всегда были более высокие седалища с «олбоками». В соответствии с рангом ламы табурет его покрывался несколькими покрывалами: первым и обязательным было покрытие циновкой, свитой из тонкого камыша. Употребление этой циновки основывалось на учении Будды, которое предписывало каждому ламе-бикше подкладывать траву под подстилку своего седалища. Поверх циновки клались тонкие подушки, которые монголы называли «олбоками». «Олбок» имел форму квадрата, его делали из двух или трех наложенных друг на друга и простеганных вместе войлоков, сверху он обтягивался преимущественно тканью желтого цвета. Число «олбоков» у лам соответствовало их разряду. Наиболее важные из них имели право сидеть на девяти или семи «олбоках», менее важные — на пяти или на трех. Ламам, которые имели право сидеть на девяти, семи или пяти «олбоках», полагалось иметь «тушилге». Это такая же подушка, как и «олбок», но вделанная в четырехугольную деревянную раму и приставляемая к табурету как спинка кресла. Именно ламы-гэгэны могли иметь семь или девять «олбоков» (см.: [Позднеев, 1993, с. 43—45]).

Вполне возможно, что почетные сиденья — «олбохи» и «түсүлгэ» — якутов могли быть заимствованы из монгольского ламаизма или древнего шаманства. Наличие остановок, или «олохов», количеством до девяти и более во время шаманского путешествия в Верхний мир может быть объяснено с этой точки зрения аналогично почетным «олбокам» буддийских лам. С другой стороны, при своем зарождении буддизм первоначально многое перенимал от древнего шаманства в Тибете, поэтому вполне допустимо обратное предположение, что основой многих атрибутов и даже ритуалов могли послужить шаманские путешествия с «олохами» — остановками, позже замененные ламскими седалищами с «олбоками» и даже с «тушилге».

Использование «олбохов» в повседневной жизни якутов до сегодняшнего дня говорит о том, что они были незаменимым предметом в хозяйстве. А в эпической и шаманской традиции «олбохи» у якутов возведены до многофункционального символического уровня, включая и церемонию встречи гостей.

«Дьабылык Баай Тойонго икки тойонунуун тийдилэр. Дьылээх дьон уруйдуу-айхаллы тоһуйдулар, тобус уон субан уол тэһиин туттулар, дьыл астылар, олбох уурдулар. Абыс уон дьабыл дьахталлар,



кий барбыт кыргыттар, тобус былас суһуохтаах Туйаарыма Куону утары сырсан тахсан ытыстарыгар түһэрдилэр, таһастары баһастары арыаллаан дыиэбэ киллэрдилэр, Айталыын Куону хаппахчытын аттыгар киллэрэн олоттулар.

Баарабай малааһын буолла, мөлтүөбэт үөрүү буолла. Тобустуу томторболоох сизл баайбыт томточчу куппут арыылаах чороон айабы тобус киһи үстүүтэ боһулдьуһан аҕалан туттулар, сизл баайбыт тобустуу томторболоох толору арыылаах үс чороон айахха үс дыабыл дыахтар үстүүтэ боһулдьуһан кэлэн тобус былас суһуохтаах Туйаарыма Куоҕа айах туттулар». — «Приехали с двумя тойонами к Джагылык Баай Тойону. Домашние встретили их с особыми почестями, девяносто молодых холостых парней держали за поводья коней, дверь открыли, постелили “олбох” Восемьдесят молодых девственниц подбежали к невесте Туйаарыма Куо с девятисаженной косой, не раздевши, завели ее в дом. Саму Айталыын Куо посадили около своей хаппахчы.

Начался великий пир, наступило время неубывающей радости. Поднесли торжественно девять человек, троекратно совершая поклон, девять чоронов, наполненных кумысом с маслом, разукрашенных в девяти местах белыми конскими волосками. Туйаарыме Куо с девятисаженной косой трое чистых девственниц, троекратно совершая поклон, поднесли наполненные кумысом три кубка-чорона, разукрашенных в девяти местах белыми конскими волосками» (УУА, с. 190, пер. наш. — А. З.).

Отмеченный нами выше художественный прием количественной характеристики при описании церемониальных жестов развешивания ритуального *дэбдиргэ* и расстилания «олбохов» ярко выражен и в вышеприведенном отрывке, представляющем традиционную встречу молодоженов во дворе и на свадебном пиру. Здесь важна не сама количественная характеристика, а выражаемая через нее степень почтения и уважения. Например, в отрывке говорится о том, что жениха встретили девяносто холостых парней, а невесту Туйаарыму Куо с девятисаженной косой — восемьдесят незамужних девушек, девственниц. Но из второй части отрывка мы узнаем, что число реальных прислужников намного меньше; почетный узорный кубок-чорон жениху подносят девять юношей, а невесте — три девушки.

Таким образом, числа («девяносто», «восемьдесят», «девятисаженная», «в девяти местах») символизируют лишь множественность, которая служит качественной характеристикой, выражая наибольшую степень уважения и почтения к лицам, участвующим



в данной церемонии. Числовые эпитеты придают пышность и торжественность описанию самого обряда, имеющего важное значение для развития сюжета.

Вернемся к описанию структуры церемониального этикета в олонхо «Строптивый Кулун Куллустуур». Выше была детально описана традиционная встреча гостей на большом кумысном празднике — ысыахе, на который собрались жители лучших улусов со всех концов Верхнего мира: *«Тобус халлаан дьулайыгар төрөөбүт, абыс халлаан арбаһыгар айыллыбыт, сэттэ халлаан кирбиитигэр иитиллибит ситэ кэлэн турар»*. — «Здесь полностью собрались все те, кто родился на макушке девяти небес, кто был зачат на хребте восьми небес, кто воспитывался на перевале семи небес». Божественная свита из 44 тойонов во главе с верховным божеством Юрюнг Айыы Тойоном поистине являет собой образец гостеприимства для всех трех миров. Весь церемониал предназначен для традиционной встречи гостей. Рассмотрим подробнее семантику этого церемониального этикета по эпизодам, входящим в структуру церемонии торжественной встречи гостей.

I круг. Традиционная встреча начинается с «обхода» божественной свиты, о котором мы уже говорили выше, в разд. 2.1, и с жеста приветствия и обращения самого Юрюнг Айыы Тойона к высокой гостье — удаганке Кюн Толомон Нюргустай из Среднего мира, из чего становится известным и ее высокое происхождение. Родители удаганки оказались весьма почтенными людьми из третьего яруса Верхнего мира. Помимо ее высокого социального происхождения подчеркивается, что она является невестой. Особое обхождение и почести в значительной степени объясняются именно этим ее положением. Таким образом, ее высокий общественный статус по этикету требует соответствующего статуса обслуживания. Поэтому ее с почестями встречают и обслуживают две высокопоставленные небесные удаганки: Ылбалдьжын, дочь Ый Тойона, и Кюёгэл Нусхал, дочь Кюн Тойона из божественной свиты верховного божества Юрюнг Айыы Тойона. Эти две женщины столь высокого происхождения временно выполняют и такую службу при дворе, помогая гостье раздеться, унося ее богатырские доспехи и удаганскую одежду в специальный чулан, поднося ей различное угощение. Естественно, знаменитую гостью, удаганку-богатырку, невесту из Среднего мира, должны обслуживать женщины, обладающие равным ей статусом.

II круг. Во втором «обходе» божественной свиты гостье оказываются традиционные почести. Ее усаживают на самое почетное ме-



сто в лучшем из 12 специальных кругов-*түсюлгэ*; расстилают перед ней *сэксэ* из свежескошенного сена; подкладывают *олбох* из ритуальной шкуры белой лошади; угощают кумысом из узорного почетного кубка-*айах*: «*Күн Толомон Ньургустайы сизтэн илдээнгит, бастын түһүлгэ төрдүгэр күүх сэксэ уурангыт, күндүл аас атыыр сылгы тириитинэн олбох уурангыт, бастын томторболоох тойон сизэллэх айабынан айахта тутун!*» — «Возьмите за руки и отведите к подножию передних березок-чэчир тетю свою, Кюн Толомон Ньургустай с волнистой косой в девять маховых саженей, с дыханием, как шелковистая волна; положите свежего сена, постелите чистую белую шкуру жеребца, посадите ее на почетное сиденье, поднесите ей главный узорный кубок-айах с кистью из конской гривы!» (СКК, стб. 1760—1770).

III круг. При этом «обходе» почести оказываются и богатырю Кулун Куллустууру, но эти жесты менее почетны, чем совершаемые в отношении удаганки. Его обслуживают два богатыря, бёгё и боотур из высших воинских чинов, родные братья двух небесных удаганок, сыновья Ый Тойона и Кюн Тойона из божественной свиты. Для богатыря Кулун Куллустуура *сэксэ* делают из пожухлого кустарника, «олбохом» служит шкура бурого медведя, кумыс подносят в почетном кубке-*айах*, сажают его в менее почетном *түсюлгэ*, идущем за *түсюлгэ* удаганки-богатырки: «*Билиги дьахтар атах өттүнээби түһүлгэбэ хагдан сиппиир талабынан сэксэтэ уурангыт, хагдан энэ тириитинэн олбохто уурангыт, бастын томторболоох тойон сизэллэх айабынан айахта тутангыт, илдээн олордун эрэ!*» — «Ведите его к тем же березкам и посадите у ног этой женщины; густо накидайте прутьев, постелите шкуру бурого медведя и поднесите главный узорный кубок-айах с кистью из конской гривы» (Там же, стб. 1780, 1790).

IV круг. Только после того, как уселись прибывшие гости, начали рассаживать и других гостей из Верхнего мира по особым 12 кругам-*түсюлгэ*. Таким образом, наибольшее почтение оказывалось гостям, прибывшим издалека.

V круг. В этом круге делаются жесты ритуального угощения праздничным мясом, но при этом также подчеркивается различное отношение при угощении удаганки и богатыря: «*Күн Толомон Ньургустайга кыыс кэрэ убаһа этин буһуулаан таһаарангыт, арана туос урдугэр уурангыт... Уол тойоммутугар аланха сабына төрөөбүт ала кулун этин буһуулаан таһаарангыт арана туос урдугэр тэлгэ-тэн биэрин!*» — «Для почтенной тети своей, Кюн Толомон Ньургустай... наварите мяса светло-серого жеребенка-стригунка и выло-



жите на слоистую бересту... Молодому нашему господину... наварите мяса шести пестрых жеребят, рожденных в пору появления первых весенних проталин, и выложите на слоистую бересту!» (Там же, стб. 1850, 1870). При угощении степень почтения определяется качеством подаваемого мяса. Менее почетному гостю — худшее мясо, наиболее уважаемому — отборное. Удаганке подается мясо ритуально чистого жеребенка светлой масти, чье мясо мягкое, сочное, жирное и лучшее по качеству, поскольку убойный жеребенок всегда хорошо откармливался. Строптивому богатырю подают мясо весенних, оголодавших жеребят пестрой масти, а значит, нежирное и невкусное, но главное — мясо жеребят ритуально «грязных», используемых шаманами для жертвоприношений (именно скот пестрой масти предназначался нижним духам *абаасы*).

VI круг. В этом круге удаганке оказываются еще более высокие почести — в ее честь устраиваются богатырские игрища, в которых предлагают участвовать и ей. А вот богатырю Кулун Куллуштууру подобной чести не оказали и даже не пригласили участвовать в этих игрищах: «...*Биһиги киһибит Куруубай Хааннаах Кулун Куллуштуур олорор сиригэр дьөлө тимирэн соботобун хаалла түһүлгэбэ*». — «Один только наш человек, Строптивный Кулун Куллуштуур... остался там, где и сидел, словно пригвожденный» (Там же, стб. 1980). Естественно, не было большего оскорбления для богатыря, чем этот жест пренебрежения — исключение из игрищ. Однако то было решение верховного божества Юрюнг Айыы Тойона, и, как бы ни был оскорбителен данный жест с его стороны, богатырь ниже рангом должен был подчиниться и проглотить обиду.

Как видно из структуры этикета, весь комплекс церемониальных жестов (приветствие, устилание олбохов, усаживание гостей, подношение кумысного кубка, угощение, а также оказание особых почестей гостеприимства в виде приглашения к участию в богатырских игрищах), несмотря на их публичный характер, сохраняет строго регламентированную последовательность и традиционную семантику жестов почтения и уважения. Однако в данном случае комплекс этот разворачивается по двум параллельным линиям, где одни жесты более почетны, другие — менее, при одинаковой внешней стилистике. Это определяется неодинаковым отношением устроителей ысыаха к обоим гостям. Конфликт между божествами и главным героем выражен на уровне жестов (ему в целом не оказано почтение, соответствующее его статусу, его усаживают на менее почетное место, его *сэксэ* делают из худшего кустарника, «ол-



бохом» служит менее почетная шкура животного, даже мясо подают худшего качества и ритуально «грязное»). Во всем на уровне жестов прочитывается пренебрежение, неуважение и даже оскорбление. Самым же оскорбительным становится жест пренебрежения, когда его, знаменитого богатыря Среднего мира, исключают из богатырских игрищ, оказывая особое предпочтение женщине-богатырке, которой он пренебрег. Таким образом, на уровне жестов ему выражено пренебрежение, не соответствующее его высокому статусу и социальному происхождению.

Кулун Куллустуур принадлежит к самым верхам, «сливкам» эпического социума. Его отец Джёсёгей Тойон состоит в божественной свите Юрюнг Айыы Тойона из 44 тойонов, по предположению В. Трепавлова, он является соправителем самого верховного правителя. Таким образом, все здесь объясняется моральными качествами и строптивым характером героя, который пренебрегает установленными нормами морали и поведения, воспротивившись женитьбе на удаганке. Подобные этикеты, видимо, требовали соблюдения строгой иерархии, т.е. соподчиненности на всех уровнях (что ярко видно на примере 12 особых кругов-*түсюлгэ*), а также неукоснительного выполнения их элементов, независимо от статуса участников. Именно поэтому данный этикет способствовал четкому регулированию взаимоотношений между членами общества, даже путем своеобразного отбора определенных жестов, указывающих на отношение правящих к своим подчиненным. В данном примере божества выражают свое недовольство поведением героя на символическом уровне, и хотя прямо, словами, оно не выражается, но четко прослеживается на уровне жестов.

Таким образом, в эпическом социуме были выработаны традиционные жесты почтения и уважения — и на обиходном, и на публичном уровнях. Они были строго регламентированы и ритуализованы в соответствии с иерархической структурой эпического общества, постепенно превращаясь в церемониальные жесты, которые использовались в обрядах и церемониях разного уровня и общеплеменных празднествах. Комплекс церемониальных жестов образывал этикет поведения всех членов общества, способствуя поддержанию порядка, соблюдению морали и обычаев древнего социума. Нарушение этикета строго пресекалось. Устроителями этикетного поведения выступали сами верхние божества, неумолимые вершители судеб жителей трех миров: Джылга Хаан, Одун Хаан, Чыныс Хаан — божества рока и судьбы. Судьбы самих богатырей, их моральный кодекс записывались в книгах судеб (на каменных стол-



бах, каменных скрижалях, в «берестяных ведомостях», «золотых книгах»), представляющих собой своеобразные «гороскопы» богатырей, составленные при их рождении, которые ни одному герою не разрешалось нарушать. В случае нарушения мораль и нормы поведения эпического социума весьма жестко поддерживались двумя судами верхних божеств («военным» — для воинов-богатырей и «гражданским» — для всех остальных), решения которых были абсолютно обязательными для всех трех миров. За редкими исключениями в основном главные герои племени *айыы* выступают носителями этих установленных норм морали и этикета. В эпосе «бунт» строптивых богатырей трех миров строго пресекается. Приведенный выше яркий пример из сюжета олонхо «Строптивый Кулун Куллустуур», где герой противится установленным нормам морали и этикета, свидетельствует о том, что во все времена в любом обществе, как древнем, так и современном, существовали конфликты социального и морально-нравственного порядка.

В корпусе эпических текстов имеется группа сюжетов олонхо, классифицированных Н.В. Емельяновым как «заселение Среднего мира отверженными потомками айыы», в которых богатыри *айыы* за тот или иной проступок перед божествами против своей воли поселялись в Среднем мире, иногда даже находясь в утробе матери. Богатырь Кулун Куллустуур принадлежит именно к таким отверженным потомкам племени *айыы*. Принимая во внимание насильственный характер заселения Среднего мира богатырями *айыы*, имеющими высокое происхождение и принадлежащими к истинным первоначальным племенам *айыы* Верхнего мира, можно предположить, что эти отдаленные места (т.е. Средний мир), видимо, были не столь привлекательны для отверженных сыновей представителей верховных аристократических кругов. Эти захваченные в результате войн окраины следовало заселять своими людьми, дабы держать их в повиновении. Отверженные сыновья военных аристократов из Верхнего мира вынуждены были подчиняться суровым законам военного времени и невольно становились первопредками новых родов и племен, сначала, видимо, в форме объединенных союзов трех или четырех племен («*Үс саха үөскүүн иннинэ, түүрт саха төрүүн иннинэ*»), из которых позже образовалось новое этническое объединение Ураангхай-саха, положившее начало якутской народности. Именно о них, об этих богатырях, ставших первопредками якутской народности, стоявших у истоков этнического объединения, народ помнил и воспевал их в своем эпосе. При типизации в олонхо фигуры легендарных личностей были обобщен-



ны и вылились в единый образ отважных безымянных боотуров и богатырей, живших уже на территории новой родины — эпического Среднего мира.

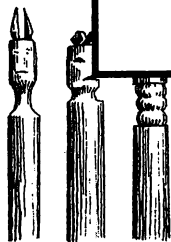
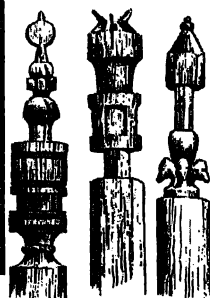
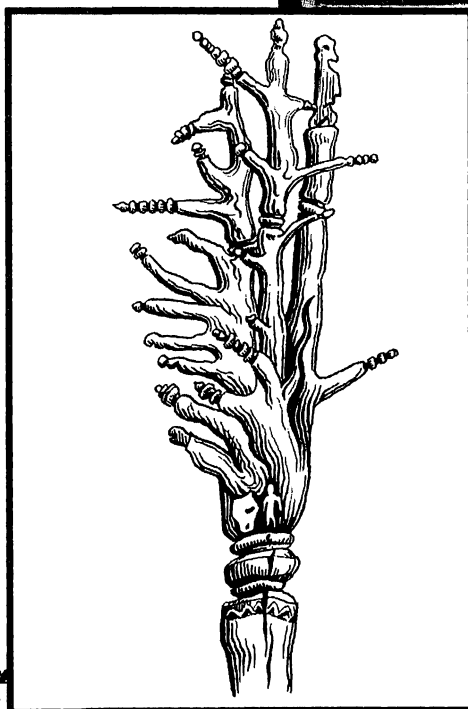
В другом сюжете олонхо, «Неспотыкающийся Мюлджю Бёгё», восстановление нарушенных норм морали иногда производится даже при помощи пыток, хотя в целом это не характерно для эпоса. Подобные нововведения некоторыми исследователями признавались веяниями нового времени. Например, тунгусский богатырь Арджаман Джарджаман из данного сюжета, не признавший свою вину даже при допросе на «военном» суде, подвергается пыткам и после установления его вины отправляется в темницу на продолжительный срок. Таким образом, в сюжетах, повествующих о неповиновении богатырей *айы* установленным нормам морали и этикета, видимо, запечатлены реальные события тех героических эпох.

Символика церемониальных жестов отражает архаические (тоtemические и анимистические) пласты мировоззрения древних, веривших, что жесты почитания и уважения, умилоствления духов *иччи* и божеств в форме жертвоприношения во время многочисленных обрядов могли помочь им выжить. Семантика церемониальных жестов, не меняя основного своего содержания, постепенно вошла в повседневный обиход, приобретая характер устойчивой традиции. Символика традиционного троекратного «объезда» или «обхода» в церемониальных жестах древних имела маркировку ритуальной чистоты, будучи связана с солнечным кругом-оберегом. Поэтому данный жест всегда исполнялся только с солнечной стороны, указывающей на принадлежность положительных героев *айы* к эпическим «солнечным племенам с поводьями за спиной» («*көхсүттэн тэһииннээх кун аймаға*»), как называли себя в олонхо племена ураангхай-саха. Эпическая множественность (троекратность и девятикратность) жестов как качественная характеристика символизировала усиление степени почитания, уважения и почтения.

ГЛАВА 3



СНОВИДЕНИЯ И ПРЕДЗНАМЕНОВАНИЯ В ОЛОНХО





СНОВИДЕНИЯ И ПРЕДЗНАМЕНОВАНИЯ В ОЛОНХО

Предсказания, приметы и сновидения, воспринимаемые как предзнаменования, долгое время рассматривались исключительно как суеверия, не имеющие научного значения. Между тем именно в них в большей степени отражается иррациональная сторона нашего мышления, без учета которой деятельность нашей психики не может быть представлена в целостном виде. В фольклоре сибирских народов существует большой корпус малых речевых жанров (запреты, предписания, приметы, гадания, толкования снов), раскрывающих содержание архаических верований на уровне повседневности и отражающих мифологические представления древних. В большом объеме они присутствуют также в якутском фольклоре и представлены собраниями И.А. Худякова [2002], А.Е. Кулаковского [1979], А.А. Попова [1949] и др. В якутском эпосе приметы, предзнаменования и сновидения отражены достаточно широко, что дало нам основание посвятить их анализу самостоятельную главу. Изучение этих феноменов в эпосе, на наш взгляд, предоставляет богатый материал для непосредственного исследования архаического мышления. Эпические тексты такого содержания строго организованы на семантическом и прагматическом уровнях. С прагматической точки зрения они содержат прогностическую информацию о прошлом, настоящем и будущем эпического героя, моделируя его судьбу. В олонхо герой действует соответственно предсказаниям и сновидениям, не отклоняясь от предначертаний. С семиотической точки зрения эпические тексты содержат различные модели, которые функционируют через определенные культурные символы в рамках архетипической картины мира, присущей всем древним культурам. Поскольку сведения о культурных символах не всегда могут быть извлечены из самого эпического текста, мы рассматриваем их с привлечением этнографического материала, вплоть до всей совокупности традиционных представлений якутов, как и в предыдущих главах.



При реконструкции символического значения сновидений, примет и предзнаменований мы используем в методологическом аспекте теоретические работы С. Дулама [1997], О. Христофоровой [1998], З. Фрейда [1990], К. Юнга [1997], К. дю Преля [1995] и др. Примеры для анализа взяты в основном из книги Н.В. Емельянова «Сюжеты якутских олонхо» (1980) со ссылками на нумерацию сюжетов внутри текста, при необходимости привлекались также другие тексты непосредственно из самих олонхо.

3.1. СИСТЕМАТИКА И СЕМАНТИКА ПРЕДЗНАМЕНОВАНИЙ И ПРИМЕТ

В олонхо поведение главного героя на всем протяжении развития сюжета предопределяется многочисленными предсказаниями различных второстепенных персонажей, которые в большинстве своем персонифицированы и выполняют многообразные функции соответственно содержанию информации, заложенной в предсказаниях. В основном она состоит из:

1) позитивной информации, из которой герой узнает о своем происхождении, о настоящем и благоприятном будущем;

2) негативной информации, когда герою предсказывается неблагоприятный исход вследствие нарушения им норм морали и поведения, предопределенных свыше. Обычно это нарушение устраняется либо наступает возмездие (кара), однако кончается все тем не менее благополучно.

Предсказателями, которые определяют модель поведения героя, выступают самые разнообразные персонажи, начиная с него самого и вплоть до мифологических. Иерархию этих персонажей можно представить следующим образом:

1) дух-хозяйка земли Аан Алахчын Хотун (варианты: Аан Мичил Хотун, Ала Малахсын Хотун, Дэлбэй Иэйэхсит), дух-хозяин главного *сэргэ* и т.д.;

2) мать героя (иногда в облике матери-лошади);

3) конь богатыря (говорящий);

4) божественные вестники Верхнего мира (белые всадники, серебряный всадник, небесные богатыри);

5) птица-вестница (стерх, лебедь, сокол, клест, просто белая птица, ворона, вещий черный ворон, мифические птицы Ексе-кю, Бар-птица);

6) небесные удаганки (персонифицированные персонажи: Айыы Түсүлгү удаганка, Айыы Умсuur удаганка, Уот Чолбоодой



удаганка, Айбангса удаганка, Дочь Солнца Кюегэлджин удаганка, Дочь Месяца Ыйбалджын удаганка и др.);

7) ведун-мудрец Сээркээн Сэсэн;

8) шаманы;

9) домочадцы героя (сестра, невеста, сноха, домашние рабы — Сорук-Боллур и Старуха Симэхсин, необычный брат героя, простой парень-раб, певица и т.д.);

10) голоса с небес;

11) сам герой, который обладает изначальным знанием о своей судьбе или узнает о ней из вещего сна.

СОДЕРЖАНИЕ ПРЕДСКАЗАНИЙ исходя из значимости в развитии сюжета олонхо можно разделить по следующим темам:

1) о прошлом, настоящем и будущем героя (его происхождении, родителей; о причине поселения богатыря в Среднем мире; о предстоящем походе; о том, что он в будущем станет родоначальником племени *ураангхай-саха*);

2) о предназначении ему богатырского коня (об этом сообщает сам конь; герой просит об этом у божеств через духа-хозяюку земли; ему спускают коня с небес божественные вестники по предопределению верхних божеств);

3) о наречении ему имени (имя дают мать, отец, дух-хозяюка земли, конь, ведун Сээркээн Сэсэн, священная удаганка Уот Чолбоодой и др.);

4) о становлении богатыря или его воинском посвящении (физическое и магическое закалывание богатыря у кузнецов Нижнего мира; получение им богатырской одежды и доспехов в ходе обряда инициации);

5) о предназначении ему невесты и о предстоящем походе за ней (в какой стране и с кем она живет, какие женихи к ней сватаются, какого богатыря он победит в этом походе);

6) предупреждение о надвигающейся опасности, беде, о коварстве противника во время битвы, сопровождающееся магической помощью (со стороны коня, птицы-вестницы, удаганки и т.д.);

7) ответ в виде предсказания на просьбу богатыря помочь ему в затруднительном положении (со стороны духа-хозяюки земли, верхних божеств, небесных удаганок, коня, невесты, других богатырей и т.д.);

8) о нарушении богатырем установленных норм морали и поведения (убийство в гневе коня, нареченной невесты, богатыря *айыы*, нанесение обиды шаману, уничтожение скота, отказ жениться на нареченной невесте и т.д.), о каре и возмездии за это.



Основные функции предсказателей. По функциональному признаку можно выделить следующие типы предсказателей:

1. Предсказатель как посредник между героем и верховными божествами. Главными посредниками выступают Аан Алахчын Хотун и божественные вестники, в меньшей степени эту роль выполняют небесные удаганки, птицы-вестники, редко — богатырский конь. Остановимся более подробно на функциях этих персонажей-предсказателей.

А. Аан Алахчын Хотун — дух-хозяйка земли, мифологический персонаж. Обитает в священном родовом дереве. Свою функцию предсказателя выполняет только по просьбе богатыря, обладая изначальным знанием о его происхождении и будущем. Здесь в скрытом виде проявляется ее посредническая функция, поскольку судьба богатыря предопределена свыше, она же лишь сообщает о ней богатырю. Более открыто эта ее функция проявляется, когда бездетные старик со старухой просят детей у верхних божеств [Емельянов, 1980, сюжет. № 36]. Она передает эту просьбу, и богатырь в серебряном одеянии приносит божественную влагу — *илгэ*, в результате рождается мальчик, будущий богатырь. В другом сюжете [Там же, сюжет. № 75] богатырь через нее обращается к божеству Уордаах Джесегей, чтобы он дал коня-друга, судьбу-дорогу. Божество дает косяк лошадей и среди них неказистого жеребенка, которого предназначает богатырю. Таким образом, Аан Алахчын Хотун помогает рождению богатыря и добыванию богатырского коня, выполняя роль посредника.

Б. Божественные вестники. Это прямые посредники между племенами *айыы* Среднего мира и верхними божествами. По мифологии якутов, верхние божества не могут спускаться на Среднюю землю, поэтому их заменяют различные персонажи. Посредники часто персонифицированы (Кэкэ Чолбон, Кырынаастай Бэргэн, Тёлёркэй Сююрюк, Кюн Эрбийэ, Кёкёйё Боотур, Кюлюк Джэргэлгэн, Юрюнг Уолан и др.), все они маркируются белым цветом («белые всадники», «серебряный всадник на бело-молочном коне», «три белых всадника», «три небесных вестника верхом на бело-молочных конях» и т.д.). В олонхо их функции иногда дифференцированы. «Серебряный всадник на белом коне» — это небесный богатырь Юрюнг Уолан, вестник и страж на границе между Верхним и Средним мирами [Там же, сюжет. № 27], он впускает богатырей *айыы* в Верхний мир и выпускает их оттуда. Кюлюк Джэргэлгэн, как вестник-порученец, приглашает провинившихся богатырей *айыы* на верховный «военный» суд, он же сопровождает их туда.



Выполняя особо важные поручения, вестники отправляются в Средний мир группами. Например, три небесных вестника (Кэкэ Чолбон, Кырынаастай Бэргэн и Тёлёркёй Сюрююк) исполняют поручение самого Юрюнг Айыы Тойона наказать провинившихся богатырей, в частности Джуларыттар Бэргэна, уничтожившего людей и скот Верхнего мира [Там же, сюж. № 64]. «Трое белых всадников», выполняя поручение Юрюнг Айыы Тойона и Джылга Тойона, спускают богатырю предназначенного ему коня [Там же, сюж. № 22]. «Серебряный всадник» бездетным старикам спускает божественную влагу — *илгэ*, превратившуюся в *кут* — душу будущего богатыря [Там же, сюж. № 36]. «Девять небесных вестников» спускают богатырского коня [Там же]. Все эти вестники обладают изначальным знанием о судьбе богатыря, полученным от верховных божеств, поэтому их появление всегда сопровождается предсказанием богатырю. Их принадлежность к Верхнему миру маркируется белым или серебряным одеянием, конями белой масти; все они всадники и больше похожи на богатырей из ближайшей свиты Юрюнг Айыы Тойона, находящихся у него на охранной службе и выполняющих посольские поручения.

В. Птицы-вестники. Некоторые из них играют роль посредников при рождении будущего богатыря. Например, лебедь предвещает будущее Нангначаан Куо, сообщая, что она станет сильной богатыркой, защитницей племени *айыы*, от лица сразу четырех небожителей (Юрюнг Айыы Тойона, Джылга Хаана, священных удаганок Умсуур Силик и Арыяр Суордуйа) [Там же, сюж. № 70].

Г. Небесные удаганки («Айыы намыһын удабаттар»). Они, как посредники, передают от имени божеств предсказания о рождении будущих богатырей [Там же, сюж. № 22], исцеляют богатырей от имени Юрюнг Айыы Тойона [Там же, сюж. № 18, 19]. В принципе вся их магическая помощь богатырям *айыы* совершается под знаком покровительства верхних божеств. Они принимают также непосредственное участие в воспитании и закаливании богатырей (например, самая старшая шаманка Уот Чолбоодой), в наречении имени богатыря [Там же, сюж. № 64]. Это особая каста жриц (*айыы намыһын удабаттар*), иногда жрецов (*айыы кэкэт ойууттар*), находящихся на специфической, духовной службе в ставке верховного правителя.

Таким образом, предсказатели, как посредники между героем и божествами, между жителями племени *айыы* в Среднем мире и божествами Верхнего мира, изначально обладают знанием о судьбах героев, которое они получают от божеств в виде своеобразных



гороскопов, записанных в «Книгах судеб», «Каменных скрижалях», «Берестяных ведомостях», «Верхних архивах», в древних золотом написанных «Синьизньи»*.

Таким образом, в основном их функции как посредников сводятся к предсказаниям о рождении нового богатыря и к наречению его именем, совмещаясь с функциями дарителей *кут* — души ребенка и богатырского коня.

Функции божественных вестников как посредников более дифференцированы. Они выполняют разовые поручения сложного характера, вплоть до вызова в Верховный суд провинившихся богатырей из трех миров; сами они отличаются большой скоростью, суровостью, неумолимостью, но при этом неизменно остаются благосклонными к богатырям и жителям Среднего мира.

2. Предсказатель как даритель. Главными дарителями в олонхо выступают Аан Алахчын Хотун, божественные вестники, богатырский конь, редко птицы-вестники.

А. Аан-Алахчын Хотун. В некоторых сюжетах она предстает как непосредственный даритель. Например, при предсказании Эр Соготоху дарит ему живую воду [Там же, 1980, сюжет. № 17], белую божественную влагу — *илгэ* [Там же, сюжет. № 33].

Б. Божественные вестники. «Серебряный всадник» дарит *илгэ* — *кут* ребенка бездетным старикам [Там же, сюжет. № 36]; «девять небесных вестников» дарят богатырю коня [Там же]; «три небесных вестника» спускаются с небес на бело-молочных конях, держа в руках чороны, наполненные божественной влагой *илгэ*, символизирующей появление кобылицы для богатырки Кыыс Нюргун [Там же, сюжет. № 71].

В. Богатырский конь. Говорящий конь богатыря как даритель дает ему живую воду, божественную благодатную влагу, увеличивающую силу не только богатыря, но и его собственную [Там же, сюжет. № 12]. Он дарит богатырю чудесные вещи: из своей челки вырывает три пестрых волоса, которые превращаются в волшеб-

* «Синьизньи» — в эпосе книга судеб богатырей, написанная золотом на сосновых связках в виде отдельных пластов («*тангы бэскэ суруллар*»). Эта книга упоминается только в сюжете олонхо «Неспотыкающийся Мюлджю Бёгё», хотя в фольклоре данное выражение встречается в сочетании *хара тыа синньэ күүбэ* — «узорчатая зелень черного (темного) леса», где употребляется в значении «узор». Оно происходит от слова *синньиэ* — «вышивка тонкими волосками оленьей шерсти» (по И. Худякову) или «узорчатый вышивной провод (на одеждах) из оленьей длинной белой шерсти посредством ниток». *Синьизлиэ асыт* — способ шитья, при котором северные мастерицы вышивают фигуры тонкой шерстью оленя [Пекарский, 1959, стб. 2230—2231].



ные остроги; волос с восемью разветвлениями из гривы превращается в женские нагрудные и наспинные украшения; четырехгранный пегий в восьми местах волос из хвоста — в серебряное кольцо, волшебную веревку, живую воду [Там же, сюж. № 50]. Конь дарит богатырю белое живительное *илгэ* величиной с утиное яйцо, проглотив которое богатырь становится непобедимым [Там же, сюж. № 54]. Конь опускается богатырю с переметной сумой, где лежат богатырские доспехи и оружие: железный панцирь, рогатая железная шапка-шлем, роговой лук и множество стрел [Там же, сюж. № 67], и т.д.

Г. Птица-вестница. Иногда дарителем выступает птица-вестница, которая приносит богатырю волшебную острогу [Там же, сюж. № 12].

Таким образом, главным дарителем является богатырский конь, который носит с собой все чудесные дары, используемые богатырем во время поединка. Главный же дар для богатыря — сам говорящий богатырский конь, который затем становится его постоянным советчиком и помощником. Не менее важны для богатыря и другие даримые предметы: богатырские доспехи и оружие; живая вода, белое и желтое *илгэ**, заживляющие его раны, умножающие его силы, возвращающие к жизни.

3. Предсказатель как помощник (советчик). Магическую помощь богатырю оказывают все предсказатели: одни — советами, другие — магическими действиями.

А. Богатырский конь. Конь дает своему хозяину способность к магическим превращениям в наиболее опасные моменты. Например, конь советует богатырю влезть в его левое ухо, одеться в доху из шкуры жеребенка, чтобы почувствовать силу оборотничества [Там же, 1980, сюж. № 7]. Или: богатырь проникает в правое ухо коня, находит там живую воду, часть выпивает, остатком обмывает себя, становится сильным и могучим. Он проникает в левое ухо, находит там одежду и богатырские доспехи [Там же, сюж. № 8] и т.д. Конь, обладающий изначальным знанием о своем хозяине, предвидит поджидающие того опасности и дает богатырю свои советы. Например, конь отправляет хозяйку, богатырку Туналыкаан к кузнецу Кы-

* *Илгэ* — божественный дар, придающий богатырям *айыы* физическую силу. Это божественная жидкость («*урун солөгэй*»), благословенный молочный продукт белого цвета. Есть еще желтое *илгэ* — масло, вернее, сок лучших трав, превращающийся в масло, символизирующий богатство и плодovitость коней и рогатого скота. В олонхо желтое *илгэ* капает из восьмидесяти разветвлений священного дерева Аар Кудук Мас [Пекарский, 1959, стб. 918, 2302].



тай Махсыыну, чтобы тот сделал ей булат длиной в семь сажений, потому что ей предстоит вскоре сразиться со ста двадцатью богатырями *абаасы* [Там же, сюжет. № 76]. Конь успевает предупредить хозяина о коварстве тунгусского богатыря, который показывает ему не женщину, а змею [Там же, сюжет. № 64] и т.д. Таким образом, конь участвует в походе наравне с богатырем, беря на себя многие тяготы и спасая своего хозяина. Это незаменимый помощник героя. В олонхо конь иногда даже «замещает» своего хозяина.

Б. Аан Алахчын Хотун. Она в ответ на просьбу богатыря во время предсказания дарит ему свою магическую помощь — кормит грудью, что многократно увеличивает его силу. Белым *илгэ* заливает раны богатыря, иногда оживляет богатырей *айыы*.

В. Небесные удаганки. Они оказывают помощь богатырю по его просьбе в наиболее тяжелые для него минуты. Они появляются на облаках и от имени верхних божеств исцеляют героя. Например: «...Наконец выбросило его волной на берег. Он был едва живой, не мог ни встать, ни сесть. Тогда обратился он к небу и стал звать на помощь духа-сотворителя. На небе появилось белое облако, грянул гром, после чего показалась сидящая на облаке шаманка, которая, спускаясь, запела: “Сотворивший тебя отец услышал твою просьбу. Ты был сотворен в давно прошедшие времена на небе Айыы Тойоном, сотворившим и всех нас. Я шаманка, воскрешаю умерших, исцеляю больных, меня зовут Айыы Тюсюлгю. Отец твой посылает тебе свое благословение. Ты одержишь победу над врагами, Тимир Уоран погибнет в борьбе с тобой. Весть о твоём спасении я приношу тебе” И с этими словами она улетела обратно на небо. Эр Соготох тотчас почувствовал себя здоровым и сильным» [Там же, сюжет. № 18]. Небесные удаганки выполняют также разнообразные функции магического лечения, очищения, оживления и умерщвления всех персонажей *айыы*. Их магическое очищение обращено также на саму природу-мать Среднего мира, они восстанавливают утраченную во время нашествия врагов изначальную первозданность земли. Они носят при себе живую и мертвую воду, а также их заменители (белое и желтое *илгэ*, другие смеси сложного состава) для магического лечения, умерщвления и оживления богатырей. Их магическая помощь универсальна, будучи и магической, и шаманской. Большая роль при этом принадлежит магии слова, когда с помощью магических заклинаний они возвращают утраченную душу-*кут* героя.

Г. Птицы-вестницы. Главным советчиком богатыря является птица-вестница. Птица-стерх предсказывает, где искать невесту [Там



же, сюж. № 1], ворона советует, как уничтожить врага, и дает богатырю острогу [Там же, сюж. № 12], птица-клевст указывает дорогу [Там же, сюж. № 63] и т.д.

Д. Ведун Сээркээн Сэсэн. Часто ведун обладает знанием о прошлом богатыря, о судьбе его родителей. Он советует, как найти правильную дорогу; указывает место, где *абаасы* спрятали украденных дочь и сына; дает совет, каким способом уничтожить *кут абаасы* [Там же, сюж. № 71]. Ведун помогает богатырю, указывая дорогу к кузнецам, которые должны его закалить, по возвращении оттуда он нарекает его богатырским именем [Там же, сюж. № 75]; советует богатырке найти пропавшего коня [Там же, сюж. № 10] и т.д.

Таким образом, советчики и помощники богатыря приходят ему на помощь в самые трудные моменты, часто по его просьбе (например, Аан Алахчын Хотун, небесные удаганки). Последние оказывают ему разнообразную магическую помощь вплоть до умерщвления и оживления. Самыми верными советчиками и помощниками выступают богатырский конь и птицы-вестники. Волшебству, которым владеет богатырь, его обучает конь. Часто богатырь проходит специальное обучение магического и воинского характера. Ведун оказывает богатырю более сложные услуги, называя способы уничтожения *кут* богатырей *абаасы*. Он также принимает участие в обряде инициации богатыря, отправляя его к кузнецам и нарекая его богатырским именем. В этих моментах обнаруживается архаическая функция ведуна как мага и колдуна. Главными среди этих функций предсказателей (как вестников, собственно предсказателей, посредников, дарителей, помощников и советчиков) являются «ведовство» (всезнание) и магия, они как бы дополняют иррациональную составляющую мышления богатыря, поэтому магические предметы и способности предсказателей в олонхо называются «божьем даром» и совершаются от имени богов. В результате такими дарами обладают сами духи-*иччи* природы (Аан Алахчын Хотун, Сээркээн Сэсэн, дух главной коновязи-*сэргэ* как мифологемы растительного кода) или представители животного мира (говорящий конь, птицы-вестницы как мифологемы животного кода); они наиболее близки к природе и воспринимаются архаическим человеком как неотъемлемая часть окружающего мира. Все эти духи-*иччи* обитают в деревьях. В мифологии якутов Аан Алахчын Хотун живет в большой раскидистой березе на опушке леса, а в эпосе она показывается герою из священного дерева Аар Кудук Мас. Лесной дух-*иччи* Сээркээн Сэсэн в олонхо обитает в дуплистом



дереве («Когда мальчик опомнился, то увидел он одного старика ростом в три вершка, который бежал по дереву кверху и вниз» [Там же, сюжет. № 75]) или в пеньке («По пути ей попался пенек. Когда она постучала по нему, вышел из пенька старичок ростом с палец. Это был Сээркээн Сэсэн» [Там же, сюжет. № 10]). Дух-иччи главной коновязи-сэргэ в олонхо персонифицирован, его уважительно называют Тойон Джёллюк [Там же, сюжет. № 71]. Эпос сохранил наиболее архаические черты этих мифологических образов. Все духи природы говорят на человеческом языке, т.е. они очеловечены (одухотворены) мышлением древнего человека, который слабо отличает естественное от сверхъестественного и, не отделяясь от них, переносит их магические способности на себя.

Недаром в эпосе богатыря искусству оборотничества, колдовства учит конь, его верный друг, в олонхо богатырь и его конь — единое целое; то, чего не умеет человек, умеет его конь. В некоторых сюжетах [Там же, сюжет. № 4—6] богатырь является сыном лошади: «В Среднем мире жила одинокая лошадь, которая не помнила своего происхождения... Она обратилась с молением к создавшему ее Белому божеству превратить в человека, сделать ее жизнь человеческой. Пела она свое моление в течение девяти дней. На десятый день лошадь увидела ранее ей не встречавшуюся хвощ-траву, съела ее и стал у нее расти живот. Живот все рос и рос, пока что-то не выпало. От сильной боли лошадь скакала три дня, вернувшись, нашла ребенка. Мать воспитывает ребенка по-лошадиному, и превратился [он] в Аталами богатыря, сына лошади» [Там же, сюжет. № 6, с. 38]. Данный сюжет олонхо построен на тотемическом мифе, где эпический герой изображен существом двойственной природы, в чем ярко прослеживается отражение тотемизма, возникшего у якутов с зарождением скотоводческой культуры.

Духи и животные в эпосе как мифологемы растительного и животного кодов древнее, чем «профессиональные» предсказатели (небесные удаганки, божественные вестники). Небесные удаганки и вестники обучены искусству колдовства в Верхнем мире, где они проходят специальный обряд посвящения. В эпосе они выступают учителями и воспитателями богатырей. В обряде инициации богатыря нередко принимает участие небесная удаганка Уот Чолбоодой: «Услышали мольбу кобылицы небожители, спустились небесные шаманки и благословили Средний мир, очистили его от нечистоты, благословили кобылицу и Кыыс Нюргун на подвиг. Мать-душу (*уйэ-кут*) лошади и женщины спрятали они внутри бубна, чтобы сделать их бессмертными; благословили Кыыс Нюргун



гун на овладение оборотничеством: в огне она будет способна превратиться в трехгранный меч, в воде в виде щуки с железными чешуями. Провозгласили они троекратный “уруй” и дали съесть богатырке божественное *илгэ*, придающее силу и никогда не дающее чувства голода. Небесные шаманки три раза сказали “дом”, обошли вокруг лошади, и женщины улетели на Восточное небо» [Там же, сюжет. № 17].

В другом сюжете восемь небесных предсказателей-чародеев (магов) подняли наверх в колыбели грудного ребенка. Когда ему исполнилось 18 лет, 18 небесных предсказателей указали ему, где найти богатырские доспехи, одежду и коня. Конь говорил человеческим языком, имел два железных крыла. Ребенок стал могучим богатырем и приехал к своим воспитателям, которые его благословили, дав ему богатырское имя Ого Дуксуур [Там же, сюжет. № 74]. В обоих примерах в воинском посвящении принимают участие предсказатели (небесные удаганки, небесные чародеи-маги), которые обучают будущего богатыря магии и колдовству. Об этом часто сам герой говорит своему врагу: *«Мин дабаны үс биис үгэнигэр үөтүл-лүбүтүм, абыс уон абыс ааһар албаска айыллыбытым, тобус уон тобус куотар кубулбакка үөрэтиллибитим»*. — «Я тоже прошел испытания по традициям трех родов, обучался их восьмидесяти восьми хитростям, девяноста девяти коварствам их». Таким образом, богатырь эпоса проходит не только специальное воинское посвящение, но и магическое в виде обряда инициации, который в древности, видимо, был обязателен для любого юноши племени.

В мифологемах растительного и животного кодов видны следы более ранней, архаической традиции, связанной с анимистическими и тотемическими представлениями якутов. В образах же небесных предсказателей отразились ранние формы религиозных представлений (магии, удаганства* и шаманства), которые в олонхо сосуществуют.

В олонхо все предсказания сбываются. Более того, все развитие сюжета идет по цепочке предсказаний, на которую как бы «на-низиываются» события. В начале повествования богатырь получает общее предсказание относительно своей судьбы, согласно которому он, избранник богов, должен стать знаменитым богатырем, покорителем трех миров, родоначальником и защитником племени ураангхай-саха в Среднем мире. Изначально получив такую модель

* П.А. Ойунский отличал удаганство (его термин) от шаманства; в первом он видел остатки ранних форм религиозных представлений, свойственных матриархату.



судьбы, богатырь в олонхо шаг за шагом ее реализует. В ходе развития сюжета делаются более частные предсказания: как найти коня и доспехи, как обрести богатырское имя, затем невесту, отправиться в поход за ней и т.д. Герой ни разу не отходит от предсказанной модели. Таким образом, предсказания как композиционный прием упорядочивают структуру сюжета. Эпический певец, хорошо зная традиционный набор предсказаний, которые легко запоминаются, по своему выбору варьирует их формулы.

ПРИМЕТЫ И ПРЕДЧУВСТВИЯ В ОЛОНХО. Приметы и предчувствия более непосредственно отражают символическое мышление древнего человека: «Архаическому человеку более свойственно видеть за проявлениями окружающего мира волю и сознание множества существ, с которыми он находился в постоянном взаимодействии... от этих существ человек ждал и получал для себя важную информацию» [Христофорова, 1998, с. 69]. Приметы и предчувствия основывались на веками накапливаемом жизненном опыте, на ежедневном наблюдении над явлениями живой и неживой природы, над собственными ощущениями и их связью с окружающим миром, которые человек выражал в символической форме. Особенностью примет являются метка, знак или признак. Большой материал по данному вопросу собран у якутов в трудах А. Кулаковского [1979], И. Худякова [2002], А. Попова [1949] и др. А. Кулаковский считал, что «бит — понятие общее для предчувствий и примет» [1979, с. 75]. А. Попов отделял приметы от правил и запретов, но не от предчувствий. Таким образом, у якутов приметы и предчувствия не разделялись и обозначались синонимическим словосочетанием *бит-билгэ*.

В самом олонхо видов примет и предчувствий немного, однако есть часто повторяющиеся приметы, которые, как и предсказания, играют определенную роль в мотивах-описаниях. Существуют плохие и хорошие приметы, несущие негативную либо положительную информацию. Кроме того, приметы делятся на приметы-прогнозы, приметы-толкования и собственно приметы, дающие прогностическую информацию. Ниже мы рассмотрим два вида примет в олонхо: 1) собственно приметы, 2) приметы-предчувствия, основанные на ощущениях человеческого тела.

Первую примету мы условно назовем «узнаванием судьбы по стреле». Богатырь перед дальним походом после прощания с домочадцами на коновязи-*сэргэ* оставляет метку (знак) в виде стрелы, сопровождая это действие вербальной прогностической информацией.



1. Пустил он одну стрелу в коновязь и сказал, что если он умрет, то стрела переломится и упадет; если же будет жив, то на стреле появятся ростки шерсти [Емельянов, 1980, сюжет. № 24].

2. По предопределению божеств он должен ехать искать свою суженую. Если он погибнет, то его душа, спрятанная в большой коновязи, упадет на землю и превратится в труху, а *юёр** его, плача, пролетит мимо правого окна дома [Там же, сюжет. № 54].

3. Перед отъездом обратилась богатырка к духу-хозяину головной коновязи Тойон Джеллюку с просьбой, чтобы он хранил ее земляную и воздушную души (*буор-кут*, *салгын-кут*) в виде оставляемой ею на коновязи стрелы, по которой можно будет узнать о ее судьбе. Если она погибнет, то стрела переломится и упадет; если она вытерпит много горя и бед, то со стрелы упадут перья; если ей будет сопутствовать счастье победы, то стрела обрастет новыми перьями [Там же, сюжет. № 71].

Эти тексты можно смоделировать на уровне простой приметы:

1) если герой умрет, то стрела переломится и упадет. Если будет жив — на стреле появятся ростки шерсти;

2) если богатырь погибнет, то душа упадет на землю и превратится в труху;

3) если героиня погибнет, то стрела переломится и упадет, если она вытерпит много горя и бед, то со стрелы упадут перья, если ей будет сопутствовать счастье победы, то стрела обрастет новыми перьями.

В примете актуальны поход героя (или героини) и его завершение (благополучное / неблагоприятное), связанные с их судьбой. В традиционных представлениях якутов судьбу мальчика символизируют стрела, нож, конь, а девочки — ножницы, иголки, серьги. В олонхо богиня Хаам Айыысыт, создающая *сюр-кут* человека, дает при рождении мальчика стрелу с пером, девочки — ножницы, для скота — благословенный мяч из шерсти [Там же, сюжет. № 2]. В формуле приметы левая часть является мотивирующей. Здесь содержится сообщение об исходе похода (неблагополучном / благополучном), которое выглядит следующим образом:

1) если он умрет / если будет жив;

2) если он погибнет;

3) если она погибнет / если она вытерпит и победит / если ей будет счастье.

* *Юёр* — душа покойника, не нашедшая успокоения; блуждает около жилищ, где она раньше обитала, причиняя беспокойство живым.



Правая же часть формулы приметы раскрывает это сообщение через артефакт — стрелу. Здесь стрела «сообщает» о том, как завершится поход хозяина:

- 1) если неблагоприятно / стрела упадет на землю,
если благоприятно / на стреле появятся ростки шерсти;
- 2) если неблагоприятно / то душа упадет на землю;
- 3) если неблагоприятно / стрела переломится и упадет на землю,
если не вполне благоприятно / со стрелы упадут перья,
если благоприятно / стрела обрастет новыми перьями.

Здесь «состояние» стрелы дает информацию о результате похода и судьбе героя. С другой стороны, «состояние» стрелы меняется лишь после того, как герой умирает или остается жив. Связь между левой и правой частями формулы приметы взаимообусловлена, хотя основная информация связана с «состоянием» стрелы («упадет на землю», «появятся ростки шерсти», «упадут перья», «обрастет новыми перьями»). Здесь вновь наблюдается магическая связь между человеком и вещью, символизирующей его самого и его судьбу в период долгого отсутствия. В данной ситуации стрела как бы временно замещает человека в его отсутствие. Нам кажется, что в этой примете содержится еще более архаическая информация, о чем можно судить по второму тексту. Здесь стрелу заменяет какая-то часть души (из трех элементов души один остается дома), спрятанная в той же коновязи: если человек погибнет, то душа упадет на землю и превратится в труху. Возможно, в далеком прошлом древний человек, надолго уходя из дома, оставлял вместо себя «замену» в виде какого-то предмета, который в его отсутствие должен был, видимо, «присматривать» за домом. Этот предмет прятали в каком-нибудь дереве близ дома, поскольку древние считали себя произошедшими из деревьев и думали, что в некоторых деревьях живут духи дерева. Таким образом, дерево представлялось жилищем духа.

Древние китайцы у въезда в каждое селение ставили священное дерево, которое они почитали, думая, что оно служит обиталищем духа их предка, управлявшего их судьбой [Фрэзер, 1986, с. 116]. Вполне возможно, что со временем дерево, которому, надолго уходя из дома, отдавали на хранение часть души в виде какого-то предмета, могло быть заменено коновязью, а сама душа — стрелой, которая символизировала уже не душу, а судьбу человека. Однако, как известно, верования оставляют свои следы в традициях, что мы и видим в олонхо, где душа и стрела, отдаваемые на хранение одному и тому же духу-хозяину коновязи (а может, предку?), совмещаются. Хотя душа (какая-то ее часть) и отдает-



ся на хранение, но уже не она падает на землю, а стрела. Здесь произошла «замена» души стрелой, которая взяла на себя функции души; видимо, так происходит замена старой приметы новой.

Рассмотрим теперь **примету-предчувствие**. Когда Бэриэт Бэргэн возвратился домой, сестра пожаловалась ему, что, как только она засыпает, на нее, не сводя глаз, смотрит огромный черный человек, который своим тяжелым дыханием мешает ей спать. Сестра просит брата избавить ее от этой напасти. Однако брат недоумевает, как сестра, имея такого сильного защитника, как он, может так волноваться [Емельянов, 1980, сюжет. № 65].

В данной примете-предчувствии актуально прояснение смысла настоящего (т.е. происходящего). Здесь нет предсказания или прогноза будущего, все происходит в настоящем. Действия на самом деле также нет, есть только ощущения сестры, вызванные ее интуицией, а они таковы: она не может уснуть, мешает ей спать как бы «присутствие» огромного черного человека, который возникает, как только она засыпает; мешают его тяжелый взгляд и дыхание. Вслед за ее ощущениями появляется и сам персонаж, который их вызывает. Приметы таинственного человека обозначены в тексте: огромный, черный, с пристальным взглядом и тяжелым дыханием.

Кто в олонхо маркируется подобными знаками? Появление *абаасы* сопровождается различными природными и культурными знаками-символами: мгла, сильный ветер, снег, гром, буря, черная туча. Приметы *абаасы* как человека — тяжелый топот ног, тяжелое дыхание, черный цвет лица, огромный рост. Таким образом, черты таинственного человека в предчувствии сестры совпадают с приметами *абаасы*. Из контекста сюжета мы узнаем, что *абаасы* уже прибыл к ним, но пока им не являлся. Девушка, обладающая более тонкой интуицией (т.е. иррациональным мышлением), чем ее брат, первой предчувствует появление *абаасы*, чему брат не верит. Сестра здесь как бы дополняет брата, у которого более развиты физические качества и способности, а у сестры — иррациональные и духовные. В эпосе брат и сестра, муж и жена выступают как представители двух типов мышления: рационального и иррационального, но вместе они олицетворяют двуединство рационального и иррационального начал в человеке.

3.2. СИСТЕМАТИКА И СИМВОЛИКА СНОВИДЕНИЙ

В архаических культурах снам уделялось большое внимание. Поэтому в разных культурах существовали особые категории людей, которые специализировались на толковании вещих снов, вы-



полняя социальный заказ на информацию о будущем. В простонародье различались вещие (умозрительные) и иносказательные (аллегорические) сны. В вещих снах фигурировали непосредственно факты, которые затем происходили наяву достаточно быстро и в том самом виде, в каком снились. Аллегорические сны требовали специального толкования и сбывались через продолжительное время; между сном и событием в реальной жизни проходило определенное время, иногда даже годы. Такие сны запоминались сновидцам своей знаковостью, яркостью, необычностью и символизмом.

У якутов существовали свои категории «специалистов по снам» — это *ичээн* (прозорливцы, способные видеть сны воочию), *көрбүөччү* (ясновидцы), *тууллээх киһи* (сновидцы из обычных людей, способные постоянно видеть вещие сны) и, конечно, шаманы как высшая категория сновидцев, у которых сновидение выступало в качестве обязательного диагностического элемента, с помощью которого шаман прозревал болезнь и ее первопричину.

Считалось, что *ичээн* получал свой дар от нижних *абаасы*, которые наделяли его воздушную душу (*салгын-кут*) способностью удаляться на большое расстояние от своего физического тела, в это время духи-руководители рассказывали все виденное ими и предсказывали будущее. В своих снах, происходящих где-то на границе между собственно сном и явью, прозорливец-*ичээн* будто бы наяву встречался с различными существами, в том числе с *айыы* и *абаасы*, вступая с ними в непосредственный контакт (см.: [Попов, 1949, с. 296]). В повседневной жизни якуты разделяли сны на: 1) *сирэйинэн туул* (умозрительный сон); 2) *үгэ туул* (аллегорический сон); 3) *сэрэтэр туул* (сон-предупреждение) и 4) *иччилээх туул* (вещий сон).

Данная систематизация сновидений у якутов отражает содержательный и функциональный аспекты сна, в ней четко выделяются не только смысл сна, но и его символическое значение, как правило проверяемое на жизненном опыте. Якуты довольно осторожно подходили к символической разгадке своих снов. Поскольку непререкаемым авторитетом по снам выступал в повседневной жизни якутов шаман с его ясновидческими снами, то якут в быту не спешил разгадывать сны. Он обращался к сновидцам, которых якуты также признавали и к которым даже специально ездили для разгадывания вещих снов, поскольку из-за обычных снов деликатные якуты вряд ли стали бы тревожить почтенных мудрецов. В духовной жизни якутов сны занимали весьма немаловажное место. О том, какое значение придавал снам простой якут, повествует следующее предание.



Живший в XVIII в. народный философ (*бөлүһүөк*) и предсказатель Алексей Аржаков (*Сэһэн Ардьакыан*), глава Борогонского улуса, ездивший с делегацией в Петербург к императрице Екатерине II с «Планом о якутах», слыл мудрецом, который безошибочно разгадывал сны. За этим к нему приезжали даже издалека. Однажды в его отсутствие к нему приехал один молодой человек. К несчастью, мудреца не было дома. Хозяйка, жена мудреца, угоновила молодого человека рассказать ей свой сон. Он не вытерпел и сообщил, что ему приснилось, будто бы он выпил всю воду озера, около которого жил. Хозяйка, постоянно слышавшая, какие разгадки снов давал ее муж, тут же напророчила молодому человеку, что он заболеет болезнью *тот ыарыы* («болезнью ожирения») и скоро умрет. Опечаленный молодой человек уехал, не дождавшись мудреца. Когда приехал муж, незадачливая жена обо всем ему рассказала. Муж упрекнул жену и запретил ей заниматься разгадкой снов, поскольку она неверно истолковала символику сна и тем самым разрушила судьбу молодого человека. Он сказал, что, судя по сну, юноша должен был стать самым богатым человеком в своей округе, но поскольку пророчество уже высказано вслух, то теперь нельзя ничего изменить в его судьбе (полевые материалы автора). Якуты глубоко верили в магическую силу пророческого слова, которое нельзя изменить. Предания подобного типа предупреждали неопытных молодых людей, что следует осторожно обращаться не только со своими снами, но и со сказанным словом. Более того, сновидцы не спешили разгадывать плохие сны, они переживали некоторое время и осторожно высказывали свое заключение только тогда, когда сон начинал сбываться.

Современная психология дала объяснение этим феноменам. Например, известный швейцарский психолог К.Г. Юнг считал, что представители примитивных культур в результате низкого уровня сознательного напряжения и критического внимания своего мышления во время своих сновидений и спонтанных фантазий (например, как у сновидцев *ичээн* у якутов) могли безболезненно и быстро «входить» в бессознательное своей психики и «выходить» из него, более умело регулируя свои психические состояния, чем цивилизованный человек. По его классификации, люди зрительного типа своими спонтанными фантазиями могут вызывать внутренние воображаемые образы и вступать с ними в контакт, веря в их реальное существование (как, например, шаманы, общающиеся во время камлания с многочисленными духами, или сновидцы-*ичээнны*, контактирующие во сне с духами-руководителями). Люди же



слухоречевого типа могут слышать различные голоса (например, «голоса сверху», как эпические герои в олонхо), проецируя свою внутреннюю речь во внешний мир. Однако этот феномен принципиально отличается от слуховых галлюцинаций душевнобольных, у которых их внутренний голос никогда не умолкает, а незримые сущности — носители этих голосов приобретают автономный характер, вызывая расщепление личности. Ярким примером тому была душевная болезнь знаменитого философа Ф. Ницше, когда его внутренний учитель Заратустра в конце концов вытеснил личность самого философа (см.: [Юнг, 1997, с. 365]). Символические или метафорические способы выражения характерны для менталитета первобытного человека, что наиболее ярко проявляется в сновидениях, в том числе и в снах героев эпоса.

В олонхо сновидение, как и предзнаменование, содержит информацию о будущем, т.е. выполняет прогностическую функцию, часто моделируя поведение главного героя. Сновидцами в олонхо чаще выступают женщины (невесты, сестры, матери, известные певички, удаганки, домочадцы), у которых преобладает иррациональный тип мышления. Но сны не чужды и главному герою. Рассмотренные эпические тексты позволяют нам произвести условную систематику сновидений в эпосе, основываясь на народной систематике снов.

1. Умозрительные сны («сирэйинэн» түүл). Богатырю Дыырай Бэргэну, прилегшему отдохнуть на распутье трех дорог, идущих в Верхний, Нижний и Средний миры, снится сон, будто бы дух-хозяин восьми дорог шаман Аан Арбый похищает его жену Айталыын Куо. Проснувшись, богатырь советуется с конем, который убеждает его в том, что он не сможет победить шамана, а потому лучше с ним договориться. Богатырь действует согласно совету коня и заключает с шаманом договор, скрепленный кровью, возвращая таким образом похищенную жену [Емельянов, 1980, сюжет. № 4]. Здесь действие происходит в точном соответствии со сном. Событие, случившееся во сне, становится завязкой для дальнейшего развития сюжета, оно моделирует поведение героя исходя из ситуации сновидения. Богатырь сновидение воспринимает как реальное событие и не подвергает его никакому сомнению, более того, по совету коня в реальной жизни изменяет ситуацию сна в свою пользу.

Сновидений этого типа в олонхо преобладающее большинство. Обратимся к другому примеру. Богатырь Мюгюлю Бёгё по совету брата отправляется на поиски невесты, проникает в ее дом в виде мыши-землеройки и слышит пение прекрасной женщины: «Что за



сон приснился мне? Брат мой Джура Бёгё победил богатырей трех миров, не встретился только со знаменитым Мюгюлю Бёгё. Вот и приснилось мне, что приехал могучий богатырь этот» [Там же, сюжет. № 9]. Как только женщина пропела свой сон, мышь превратилась в богатыря, который и увел ее с собой. Предчувствие женщины реализуется через сон, где она видит неизвестного богатыря, который и появляется перед ней в действительности. Интуитивное предчувствие предвосхищает само событие, но образ богатыря во сне возникает из области предзнания, в результате герой появляется сначала во сне, а затем и наяву. Данное предчувствие героини является синхронистическим феноменом психики, характерным для умозрительных сновидений. В реальной повседневной жизни этот феномен называется телепатией, существующей в данном сновидении между героиней и богатырем.

2. Сны-предупреждения (*«сэрэтэр» туул*). Была у Харах-Хаана старуха Симэхсин, ясновидящая во время сна, вторая мать семейства. И она говорит своему господину: «Страшный сон видела я, беда приближается. Будьте поосторожнее». Поздним вечером, перед сном вся семья разгадывает сон старухи [Там же, сюжет. № 17]. И тут же появляется богатырь *абаасы*. Содержание сна в эпосе не раскрывается, оно передается через предчувствие старухи, которая свой страшный сон истолковала как приближение надвигающейся беды и предупредила хозяев. Воплощается в жизнь ее предчувствие немедленно. Такие сны можно назвать еще снами-предчувствиями.

3. Сны-предвестники (*ыгырыы туул*). Снятся они главным героям как призыв к походу, при этом во сне подаются особые знаки-предвестники в виде «голосов с небес» или «пения». Например, трое суток проспал однажды богатырь Мас Батыйа, и услышал он во сне песню незнакомой женщины, приглашавшей его в гости. Богатырь просыпается, садится в сани и едет против ветра. Ничего не найдя, возвращается домой и снова надолго засыпает. Опять снится ему песня, на этот раз не простая песня, а проклятие: «Пусть растает твоя снежная избушка, пусть не скользят твои сани, пусть не дует ветер-пища, пусть украдут твою деревянную волшебную палму». Просыпается богатырь и видит, что все произошло точно по проклятию во сне [Там же, сюжет. № 31]. Далее по сюжету богатырь отправляется искать проклинавшую его во сне девушку, находит ее страну и женится на девушке.

Данный сюжет олонхо является чуть ли не единственным в своем роде, где эпический певец рисует особенности возникнове-



ния сновидения настолько точно и профессионально, что мы остановимся на этих моментах более подробно. В тексте подчеркивается одно важное обстоятельство — это долгий сон героя в течение трех суток. В реальной жизни такая продолжительность сна характеризуется углублением в сферу бессознательного у сновидцев, как, например, во время болезни шамана. Богатырь одинок, у него нет семьи; по тексту олонхо, в реальной жизни он не осознает необходимости женитьбы. Однако во сне из сферы его бессознательного исходит установка и внутреннее принуждение инстинкта, которое оформляется в пение женщины, приглашающей в гости. Подобное принуждение происходит также во время шаманского призыва, или зова, когда именно во сне психологическая установка призыва в шаманы принимает причудливые формы «рассекания» тела и других галлюцинативных видений подобного рода. В психологии известен этот феномен различных «голосов», «пения» во сне или наяву, свидетельствующий об установлении контакта между сновидцем и сферой его бессознательного. Эпический певец передает это состояние богатыря настолько реалистично, будто все происходит наяву. Во сне внутренний голос героя-сновидца окончательно формирует его неосознанное желание женитьбы в сознательную установку. Иначе богатырь, проснувшись, не отправился бы в путь. Однако поход неудачен, и герой, вернувшись, опять долго засыпает. Во втором сне принуждение принимает крайне отрицательную форму в виде песни-проклятия.

Многие видения кандидата в шаманы проходят во сне («рассекание» тела, этапы посвящения, «мать-зверь» шамана, путешествия по трем мирам и др.), поскольку бессознательная установка мозга работает в одном направлении, отбирая только то, что актуально для осуществления выбранной целевой установки. Поэтому эта многообразная информация, идущая из бессознательной сферы психики кандидата в шаманы, имеет уникальное архаическое содержание, наполненное архетипами и иными символическими образами и ситуациями, не управляемое самим человеком и не могущее быть им получено в обычном состоянии. Сам же кандидат, который как в состоянии бодрствования, так и во сне слабо осознает эту мощную установку, идущую из глубин его психики, воспринимает все как реальные события. В олонхо герой, проснувшись, видит, что проклятие сбылось, и это заставляет его опять отправиться в поход. Герой находит девушку, на которой женится.

Данный сон-предвестник служит завязкой в развитии сюжета и полностью моделирует поведение и судьбу героя, заставляя его



действовать в рамках событий сновидения, которые он не отделяет от реальных, полностью доверяясь им. Здесь архаический человек идет на поводу у своих инстинктов, не подвергая их сомнению, и живет по законам иррационального мышления. Заметим, что эпический певец на всем протяжении исполнения олонхо постоянно идентифицирует себя со всеми персонажами, сливаясь с ними и перенося на них свое творческое состояние. Присутствие в одном сюжете разного рода примет, предзнаменований, сновидений свидетельствует о степени углубленности самого певца в иррациональное творческое состояние, которое он переносит на своих героев. Это особенно заметно на данном примере, когда певец свое углубление в иррациональное состояние передает через нетипичное описание сновидений своего героя.

4. Сны-предзнаменования (*биттээх түүл*). Такие сны требуют особого истолкования, хотя их содержание всегда связано с позитивной информацией, имеющей непосредственное отношение к персонажу-сновидцу. Например, богатырь Джизрбэнг Бэргэн, обратившись в мальчика-сироту, ложится в золу очага своей будущей невесты. Однажды ночью, дрожа от холода, он начинает просить, чтобы кто-нибудь положил его с собой в постель. Пожалела его только девушка, его будущая невеста, и уложила рядом с собой. Ночью девушка увидела сон, в котором, обнявшись с ней, лежал прекраснейший из людей. Проснувшись, она видит, что лежит одна [Там же, сюжет. № 41]. По сюжету этот богатырь, притворившийся мальчиком-сиротой, принимает свой настоящий облик, спасает девушку и женится на ней. Этот сон можно истолковать двояко: как умозрительный (*сирэйнэн түүл*) и как сон-предзнаменование (*биттээх түүл*), где юноша выступает как символический знак будущей жизни сновидицы.

5. Иносказательные (аллегорические) сны (*үгэ түүл*) также нуждаются в специальном толковании. Именно по таким снам составляются сонники, представляющие собой снабженный толкованиями перечень ключевых лексем. Это наиболее распространенные сны, в которых на первый взгляд трудно уловить рациональное зерно. По своему содержанию они бывают не только символичны, но и абсурдны, что затрудняет их толкование. Зигмунд Фрейд считал возможным подвергнуть символическому толкованию каждый элемент сновидения, каким бы абсурдным и хаотичным ни было его содержание. Он выявил в сновидениях наши скрытые бессознательные мотивы, нереализованные фантазии, ассоциации, интуитивные предвидения, которые через сон как бы стремятся «выявить»



себя. К.Г. Юнг сюжет сновидения представлял в виде драмы в трех действиях (завязка, кульминация, развязка), где главными признаками выступают метафоричность и многозначная символичность. Он первым вторгся в мир символики сновидения с точки зрения мифотворчества. По его мнению, человек сохранил в своем мышлении в сгущенном виде всю историю своего душевного развития, выражаемую в чистом виде в символах сновидения. Символы эти ведут свое происхождение от сновидений и видений древних людей, которые веками накапливались в сфере бессознательного. К.Г. Юнг разделял коллективное и личное бессознательное; первое содержит в себе все духовное наследие эволюции человечества, возрождаемое в структуре мозга каждого индивидуума. Этим Юнг объясняет появление одинаковых мифологических мотивов, сказочных образов и сюжетов в фольклоре живущих в разных частях света народов, которые никоим образом не могли контактировать и перенимать их друг у друга. Мифологические символы заложены в структуре нашей психики, и когда они становятся необходимыми, они проявляются в наших сновидениях. К.Г. Юнг ввел понятие универсальных культурных архетипов, которые в мифологических исследованиях называются мотивами или мифологемами [Юнг, 1995, с. 71].

Характерные особенности сновидения (драматическая обостренность, плотность представлений, или сгущение, иная мера времени происходящих во сне событий, раздвоение и множественность нашего «я») были открыты еще в XIX в. врачом-психотерапевтом Карлом дю Прелем. Он считал, что диалог, происходящий во сне, является на самом деле монологом нашего «я», которое в обычном сне претерпевает драматическое раздвоение, а в фазе глубокого (высокого) сна может дробиться даже на 16 персонажей. Он открыл родство сновидения с поэтическим творчеством, то, что именно в сновидениях в полной мере раскрываются наши творческие способности [Прель, 1995, с. 334]. С другой стороны, К. дю Прель обнаружил способность самих больных во время глубокого сна устанавливать диагноз своего заболевания и прописывать себе абсурдные с точки зрения медицины рецепты лечения, которые тем не менее помогали им выздороветь. Дело в том, что во время долгого сна происходит полная релаксация организма и активизируются его защитные силы, скрытые в каждом из нас и находящиеся, как ни странно это покажется с точки зрения обычного здравого смысла, причину заболевания и пути исцеления. Здесь автоматически включается механизм самозащиты и самоисцеления



организма, а поскольку у древних людей сфера бессознательного была более открытой, то это происходило у них быстрее, чем у современного человека. Знаменитые врачи и целители прошлого, такие как Парацельс и Месмер, через гипноз или автогипноз достигали в этой сфере удивительных успехов, приближающихся к чудесам исцеления, используя именно природные лекарства и резервы самого организма человека.

В якутском шаманстве выявление злых духов, укравших душу больного, и способов лечения происходило именно во время предварительного ясновидческого сновидения, когда шаман в ночь перед камланием «прозревал» причину болезни. При этом он вступал в контакт с больным, помещая под подушку какую-либо принадлежащую тому вещь. Но чаще шаман прибегал во время камлания к автогипнозу, вводя себя в состояние релаксации, и с помощью ясновидения определял причину болезни и способы лечения.

В эпосе самоисцеление богатыря связано с традиционным мотивом «кормления грудью» во сне или наяву богатыря или богатырки айыы духом-хозяйкой земли Аан Алахчын Хотун перед дальним походом или после длительной и изнуряющей битвы для приумножения богатырской силы или исцеления от ран. Таким образом, древние люди использовали длительный, релаксирующий сон для вхождения в состояние ясновидения и самоисцеления и накопили в этой области достаточно богатый опыт, который отразился во всех жанрах фольклора, в том числе и в эпосе.

Исходя из этих теоретических предпосылок приступим теперь к расшифровке символики иносказательного сновидения, описанного в сюжете олонхо «Бессмертный Витязь» («*Өлбөт Бэргэн*»). Вкратце содержание сновидения таково: богатырь Бессмертный Витязь подъезжает на коне к священному дереву Аар Кудук Мас и ложится под ним отдохнуть. Здесь он видит странный сон. Священное дерево раскалывается, и из него высовывается по пояс туловище почтенной пожилой женщины с обнаженными грудями. В своем пении женщина предсказывает будущее богатыря. Окончив петь, она дважды дает пососать свою грудь. Пробудившись, богатырь чувствует себя обновленным, а свою богатырскую силу — удесатирившейся [Образцы..., 1908, вып. 2, т. 1, с. 139—140].

С целью расшифровки данного сновидения выделим следующие ключевые понятия-символы для их сравнительной интерпретации:

- 1) Аар Кудук Мас;
- 2) почтенная женщина;



- 3) пение женщины;
- 4) кормление грудью;
- 5) умножение силы.

А. Аар Кудук Мас. По традиционным представлениям якутов, в таких священных деревьях (часто березах) обитала дух-хозяйка земли Аан Алахчын Хотун. Культ деревьев был распространен повсеместно, и человеческая ипостась духа дерева воплощалась в образах то мужчин, то женщин, причем выбирались определенные виды деревьев. Со временем такие представления претерпевают изменения. Дерево уже не является самим духом или его телом, а только пристанищем (жилищем) для духа дерева, который, видимо, по желанию может его покидать или возвращаться. Дж. Фрэзер считал, что теперь дух, свободно перемещающийся от дерева к дереву, становится лесным богом, в результате начинает меняться его внешний облик. В соответствии с особенностями ранних форм мышления — стремлением заключать абстрактные духовные сущности в конкретную человеческую оболочку — он принимает облик человека [Фрэзер, 1986, с. 118]. Примерами могут служить ранний тип лесного духа в якутской мифологии — старик Сээркээн Сэсэн — или леший в славянской и подобные им мифологические образы в разных культурах. С другой стороны, древо жизни — это материнский символ, плодоносное родословное дерево. У древних древо жизни одновременно являлось и деревом смерти. Народы, которые считали, что они произошли от деревьев, своих покойников клали в выдолбленные древесные стволы. В некоторых языках, например в немецком, до сих пор сохранилось выражение «древо смерти», означающее гроб. Мифологический смысл такой формы погребения предполагает, что умерший передается матери для возрождения. Все эти мотивы сохранились и в представлениях якутов. Эпический Аар Кудук Мас — это священное родовое дерево. Именно к духу-хозяйке, обитавшей в этом дереве, герой постоянно обращается со своими просьбами перед дальним походом, прося удачи и благословения; через нее он обращается к верхним божествам, чтобы узнать свою судьбу и получить коня, а в трудных ситуациях ищет у нее магической помощи. В то же время Аар Кудук Мас — это мировое дерево, организующее устройство трех миров и символизирующее защищенность земного пространства (см.: [Бравина, 1996, с. 67]). Древние якутские захоронения на деревьях арангасного типа, видимо, были в древности и символом возрождения, поскольку именно в них хоронили прежде всего великих шаманов, тела которых «поднимали» трижды, и только в последний



раз их остатки предавались земле. Троекратное «поднятие» тела шамана было тесно связано с идеей троекратного «возрождения» шамана в своих потомках. Видимо, с этой же идеей реинкарнации были связаны и более поздние захоронения знаменитых якутских князцов, вообще именитых людей в арангасах, подобных захоронениям шаманов. Таким образом, Аар Кудук Мас имел у якутов несколько символических значений.

Б. Аан Алахчын Хотун. Дух-хозяйка земли в сновидении представлена почтенной женщиной, обитающей в священном родовом дереве. Их образы слитны, неразделенность обоих символов подчеркивается тем, что дерево является жилищем этого духа-божества. Традиционная семантика данного образа достаточно разработана. Заметим, что в эпическом сновидении материнский аспект символически представлен в виде кормления грудью взрослого богатыря с тем, чтобы увеличить его богатырскую силу. В эпосе также встречаются эпизоды, когда по просьбе богатыря в трудные минуты появляется Аан Алахчын Хотун и наяву кормит его грудью. Такие мотивы в олонхо мы можем объяснить с психологической точки зрения как «спонтанные видения» героев, которые, будучи измождены и изнурены во время битвы, могли вызывать их бессознательно. Аан Алахчын Хотун как архетип матери является древнейшим мифологическим символом. С психологической точки зрения у каждого человека есть две стороны души, дополняющие друг друга, поскольку изначально человек андрогинен. Мужская сторона представлена Анимусом и символизируется в мифологии то отцом, то мудрым старцем (типа Сээркээн Сэсэна), то духом-предком, т.е. каждая культура обладает своим набором образов, представляющих архетип Анимуса. Женская сторона представлена Анимой, которая символизируется матерью или любым мифологическим божеством женского рода (Иэйэхсит, Айыысыт или, как в данном случае, Аан Алахчын Хотун). В эпосе эти архетипы матери также часто наяву предстают перед богатырем. Считалось, что во время религиозной части кумысного праздника ысыах («Встречи солнца») явление одного из этих божеств в виде птицы или другого замещающего образа, как символический знак, указывало на исключительное плодородие в данном году. В древности человек, у которого обе эти стороны его психики (души) находились в равновесии, считался полноценным и гармоничным, поскольку проявления двух главных инстинктов человека, его мужского и женского начал в виде архетипов матери (Анимы) и отца (Анимуса), давали его натуре цельность, гармонию и здоровье. В данном сно-



видении в богатыре пробуждается его женская инстинктивность, представленная архетипом матери в образе Аан Алахчын Хотун и приумножающая его силы.

В. Пение женщины. Пробудившаяся в герое женская инстинктивность усиливает его творческие способности (пение во сне) и способность интуитивного познания (получение во сне информации о своем будущем в виде предсказания). Мы уже упоминали о том, что различные «голоса», «пение» либо другие звуковые сигналы во сне или наяву свидетельствуют о глубинном контакте героя со сферой своего бессознательного как проекции его внутренней речи вовне, воспринимаемые древним человеком как голоса «духов». Через пение женщины во сне усиливается целевая установка на женитьбу, идущая от бессознательного самого героя. Пение в первом сне было только началом сознания данной установки. А пение во втором сне, принявшее крайне отрицательную форму песни-проклятия, углубляет установку и принуждает героя по пробуждении к реальным поступкам. Он отправляется в путь еще и потому, что сильно напуган песней-проклятием.

Г. Кормление грудью. В мотиве кормления грудью проявляется помощь со стороны женских инстинктов самого героя, почему они и приобретают женские признаки, выступая, например, в образе матери с огромными обнаженными грудями и как сублимация в виде кормления богатыря грудью, словно младенца. Данная помощь обычно трактуется как магическая помощь со стороны духа-хозяйки земли. Часто в олонхо кормление грудью происходит во сне, но иногда и наяву в форме спонтанного видения, в особенности когда богатырь пребывает в измождении. Здесь олонхосут полностью погружается в состояние творчества, идентифицируя себя со своим героем и достигая ступени постижения и извлечения из своего бессознательного уникальной информации, содержащейся в подобных архетипах.

Д. Умножение силы. Культурные архетипы (или мифологемы) Аар Кудук Мас (символ жизненного начала) и Аан Алахчын Хотун (символ материнского и женского инстинкта) олицетворяют, таким образом, пробуждение инстинктивных и творческих сил самого героя. На самом деле во время глубокого сна происходит самопроизвольное исцеление и восстановление сил организма, метафорически символизируемых во сне архаическими образами. Контакт во сне или в видениях с архетипами свидетельствует о полном слиянии со своими инстинктами и растворении в них при полной релаксации организма. Такое состояние может быть крат-



ковременным или длительным, но всегда исцеляющим и позитивным для организма человека. В восточных религиях существуют специальные духовные техники, направленные на то, чтобы путем длительных упражнений достичь способности вызывать такие преобладающие организм состояния. Подобные культурные архетипы, как и множество других мифологических образов в различных древних культурах, являются образами паттерного типа*, поэтому они могут проявляться в эпосе и в целом в традиционных культурах многих народов.

6. Вещие сны («иччилээх» түүл). В принципе все перечисленные типы сновидений являются вещими, в них содержится предвидение в виде прогнозирующей информации, сбывающееся по ходу развития сюжета олонхо. Однако есть и категория снов, которые вызывают у сновидцев страх, ощущение фатальности и непреодолимости, поскольку явно содержат негативную информацию. Это **сон-кошмар**, который герои олонхо пытаются преодолеть различными способами. Например, однажды ночью младшую удаганку Айгыр стал душить кошмар, отчего она проснулась в страхе. Ей приснилось, что с запада подул сильный ветер, появилось черное облако, остановилось над священным деревом и распалось: оттуда выпала восьминогая железная кобыла, покатила по земле, породила зеленое место величиной с полстога, сама кобыла распалась на восемь частей и превратилась в восемь железных стрекоз**, которые полетели в восемь сторон неба. Удаганка Уолумар разрезала пальмой это место, оттуда вышел страшный *абаасы* и сказал, что он останется жить в их доме [Емельянов, 1980, сюжет. № 16]. Для расшифровки символики данного сновидения мы выделяем следующие ключевые слова: священное дерево, буря, облака, запад, черная туча, восемь, железо. Сама структура сна связана с двумя ситуациями:

1) с «поведением» различных элементов природного окружения героев, выраженных через ключевые слова «буря», «облака», «запад», «черная туча»;

* Паттерн культурный — в англо-американской антропологии представляет собой образец, или стереотип поведения. В российской культурологии идентичен культурному стереотипу, образцу. В психологии — это образцы основных инстинктов, проявляющихся через культурные архетипы. Нами данный термин используется в психологическом смысле.

** У Н.В. Емельянова в тексте, который взят нами из «Образцов...» С. Ястремского, вместо стрекоз фигурируют «верблюжата», хотя в оригинале говорится «*Абыс тими́р тэмэлдыгэн*» («восемь железных стрекоз»). Поэтому мы придерживаемся правильного перевода данного слова.



2) с «поведением» культурных атрибутов окружения героев, переданных через ключевые слова «священное дерево», «восемь», «железо».

А. Священное дерево. Во сне священное дерево занимает центральное место. Оно символизирует благополучие очага и мирную жизнь героев. Поэтому сон начинается с описания священного дерева, около которого сидят на своих конях удаганки. Когда во сне появляется отрицательный персонаж, то он падает сверху именно возле родового дерева, чем подчеркивается угроза благополучию очага.

Б. Буря, облака, запад, черная туча. В олонхо появление отрицательных персонажей обычно бывает связано с неблагоприятными природными явлениями: сильным ветром, бурей, черными тучами, которые имеют и свою определенную латеральную приуроченность — это северо-запад. Первая ситуация сна характеризуется всеми этими отрицательными признаками. Таким образом, эти природные атрибуты становятся знаковыми при появлении во сне отрицательного персонажа. С другой стороны, сила природных явлений при внезапном возникновении персонажей призвана свидетельствовать также о могуществе эпических героев, в данном случае богатырей *абаасы*.

В. Число «восемь». В олонхо символика этого числа чаще всего связана с характеристикой персонажей *абаасы*. Они имеют восемь голов, ездят на восьминогом коне, садятся на восьминогие нарты, превращаются в восьмиголовую, восьминогую, восьмикрылую птицу Ексею и т.д. Во сне с черной тучи падает восьминогая кобыла, раскалываясь на восемь частей, которые превращаются в восемь стрекоз. Таким образом, число восемь имеет непосредственное отношение к внешнему виду *абаасы*, символизируя во сне и наяву его личные атрибуты.

Г. Железо. В олонхо символика железа традиционно связывается только с персонажами *абаасы*. Они одеты в железную одежду, дома у них железные, ездят на железных конях. Во сне богатырь *абаасы* появляется из железной восьминогой кобылы, которая раскалывается и порождает восемь железных стрекоз. Следовательно, во сне вся культурная атрибутика *абаасы* маркируется железом и представляет собой символику, относящуюся к отрицательному персонажу.

Итак, во сне вся символика ключевых слов связана с отрицательным персонажем, который вскоре появляется и сам. Поскольку сон-кошмар младшей удаганки Айгыр прямо указывал на нега-



тивную ситуацию, старшая удаганка Уолумар пытается изменить ситуацию сна (она совершает шаманский обряд изгнания — *үтэйи*), но фатальность вешего сна непреодолима. В тот же вечер к ним нагрянул богатырь *абаасы*. Таким образом, в целом представление о фатальности вешего сна характерно для якутского эпоса, где древний человек по-своему отобразил неумолимость рока, представляемого как противоборство двух сил. Феномен ясновидения нашел широкое отражение и в эпических сновидениях. Эпические вещие сны — это не только дань традиции и художественно-композиционный прием, но также и результат творческого вклада эпического певца, который во время исполнения олонхо, находясь в состоянии творческого подъема, в описаниях предсказаний, примет и сновидений отражает и это свое состояние.

В данной главе нами рассмотрены условная систематика и символика примет, предзнаменований и сновидений в олонхо. Как видим, они играют важную роль в структуре сюжета, выступая как композиционный прием в моделировании судьбы эпического героя. Все эти три символических элемента (примета, предзнаменование, сновидение) несут позитивную либо негативную информацию, изменяющую судьбу героя. В олонхо все предсказания сбываются. Весь ход развития сюжета следует по цепочке предсказаний. Изначально получив модель своей судьбы и поведения как избранник богов, покоритель трех миров, родоначальник и защитник племени ураангхай-саха, эпический герой шаг за шагом реализует свою миссию. Приметы и предчувствия в олонхо непосредственно выражают символическое мышление древнего человека. Герой не может изменить predeterminedенную богами судьбу, но, получив знание о ней от многочисленных предсказателей, помощников и советчиков, он использует его в своих интересах. В этом плане данные символические элементы (приметы, предзнаменования, сновидения) выступают как бы «дополнениями» его сущности, ибо герою не хватает именно иррационального знания. Все эти предсказатели, помощники, дарители выступают посредниками между героем и богами. При этом обладающие «ведовством» (всезнанием) «природные» персонажи очеловечиваются (одоухотворяются) логикой мышления древнего человека, сохраняя, однако, наиболее архаические аспекты своих функций. Сновидения в эпосе систематизированы нами, исходя из народных толкований, которые отражают традиционные представления якутов. Сновидения в олонхо связаны с той же predeterminedенной богами моделью судеб положительных персонажей, которые через них получают предупреждение или прогноз своей

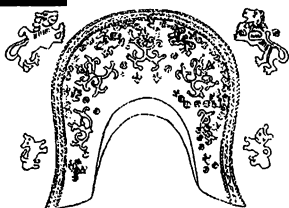
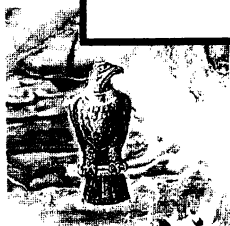
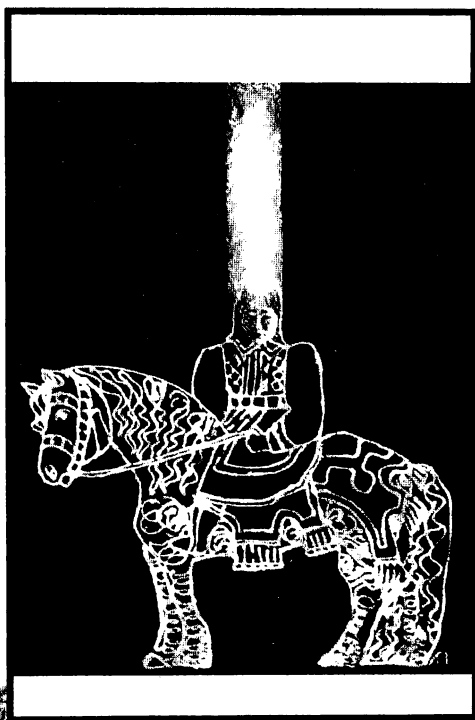


судьбы. В эпосе все сновидения ясновидческие, т.е. «вещие», характеризующие, с одной стороны, явно символическое мышление персонажей-сновидцев, с другой же — выражающие состояние самого олонхосута, находящегося во время исполнения в творческом экстазе и глубоко погруженного в свое бессознательное.

ГЛАВА 4



МАГИЧЕСКИЕ ПРЕВРАЩЕНИЯ В ОЛОНХО





Глава 4

МАГИЧЕСКИЕ ПРЕВРАЩЕНИЯ В ОЛОНХО

Один из крупных исследователей исторической поэтики русского фольклора В.Я. Пропп писал: «В фольклоре точных данных не будет, особенно в эпосе, все записи поздние. Но песни хранят явные следы пройденных эпох, иногда настолько ясные и конкретные, что они могут иметь силу исторического свидетельства. Эпос не может быть прикреплен к одному месту и к одному определенному времени. Он отражает не единичные события истории, а выражает вековые идеалы народа. Происхождение эпоса не однократный акт, а длительный процесс» [Пропп, 1958, с. 24—25].

В поэтике эпоса каждый элемент представлен в многочисленных вариантах, один из которых может быть древнее, а другой — новее, позднее. Задача данной главы — систематизировать многообразие символических объектов при магических превращениях, пронизывающих всю композиционную структуру сюжета олонхо, и во множестве наслоений отделить наиболее древние, архаические формы от более поздних.

Не только в данной главе, но и в исследовании в целом, мы придерживаемся структурно-типологического подхода, разработанного и впервые примененного В.Я. Проппом при анализе русских волшебных сказок и героического эпоса [1958, 1986]. Принцип функционального подхода В.Я. Пропп применил сначала к жанру волшебных сказок, а затем героического эпоса, допуская, что это универсальный принцип анализа, применимый и к другим жанрам фольклора. Функции русских сказок и героического эпоса получили у него глубокую этнографическую интерпретацию, в результате он положил начало новому направлению в русской фольклористике — исторической поэтике. В дальнейшем методология В.Я. Проппа была углублена и расширена многими исследователями, в том числе и по отношению к героическому эпосу тюрко-монгольских народов. Придерживаясь во многих аспектах методологических подходов В.Я. Проппа, мы в данной главе условную си-



стематику символических объектов при магических превращениях в олонхо трактуем расширенно, с точки зрения этнографии, фольклористики, религиоведения, лингвистики, психологии и семиотики. Современные исследователи семиотики фольклора В. Топоров и В. Иванов предлагают рациональное упорядочение системы символов средствами современной логики [Иванов, Топоров, 1975, с. 44—76]. Функция при этом выступает как отношение между персонажами или предметами. Функциональный анализ при таком подходе позволяет выявлять элементарные (бинарные) семантические оппозиции в эпосе.

Таким образом, условная систематика символических объектов при магических превращениях в олонхо строится в виде системы символов (объектов), где формально организующим признаком выступает функция как элементарная сюжетная единица.

Якутская эпическая фантастика исключительно богата. Она порождает поэтику бесконечных магических превращений и пространственных перемещений, выступая в каждом сюжете как композиционный элемент. Сам процесс творения и организации эпического мира носит характер космических перемещений и превращений. В основе этого лежит синкретичный взгляд на мир, присущий мировоззрению древнего человека, которое отражает известную неотделимость (недифференцированность) человека от окружающей среды, природы. В олонхо, как и в сказке, переход от животной ипостаси к человеческой и наоборот совершается очень просто. В эпосе это естественное качество и людей, и животных. Необыкновенная магическо-шаманская динамика превращений и перемещений в олонхо выступает обычной нормой, что характерно именно для якутского эпоса.

В этом аспекте можно утверждать, что олонхо не только накопило в себе, но и законсервировало, сохранило и развило слой различных древних традиций (например, магических, шаманских), трансформируя их в эпическую. Магическая традиция, являющаяся основой шаманской, органично вплетается в эпическую, с чем и связаны характерные для нее мгновенные перемещения по трем мирам. В.Я. Пропп при сравнительно-типологическом анализе чукотского мифа и гиляцкого (нивхского) эпоса как его раннестадийных и «наиболее примитивных зародышевых форм» первым поставил вопрос о шаманской композиционной основе эпоса. Он считал, что эпос развивается из шаманского мифа [Пропп, 1976, с. 300].

В якутском олонхо композиция сюжета сходна со структурой шаманского камлания (мгновенные перемещения персонажей по



трем мирам напоминают путешествия шаманов), а сами магические превращения суть результат магических и шаманских способностей персонажей. Физическая сила, смелость, активность богатыря *айыы* сочетаются с хитростью, колдовством, бессмертием мага, шамана. В этом аспекте героика олонхо очень архаична.

Само мифологическое пространство олонхо достаточно однородно и конкретно. Три мира строятся по одному и тому же принципу. Они симметричны друг другу, образ жизни обитателей в каждом из них структурно тождествен. Как отмечали исследователи русского и тюрко-монгольского эпоса (В.Я. Пропп, В.М. Жирмунский, Е.М. Мелетинский, С.Ю. Неклюдов и др.), Верхний мир служит зеркальным отражением Среднего, как и Нижний — более древний и почти уже забытый. Развивая эту идею, можно допустить, что если Средний мир в олонхо отражает в историческом срезе эпическое время действия, то Верхний мир может отражать представления об относительно недавнем прошлом народа, видимо еще не забытом и потому идеализируемом как своеобразный «золотой мир». Из трех миров в олонхо наиболее древним, забытым, смутно воспринимаемым, а потому враждебным предстает Нижний мир. Допустив такой условный, временной принцип изображения трех миров в олонхо, мы получим три стадиально разных среза исторического пути развития якутского народа, отображенного в эпосе в замкнутой пространственно-временной статике. С.Ю. Неклюдов характеризует пространственно-временной континуум эпоса некоторыми постоянными общими свойствами. Так, например: 1) герой до совершения первого подвига неподвижен в пространстве (т.е. не покидает своего *locus'a*), но подвижен во времени (взрослеет); 2) герой после совершения первого подвига («взрослый») подвижен в пространстве (свободно перемещается из *locus'a* в *locus*), но почти неподвижен во времени, ибо возраст его при этом практически не меняется; 3) герой при неподвижности в пространстве (нахождении в своем *locus'e*) становится подвижен во времени (изменяется в возрасте, стареет); 4) при особенно далеком путешествии, походе (пространственной «сверхподвижности») может наблюдаться эффект регрессивного движения во времени: герой молодеет, как бы возвращаясь к периоду совершения своего первого подвига и утверждения богатырского статуса (см.: [Неклюдов, 1975, с. 186—187]). При этом пространственная «сверхподвижность» персонажей достигается через их мгновенные перемещения по всем трем мирам при условии неожиданных магических превращений. Таким образом, магические превращения персонажей выступают



в роли динамического сюжетобразующего элемента, а вся система символических объектов раскрывает глубинную семантику эпической картины мира.

4.1. АРХАИЧЕСКИЕ ИСТОКИ И СИСТЕМАТИКА СИМВОЛИЧЕСКИХ ОБЪЕКТОВ ПРИ МАГИЧЕСКИХ ПРЕВРАЩЕНИЯХ

«Магия — такая же древняя, как само человечество» — эти слова французского историка религии Мишеля Малерба [Малерб, 1997, с. 361] свидетельствуют о том, что магия, существуя как мировоззрение и практика в неразрывном единстве, стала одним из фундаментальных элементов человеческой жизни. Каждая историческая эпоха выдвигала своих магов и свои магические практики, питавшие религиозную и обрядовую жизнь общества. Первобытный человек, стремясь расширить возможности своего контроля над природой, пытался это сделать с помощью магии. Жизнь в первобытную эпоху — это жизнь на грани смерти. Человек столкнулся с грозными реалиями борьбы за существование рядом с дикими животными. Долгое время он находился на грани вымирания, спасения ему не могли гарантировать ни примитивные орудия труда, ни коллективная охота. Оба эти фактора нуждались в другой, более прочной основе, которая обеспечила бы дальнейшую эволюцию. Именно магия и стала той основой, которая позволила человечеству выжить на заре его существования.

Столпы британской социальной антропологии Дж. Фрэзер и Б. Малиновский в своих трудах создали теорию магии в первобытном обществе, согласно которой именно магия в сущности формировала основы социальной структуры общества, организовывала важнейшие виды деятельности, а главное — стала основой развития индивидуальности, убедив человечество в его собственной сверхъестественной исключительности; внушила ему идею господства над природой и т.д.

Б. Малиновский пишет, что магия дала человечеству ряд готовых ритуальных актов и стандартных верований, оформившихся в определенную практическую и ментальную технику. Магия обеспечивала человеку уверенность в ситуациях неопределенности [Малиновский, 1994, с. 87]. Дж. Фрэзер утверждал, что «магическое искусство» было универсальной формой первобытного отношения к действительности еще до возникновения религии и внедрилось в различные верования более глубоко, чем религия. Он считал, что



магия выработала первые санкции закрепления целостности и самостоятельности индивида, в результате она позволила умным стать царями и королями, а избранным получить после смерти статус святых и богов [Фрэзер, 1986, с. 78—79].

Научное изучение феномена магии началось с исследования магии первобытной, хотя она сопровождает человечество и по сей день. Для современного прагматического человека характерны неверие в реальность магии, недооценка магической одаренности и деятельности предков. Магия сегодня рассматривается в лучшем случае как нечто экзотическое, а в худшем — как шарлатанство или суеверие, но не фундаментальный элемент всякого человеческого действия и мировосприятия. В пользу последнего положения ученые приводят такой аргумент, как сила и активность магии в качестве языкового феномена. Современные нейролингвистические исследования подтверждают магическую функцию сакрализованного языка (магические формулы, заклинания, кодовые слова и т.д.), способность языкового символизма индуцировать через психику соответствующее воздействие на организм человека [Бессер-Зигмунд, 1996, с. 21—22].

Таким образом, магия — это универсальный феномен, присущий всем народам во все времена и выработанный всей историей развития человечества (это и религия, и различные ритуалы и обряды, оккультизм, паранормальные явления и язык, медицина, мировоззрение, культура). Такие психические феномены, как предвидение, предчувствие, телепатия, ясновидение, суть скрытые силы, присущие природе человека, а такие физические явления, как левитация, биолокация, телекинез и другие «сверхъестественные» способности человека, находят сегодня научное объяснение с точки зрения современных антропологии, биофизики, медицины, психологии, нейролингвистики и т.д. Фигура Иисуса Христа, возведенного в христианстве в ранг «святого», на самом деле есть образ великого мага, овладевшего во время обучения в Египте, подобно библейскому патриарху Моисею, арсеналом лечебной магии, техникой экзорцизма* и левитацией. В этом смысле все мировые религии, верования, культы постоянно воспроизводят элементы магии.

Шаман, стадиально следующий за магом, колдуном, знахарем, является преемником их магических способностей. В свете со-

* Техника экзорцизма — ритуал изгнания злого духа (дьявола), распространенный в католицизме.



временных медицинских исследований шаман — это обладатель «расширенного сознания», первый в мире психоаналитик и психотерапевт. Он владеет способностью мысленно перевоплощаться в различных животных, растения, природные силы; ментально существовать одновременно в разных обликах; находиться в разных местах (биолокация); путешествовать во времени; перемещаться из мира людей в мир духов и т.д. Богатый внутренний мир шаманов, сформировавшийся в результате их специфической практики и благодаря их психологическим способностям, позволял им в течение тысячелетий претендовать на обладание особыми, сверхъестественными качествами.

Магические и шаманские способности персонажей олонхо, когда они, идентифицируя себя с различными явлениями природы и животными, мгновенно превращаются в них, отражают недифференцированность сознания первобытного человека. Главным признаком магических превращений является зооморфизм, в котором прослеживается влияние тотемистических представлений. Почти все персонажи олонхо владеют магией, некоторые из них, наиболее архаические (духи-*иччи* морей, озер, гор, ущелий, небесные удаганки, небесные вестники, богатыри и удаганки *абаасы*), даже обладают способностью вызывать природные явления. Например, их приезд, вообще перемещения сопровождаются сильным вихрем, бурей, дождем, громом и молнией. Главный персонаж олонхо, богатырь *айыы*, действует как «сверхчеловек», обладающий магическими и шаманскими способностями. Древнейшей основой образа эпического богатыря выступает культурный герой-демиург, восходящий к зооморфному предку-тотему.

Классическим образцом первобытного культурного героя — демиурга, мага, который творит в мифические времена первотворения, является Вайнямейнен, герой карело-финских эпических рун («Калевала»). Он — рыболов, первый кузнец, мудрый старец, маг-заклинатель. Культурные герои появляются на закате патриархального строя. Их черты преобладают над чертами воина-богатыря. Вайнямейнен — герой архаического, северного эпоса. Как культурный герой, он добывает огонь, железо, изготавливает первую лодку, рыболовные сети, музыкальный инструмент кантеле. Для постройки лодки Вайнямейнену не хватает дерева, бурава и трех магических слов. За ними он отправляется в царство мертвых, в Туонелу, к Випунену (предку). При самостоятельном изготовлении лодки и кантеле материалы и инструменты становятся объектами поиска, добычи и похищения. А обретение магической формулы из трех слов



(магического заклинания) становится неременным условием изготовления чудесных предметов, эти три магических слова открывают секрет кузнечного дела. Здесь магическое заклинание, добытое с таким трудом, ставится в один ряд с инструментами и самими материалами архаической деятельности [Мелетинский, 1963, с. 139]. Обретение магической формулы в царстве мертвых у предка Випунена — это уход в подсознание за опытом предков.

В цикле олонхо о многострадальном муже-одиночке Эр Соготохе есть сюжеты [Емельянов, 1980, сюжет. № 19, 23], где рассказывается, что Эр Соготох «выстроил себе юрту, мерою в окружности в восемьдесят сажень, с сорока окнами, с тяжелою железною дверью» [Там же, сюжет. № 19, с. 85]. В другом сюжете говорится: «В стародавние времена появился первый человек в Среднем мире. Он не знал своего происхождения: с неба ли упал, вместе с дождем и снегом ли появился, из-под земли ли вырос, как зеленая травка. Ни отца, ни матери не знал он. Жизненная сила его зависела от родной земли, отцом и матерью он считал родной алас, на восточной стороне которого росло священное дерево. У этого человека не было ни дома, ни очага. Питался он сырым мясом добытых им зверей. И он подумал, что человек должен иметь дом и очаг. Сделал он из камня топор, срубил деревья, построил дом, очаг, изгородь, коновязь и добыл огонь» [Там же, сюжет. № 23, с. 108]. Данные сюжеты олонхо отражают наиболее архаический слой якутского эпоса, где Эр Соготох выступает не только как культурный герой, но и как первопредок.

Образ Ваянямейнена получил дальнейшее развитие в обожествленном образе кузнеца Ильмаринена, двойника Ваянямейнена. Этот архаический фольклорный образ возник в начале эпохи металла, когда его добыча и обработка были новшеством, оваянным ореолом колдовства и магии. Если Ваянямейнен добывает культурные блага в готовом виде, с помощью магии и колдовства, сам порождает природные явления, то Ильмаринен изготавливает все предметы собственными руками, выковывает золотую деву и чудесное сампо из дорогих материалов [Мелетинский, 1963, с. 126]. В рунах о Ваянямейнене он похищает сампо у первоначальной его хранительницы Лоухи, хозяйки Похьелы. Похищение или изготовление культурных благ (в данном случае сампо) двумя героями — это два одновременных исторических слоя, где похищение является более архаическим.

Культурные герои-демиурги типа Ваянямейнена, Ильмаринена, Эр Соготоха из северного и якутского архаических эпосов в



дальнейшем эволюционируют к эпическому богатырю. А на почве религиозной легенды или мифа, теряя свою зооморфную и человеческую ипостась, герой поднимается на небо и становится Богом. Верховное божество Юрюнг Аар Тойон — Небесный творец с чертами демиурга в якутском олонхо — и образ шамана появляются как результат религиозной концепции героя. При этом магия (а архаическим героям фольклора присуща именно магическая сила) древнее, чем шаманство.

Скандинавские руны — это запечатленные традиции первобытного фольклора, сохранившие в целостности всю древнюю магию северного язычества. Сказочно-мифологический фон эпического действия, архаические образы демиургов, магов, богов и богатырей, духов и подземных хозяев по своей поэтике близки к таковым якутского олонхо. Сами магические традиции в виде отдельных реликтов, как, например, магические превращения и перемещения, заклинания и архаическая магическая обрядность, особенно хорошо сохранились в якутском олонхо. Типология архаических образов в эпических рунах помогает раскрытию мифологического слоя в олонхо, связанного прежде всего с первобытной магией и шаманской традицией.

«Старшая Эдда» — собрание магических песен (рун) северного язычества, датируемое VIII веком, было списком с более древнего оригинала, не дошедшего до сегодняшнего дня. «Младшая Эдда» Снорри Стурлусона (время создания которой установлено точно: 1222—1225 гг.) также имела первоначальный вариант. С глубокой древности руны были частью некоего мистического таинства, непосредственно связанного с магическими ритуалами. Каждая руна являлась символическим хранилищем неких знаний и понятий, одновременно воплощая и другой аспект, т.е. свойство или проявление бытия, имеющего собственный архетип реальности. Вне зависимости от того, осознаем мы это или нет, архетипы бессознательного активно проявляют себя в нашем мышлении и поведении. Таким образом, каждая отдельная руна или сочетание рунических знаков служат отражением некой внутренней структуры реальности [Руны, 1998, с. 12].

Как и в других древних магических системах, в рунах понятия, сформулированные в далеком прошлом, жестко зафиксированы и привязаны каждое к своему знаку. Что удивительно, руническое письмо в виде знаков-символов развивалось с момента возникновения первого Футарка, как развивается и до сих пор. Такой же надвременной магический уровень имеют и другие древние ма-



гические алфавиты и созданные на их основе мантические произведения народов Европы и Азии: древнееврейская «Каббала», ога-мы кельтов, халдейский и этрусский алфавиты, египетская Книга мертвых («Путешествие Души в Царстве Мертвых»), китайская магическая «Книга перемен» («Ицзин») и др. До сих пор не раскрыта тайна создания восточных и египетских иероглифов, в том числе китайских письмен, получивших в древности название «веерного» или «материнского» письма, передававшегося первоначально от матери к дочери. Все эти архаические алфавиты, мантические книги древних, скандинавские руны, шаманская обрядовая поэзия, эпические сказания «Гэсэр», «Манас» и якутские олонхо, содержащие в себе глубинные архаические символы и архетипы, обряды и магические заклинания, выходят далеко за рамки материалистической теории информации.

Создание и исполнение произведений таких жанров, как эпос и обрядовая поэзия, в древности происходило в состоянии мистического прозрения и было тесно связано с магией слова. Другой вопрос, что эта сторона никогда не раскрывалась самими магами, шаманами и эпическими певцами. Исполнение магических заклинаний, заговоров, шаманских песнопений, «Гэсэра», «Манаса», олонхо несло исцеление и самим певцам, и их слушателям. Первобытная магическая поэзия рун запечатлела это своеобразие. В самих рунах сохранился миф о мистическом открытии (прозрении) их старшим из богов скандинавской мифологии Одином. Чтобы овладеть тайной создания рун, он подверг себя самоистязанию на Ясене Иггдрасиле в течение девяти дней и ночей, в архаическом обряде, схожем с шаманским посвящением. Отведав волшебный «мед поэзии», сваренный из крови мудреца Квасира, Один приобретает магическую способность слагать стихи (магические заклинания):

138 Ведомо мне, что висел я
На ветреном древе
Девять целых ночей,
Пронзенный копьем,
Отданный Одину,
Себе самому;
На древе,
О котором никто не знает,
Откуда корни его восходят.

139 Они не давали мне ни еды
Ни рога (питья);
Я вглядывался вниз,

140 Девять песней силы
Постиг я от знаменитого
Сына Болторна, отца
Бесилы;
И смог я сделать глоток
Драгоценного меда,
Взятого из Одрерира.

141 И стал я тогда плодотворен
И мудр;
Я вырос и преуспел;



Я ловил руны,
И сколь учил их, столь плакал,
И упал я оттуда вниз.

И слово следовало слову
Со мной;
Дело следовало делу
Со мной.

(Руны, 1998, с. 47—48)

Данная руна рассказывает об истоках первобытной магии, когда Один через мистическое прозрение становится великим магом, отцом волшебных искусств: «Один мог менять свое обличье. Тогда его тело лежало, как будто он спал или умер, а он в это время был птицей или зверем, рыбой или змеей и в одно мгновение переносился в далекие страны по своим делам или по делам других людей. Он мог также словом потушить огонь, или утишить море, или повернуть ветер в любую сторону, если хотел... Один брал с собой голову Мимира, и она рассказывала ему вести из других миров, а иногда он вызывал мертвецов из земли... Всем этим искусствам он учил рунами и песнями, которые называются заклинаниями. Поэтому асов называют мастерами заклинаний.

Один владел и тем искусством, которое всего могущественнее. Оно называется колдовство. С его помощью он мог узнавать судьбы людей и еще то, что не случилось; а также причинять людям болезнь, несчастье, смерть; а также отнимать у людей ум или силу и передавать их другим. Мужчина считает зазорным заниматься этим колдовством, так что ему обучались жрицы [вельвы]. Одину известно было все о кладах, спрятанных в земле, и он знал заклятия, от которых открываются земля, склады, камни и курганы, и он словом отнимал силу у тех, кто в них жил; входил и брал, что хотел» [Руны, 1998, с. 262].

После обряда, сопровождаемого мистическим прозрением, Один приобретает магическую способность превращаться в различных рыб, птиц, животных. Теперь он путешествует меж девятью мирами на своем волшебном помощнике, восьминогом скакуне Слейпнире. Здесь мы видим в первоизданном виде будущие магические превращения и шаманские путешествия по трем мирам, имеющиеся в эпической традиции многих народов.

Религиозные обряды всех веков и народов покоятся на таинственном скрытом начале. Сверхъестественные явления лежат в основе всех верований и религий. Мистическое видение или прозрение, как у Одина, является фундаментальным, иррациональным свойством психики человека и, будучи областью личной жизни и личного опыта, не может быть подвергнуто проверке, оставляя за собой тайну. Тем не менее ни одна религия мира не отвергает это-



го явления, более того, многие верования и религии возникли на основе подобных мистических видений или прозрений их основателей. В этом длинном ряду мистиков естественно и справедливо первое место принадлежит древним магам, колдунам и знахарям. В древности приобретение магической силы происходило путем длительного специального развития духовных начал в человеке, его души. В первобытных обществах людей, склонных к мистике, специально отбирали и обучали магии. Тем самым магия стала в древности одним из условий выживания человечества. Это подтверждается множеством сибирских, скандинавских, африканских, австралийских, североамериканских исторических материалов. Бесценные свидетельства в этом отношении дают и различные жанры фольклора.

Сама по себе магия является весьма туманной, иррациональной областью представлений, поэтому трудно дать четкую и исчерпывающую ее классификацию. Известны несколько классификаций магии (Дж. Фрэзер, Б. Малиновский, А. Фиркандт, К. Мошиньский, Е. Кагаров, А. Юбер, М. Мосс, А. ван Геннеп, С. Токарев и др.), в основе которых лежат различные подходы: психологический, функциональный и др. Все исследователи отделяют магию от других мантических обрядов (например, гаданий, примет, хиромантии, спиритизма и др.). Мантика не вызывает каких-либо изменений или событий, как магия; она направлена на то, что невозможно узнать естественным путем. По внешней форме мантические обряды близки к магии и часто переплетаются с магическими действиями. В узком смысле под магическими обрядами (магией) можно понимать те обряды, которые имеют целью непосредственное воздействие человека сверхъестественным образом на тот или иной материальный объект [Токарев, 1990, с. 412].

По функциональному признаку магия делится на следующие виды: лечебная, промысловая, метеорологическая, военная, вредоносная, любовная и т.д. Каждая из них имеет свои подвиды. Например, промысловая магия делится на охотничью, рыболовную, земледельческую, скотоводческую и т.д. Существенную часть любого обряда обычно составляют вербальные формулы (заклинания, заговоры и т.д.). Магические заклинанья с ключевыми словами были сакральной частью знаний мага, знахаря, шамана. Здесь центр тяжести переносится с действия на слово.

В фольклорных жанрах действие и обряд отмирают, сохраняется только слово. «Корни всякой магии лежат в могуществе слова» — этого мнения придерживались некоторые известные фольклористы (А. Потебня, А. Ветухов и др.). В египетской, индийской и



скандинавской магиях, где были достигнуты высшие формы магических знаний, первичным было слово. В фольклорных произведениях архаического содержания (в обрядовой поэзии, малых жанрах — заговорах, приметах, в архаическом эпосе) действие, содержание которого утрачено в тексте, можно восстановить по словесной формуле.

В основе магических превращений в различных жанрах мирового фольклора (мифах, сказках, эпосе, шаманском фольклоре) лежит обряд инициации, созданный родовым строем и отражающий охотничьи интересы и представления. Обряд посвящения был распространен по всему миру, и его следы можно обнаружить во многих архаических культурах. Это один из древнейших социальных институтов, посредством которого юноша при наступлении половой зрелости вводился во взрослую жизнь племени, становился его полноправным членом, приобретал право вступления в брак. В лесу строили дом или шалаш в форме животного, дверь имела вид пасти. Мальчик-неофит в ходе драматической сценки поглощался этим чудовищем, а затем выхаркивался им. Эти поглощение и выхаркивание символически означали временную смерть и воскрешение. Смерть юноши сопровождалась различными телесными истязаниями, даже повреждениями (отрубали мизинец, выбивали зубы, обрезали крайнюю плоть и т.д.). В каждой культуре этот момент обряда имел свои варианты.

Временная смерть — главная часть обряда. Посвящаемый долго и тщательно обучался магическим танцам и песням своего племени. Эти драматические сценки, пляски не были зрелищами. Они представляли собой календарные циклы обрядов и церемоний (осенние, весенние, зимние), целью которых было магическое увеличение количества дичи, вызывание дождя, поднятие урожая. Юноша обучался магическим методам и способам воздействия на природу, управлению сезонными природными явлениями. Во время инициации юноша проходил настоящую школу магии. Это считалось наиболее сакрализованной частью обряда. Здесь он учился превращаться в животных, обучался языку птиц и зверей, колдовству (магическим действиям). Ему преподносилась тайная наука (магия).

Вершиной всего обряда считался момент передачи волшебного дара (помощника), который был связан с тотемом племени. Он передавался по наследству по женской линии, поскольку посвящение шло через род жены, что отражало реликты матриархата. Обрядом руководил учитель — мужчина, переодетый женщиной, в маске тотема. От имени духа-тотема, который мыслился женщи-



ной, он вручал неофиту волшебный дар. Этим даром были приобретенные во время обряда магические силы и способности: магическая власть над стихиями природы, умение превращаться в различных птиц и животных, понимать их язык, умение исцелять людей. Посвящаемому способствовали в этом волшебные помощники (различные звери и птицы), символизирующие эти силы.

Женщина, фигурирующая в обряде, являлась матерью и хозяйкой всех лесных зверей. Она имела неограниченную власть над природными стихиями, ей подчинялись все ветры и лесные звери, у нее хранились ключи от солнца и т.д., т.е. именно она управляла природой [Пропп, 1986, с. 75—78]. Эту общую мать неофиты в ходе обряда не видели. Почему-то она хромала, и звали ее матерью-птицей. Сам руководитель обряда одновременно являлся и мужчиной, и женщиной, т.е. был андрогинен. Сакральным в обряде инициации считалось превращение юноши в эту общую мать. Таким образом, он обретал способность по своему желанию превращаться в женщину и получал силу этой общей матери-тотема, а значит, магическую силу над природой и животными. В некоторых культурах помимо своего второго имени, получаемого в конце обряда, посвященный имел также тайное имя — женское [Там же, с. 82].

Этот архаический этап обряда инициации объясняет многие стороны шаманского посвящения, в ходе которого шаман приобретал помощников в виде духов и животных и которое является более поздним и специализированным. В этом аспекте «мать-зверь» якутского шамана, несомненно, перекликается с матерью-птицей обряда инициации. «Мать-зверь» показывалась якутскому шаману только трижды: при его рождении, посвящении и смерти. Травестизм в шаманстве сибирских народов может быть объяснен этим самым сакральным моментом инициации — мистическим раскрытием женской сущности (анимы) у мужчин и мужской (анимуса) у женщин. Наличие шаманов «превращенного пола» в чукотском шаманстве можно объяснить только этой стороной инициации. Если шаману при посвящении не удавалось научиться управлять обеими сторонами своей новой сущности, анима полностью овладевала его личностью, вытесняя мужскую сущность. Реликты этого явления встречаются и в якутском шаманстве. Так, в старину шаманы камлали, надев женскую одежду и шапку.

В обряде сохраняется охотничья основа религиозных представлений: посвященный приобретает свойства главного животного, являющегося матерью-хозяйкой всех зверей и природных стихий. Эти представления получили своеобразное преломление в самом



обряде и особенно в мифах, сказках, эпосе, где родоплеменные отношения проецировались на явления природы и на животных.

В комплекс представлений о магических превращениях вошли и другие, связанные с культом мертвых. Смерть человека на некоторой стадии мышления представлялась как превращение в животное. Например, В.Я. Пропп иллюстрирует этот тезис одним мифом из сборника Ф. Боаса: «Герой попадает [после смерти] к волкам. Созываются все волки, медведи, выдры и др. Пришельцу оказывают большую честь. Волки вносят труп. Они завернули его в волчью шкуру, положили у огня, начали плясать. Тогда мертвец встал, стал ходить. Чем дольше пели, тем увереннее стал он двигаться, наконец забегал как волк. Тогда главарь волков сказал: “Теперь ты видишь, что делается с мертвецами, — мы превращаем их в волков”» Волки выучивают героя пляске волков. Они дарят ему волшебную стрелу, которую достаточно нацелить, чтобы убить дичь без выстрела» [Пропп, 1986, с. 78]. Миф этот сохранил центральный эпизод обряда, когда учитель в облике волка — тотема — учит героя магической пляске волков, чтобы он смог получить способность превращаться в них. В мифе герой мыслится мертвецом (в обряде он — временно умерший), все действия в мифе происходят как бы реально. Миф объясняет главное — ради чего посвященные уходили в мир мертвых, к своему тотемному предку — животному. В мифе герой возвращается великим охотником.

В древности на основе культа умерших предков развивались целые религиозные системы. Например, египетский культ мертвых является наиболее древней и разработанной системой взглядов и представлений, где идея превращений после смерти занимает центральное место. В египетских материалах говорится о том, что боги и люди в загробной жизни могли по своему желанию принимать облик животного, растения, птицы или любого существа. В «Путешествии Души в Царстве Мертвых» двенадцать глав посвящены магическим «словам власти» или «силы», необходимым для того или иного превращения, например в «золотого сокола», «божественного сокола», «бога, который дает свет в темноте», «лотоса», «бога Птаха», «птицу Бенну», (т.е. Феникса), цаплю, ласточку, змея Сата, крокодила, «правителя верховных правителей», живого духа и т.д. Специальная 76-я глава давала возможность принимать «любой желаемый образ» [Бадж, 1997, с. 347—349].

Главные боги египтян могли принимать облик нескольких животных. Например, бог Хор представал в четырех видах: с головой сокола, павиана, шакала и человека. Тогда жрец говорил: «Я



видел отца моего во всех его обличьях» [Там же, с. 250]. Из этого следует, что древние изображения языческих божеств с определенными животными, птицами, мифическими существами символизировали их умение превращаться в них, способность принимать различные ипостаси.

Современная наука (психология, биофизика, медицина, антропология, нейролингвистика, религиоведение и иные ее отрасли), которая ныне пересматривает свои ранние, догматические подходы к древней магии, оккультизму и паранормальным явлениям, сегодня допускает существование неких скрытых возможностей психики человека, его мозга и энергетики. Там, где есть непознанное, есть место тайне. Многие скрытые законы природы, психические и энергетические возможности человека остаются пока загадкой для науки. Для древних народов они были открытой книгой, хотя сведения о чудесах и о сверхъестественных способностях магов, шаманов, святых плохо вписываются в нынешние представления о мире. Если мы допустим, что магия была тем инструментом, который высвобождал какие-то скрытые силы психологического и энергоинформационного свойства, о существовании которых нам мало известно, то мы приблизимся к забытым и «закрытым» сейчас законам природы и силам древнего человека. В некоторых исследованиях по современной психологии и паранормальным явлениям древняя магия сравнивается с ядерной энергией, которая высвобождается по законам элементарной физики при определенных условиях и которую можно использовать как для созидания, так и для разрушения. Поэтому всегда говорилось о двух сторонах магии, так называемых черной и белой, которые опираются на одни и те же законы, но отличаются по своим целям.

Настоящая, подлинная магия — это способность жить одной жизнью, в едином ритме, в унисон со всем миром, с Природой, с Космосом, со всеми существами, живущими рядом. Магические действия суть точка соприкосновения нашего мира с невидимым миром незнакомых разбуженных сил, которые могут быть опасными, поскольку неизвестны законы, по которым они действуют. Поэтому во все времена настоящим великим магом или шаманом мог стать только чистый, не эгоистичный, сильный, волевой, духовно подготовленный человек, подтвердивший свои достоинства и лучшие качества жизненными испытаниями и проверками. Только такому человеку даровались магические способности. Поэтому магия — это как бы проверка внутренних моральных и нравственных качеств и сил человека. Его энергетические силы прямо propor-



циональны морально-нравственным. Чем крепче внутренний дух человека, определяемый волей и морально-нравственными качествами, тем выше его энергетика. При этом накопление энергии должно идти по скрытым природным законам, которых посвящаемый не имел права разглашать. При раскрытии этих законов или нарушении морально-этических норм, когда дарованная магическая сила использовалась во зло, она утрачивалась, причем могла быть отбрана самым непредвиденным образом, вплоть до умерщвления самой личности. В этом также заключается опасность приобретения этих сил. Таким образом, накопление в себе внутренней силы и энергетики есть сакральная часть любого посвящения.

Не существует ни одной древней книги, тем более священных текстов, ни одного фольклорного жанра, где не упоминалось бы о каких-либо чудесах, связанных с магией и волшебством. В фольклоре любого народа имеются особые жанры, которые буквально пронизаны обрядами, магией, шаманством, заклинаниями («по-таенные» жанры у русских, руны у скандинавов, обрядовая поэзия и эпос олонхо у якутов и т.д.). Однако это не означает, что все, о чем говорится в произведениях этих жанров, действительно имело место. Необходимо иметь в виду символичность описания в тех жанрах, где преобладают гиперболизация и фантастика.

Систематика символических объектов при магических превращениях

Якутский эпос, как уже отмечалось, сохранил традиции первобытного фольклора — прежде всего сказочно-мифологический фон эпического действия и архаические формы героики. Богатство овеяно магией, колдовством и шаманством. Становление эпоса — процесс многовековой, на протяжении длительного времени он обрастал различными заимствованиями, заменами, переосмыслениями и нововведениями, отраженными в обрядах, магических действиях и заклинаниях, шаманских путешествиях и исцелениях, реликтах древних социальных институтов и т.д. Поэтому, по словам Ф.И. Буслаева, эпос представляет собой: «...причудливое наслоение исторических следов разных времен и разных поколений, из которых слагается народность» (цит. по: [Мелетинский, 1963, с. 12]). Своеобразием якутского олонхо является его ритуально-магический характер.

Рассмотрение семантики символов магических превращений в эпосе дает картину такого стадийного наслоения даже в рамках



одной категории, одного мотива. Магические превращения отражают различные стадии развития архаических представлений и верований, но по законам эпической поэтики они совмещены в одном временном отрезке. И это вполне закономерно, поскольку в любом жанре фольклора из недр одного мотива вырастает другой и происходит замена одних элементов другими.

Главным побудительным мотивом для магических превращений является необходимость свободного пространственного перемещения героев по трем мирам. В зависимости от того, в какой мир отправляются эпические герои, символические объекты магических превращений видоизменяются. «Сверхскоростные» пространственные передвижения вызываются ситуацией, когда герой вынужден преодолевать большие расстояния и ему ставится непреодолимая преграда. Другой тип магических превращений связан с опасностью быть узнанным на территории врага или в доме невесты (либо у родителей невесты). Чтобы обмануть их, герой вынужден скрывать свою сущность, менять свой облик, возраст, т.е. прибегать к своеобразной мимикрии (герой превращается в корягу, золотую мишуру и т.д.). Тогда он становится невидимым, неузнаваемым. Следующий тип магических превращений непосредственно связан с богатырским поединком, когда в критических ситуациях боя герои *айыы* и *абаасы* попеременно превращаются в различные виды боевого оружия (трехгранная, восьмигранная пика и т.д.) для усиления своих магических сил. Четвертый тип магических превращений отражает шаманские воззрения на превращения, или трансформации, души. При физическом уничтожении героев их души подвергаются превращению, чтобы потом вновь возродиться. С этим типом превращений связана идея о реинкарнации, бессмертии души. Превращение души, ее кража и ловля душ — это развитые шаманские религиозные представления. При магических превращениях в эпосе душа человека трансформируется, принимая разные обличья.

Такая типология магических превращений выделена нами условно, исходя из побудительных мотивов персонажей, часто находящихся в критических ситуациях. Именно в таких ситуациях эпическая традиция прибегает к мифологической, сказочной, трансформируя сказочные элементы в эпические. Далее мы даем условную классификацию символических объектов магических превращений в якутском олонхо, которая строится по содержательно-тематическому принципу с делением на явления предметного и живого мира. При этом мы ограничиваемся лишь тем текстовым материалом,



который был использован и проанализирован нами в данном исследовании и, разумеется, не является исчерпывающим. В других текстах олонхо могут быть обнаружены иные примеры.

Систематика символических объектов магических превращений у положительных и отрицательных персонажей в олонхо

I. Природные явления:

- а) *богатыри айыы*: облако, дым, огонь, молния, звезда;
- б) *женщины айыы*: огонь, дым, облако, гром, молния, ветер, вихрь-холорук, дождь;
- в) *богатыри, удаганки абаасы*: дым, огонь, пламя, сноп огня, летучий огонь, вихрь-холорук, искра, молния, вода, гром, огненная звезда.

II. Предметный мир:

- а) *богатыри айыы*: золотая нитка-мишура, камень-голыш, камень, заостренный камень, 3-гранная, 8-гранная пики, острога, кремь, огниво, золотой нож, глаза (душа);
- б) *женщины-богатырки айыы*: металлические женские украшения (наспинные и нагрудные), золотое кольцо, кремь, волосяной мяч, бляха-тусакта (элемент женского налобного украшения-бастынга), свинец (душа), олово (душа), берестяной чабычах, золотой шар (душа), травяная девочка;
- в) *небесные удаганки айыы*: волосяной мяч, 3-гранный меч;
- г) *богатыри, удаганки абаасы*: кол, пика, кровь (душа), ртуть (душа), олово (душа), железо (душа), пух (душа).

III. Растительный мир:

- а) *богатыри айыы*: коряга, трава, пень, цветок, лес.

IV. Животный мир:

1.1. Насекомые:

- а) *богатыри айыы*: блоха, муха, пчела;
- б) *женщины айыы*: блоха;
- в) *богатыри, удаганки абаасы*: личинка, стрекоза, пчела.

1.2. Пресмыкающиеся и рыбы:

- а) *богатыри айыы*:
 - 1) мифические: рыба-кит, железная рыба, железная щука, рыба-еж, рыба смерти, железная Луо-рыба,
 - 2) обычные: лягушка, змея, ерш, щука;



б) *небесные удаганки айыы:*

1) мифические: железная рыба, щука с железной чешуей;

в) *женщины-богатырки айыы:* окунь;

г) *богатыри, удаганки абаасы:*

1) мифические: железная Луо-рыба, рыба-гибель, одноглазый таймень, железная рыба с обратными плавниками;

2) обычные: лягушка, змея, щука, таймень, окунь.

1.3. Птицы:

а) *богатыри айыы:*

1) мифические: Бар Кыыл, небесный орел, Баргый, птичка Эрчин, Ёксёкю,

2) тотемные, среди них степные: ястреб, орел, сокол,

3) шаманские: гагара, дятел,

4) обычные: ласточка, клест;

б) *женщины-богатырки айыы:*

1) тотемные: ястреб, стерх, лебедь, белый журавль, сокол,

2) шаманские: ворон, дятел,

3) обычные: клест, голубь, снегирь, куропатка;

в) *небесные удаганки айыы:*

1) мифические: птицы-вестницы Ириминэ-Джириминэ, Илбис Далбантай, Кэй кыыл, Ёксёкю,

2) тотемные: ястреб, стерх, белый журавль;

г) *богатыри, удаганки абаасы:*

1) мифические: двуглавый змей, двуглавый орел, трехглавая птица, Ёксёкю, зверь Елюю-Менгюен, огненный змей-дракон,

2) тотемные: дятел, ворон,

3) шаманские: гагара, ворон, кулик.

1.4. Животные:

а) *богатыри айыы:*

1) мифические: небесный дикий жеребец, кентавр, мальчик-птица, богатырь-карлик, зверь Чэчиэ,

2) тотемные: конь, бык,

3) обычные:мышь, горностай, лисенок, белка, свинья;

б) *женщины айыы:*

1) мифические: баран-единорог, бык-единорог,

2) тотемные: кобылица, лосиха, тигр,

3) шаманские: волк, медведь, колонок, щенок;



в) *богатыри, удаганки абаасы*:

- 1) мифические: бык-единорог, зверь-следопыт с двумя головами (спереди и сзади), трехногий конь Мэк Тугуй, восьмиголовый лось, крылатый трехгорбый конь, восьминогая кобыла,
- 2) тотемные: олень, бык, конь,
- 3) шаманские: волк, медведь.

V. Человеческий мир:

- а) *богатыри айыы*: девочка, старик-табунщик, красавица, худой парень Уу-Нуутай, парень-сирота, девка *абаасы*, богатырь *абаасы*, кентавр, мальчик-птица, богатырь-карлик;
- б) *богатыри, удаганки абаасы*: красавица *айыы*, богатырь *айыы*, богатырь-карлик.

4.2. СЕМАНТИКА СИМВОЛИЧЕСКИХ ОБЪЕКТОВ ПРИ МАГИЧЕСКИХ ПРЕВРАЩЕНИЯХ ПЕРСОНАЖЕЙ

С развитием пространственных представлений герои эпоса начинают совершать дальние полеты в другие миры. Путь в Верхний мир представляет собой огромное расстояние, но мышление древнего человека преодолевает его мигом за счет магических превращений. До Верхнего мира можно долететь, превратившись в птицу. В олонхо встречаются самые разнообразные птицы, среди них тотемные, шаманские, мифические и другие, в которых превращаются положительные и отрицательные персонажи. Мы остановимся только на тех птицах, которые упоминаются чаще всего.

Тотемные птицы

Орел. Функция птицы одна — она мгновенно переносит героя в Верхний мир или ускоряет его передвижение по Среднему миру. В Верхний мир герои уносятся, только обернувшись птицами, чаще всего орлом, соколом или ястребом. В этих сильных, быстрых, зорких хищных птиц превращаются только богатыри, богатырки и удаганки *айыы*. Отрицательные персонажи в них не превращаются. В этом эпическая традиция устойчива. Птицы эти персонифицируют магические и богатырские качества героев (быстроту, силу, зоркость). Орел — птица степного, южного происхождения, и устойчивость этой традиции может отражать воспоминания о тех време-



нах, когда предки якутов жили в теплых краях. Орел сохранялся в мифах и религиозных воззрениях якутов как тотем еще до недавнего времени. В мифах выживания орел спасает от голодной смерти предков якутских родов.

Орел, несомненно, занимал ведущее место в верованиях якутов. Каждый материнский род в старину имел свой тотем. Выражения: *тойон (хотой) танаралаах*, т.е. имевший покровителем орла, и *тойон (хотой) төрүттээх*, т.е. происшедший от орла, указывают на связь культа орла с культом предков. Слово *төрүт* («начало, корень, происхождение») указывает на смысл выражения *хотой төрүттээх* — происшедший от орла. Вместо этих выражений в старину якуты употребляли еще *хоро танаралаах* (или *хоро төрүттээх*) — «происшедший от *хоро*», при этом слово *хотой* заменено на *хоро*, что представляет собой своеобразный оберег. Видимо, это более поздняя замена, которая произошла вследствие того, что орел, как и другие перелетные птицы, прилетает из земли Хоро (*Хоро сирэ*), которая в народных песнях воспевается как Кус Хоро Сирэ (Земля Утиной Хоро). С другой стороны, в этих выражениях сохранилось указание на то, что предки якутов, которые имели своим божеством *хоро*, происходили от хоринцев.

В народной песне «Дьыл кэлиитин ырыата» («Песня о наступлении года») орел выступает в роли возродителя природы. С прилетом орла кончается старый год — зимний — и начинается новый — летний. Прилетев, орел трижды отирает о ногу свой клюв — выпадает один рог мифического Быка Зимы; он трижды пропел — осыпается иней высокого леса; шесть раз проклекотал — солнце поднялось выше, подул теплый ветер, ломается второй рог Быка Зимы; все приходит в движение, снег тает, наступает весна (см.: [Ионов, 1913, с. 1—3]). Здесь явно выступает функция орла как творца и возродителя явлений природы, несомненно возникающая на новой родине якутов. На то, что орел относится к творящим *айыы*, указывал также А. Кулаковский.

Якуты Кангаласского улуса своим божеством почитали орла. В старинной песне поется:

Орла с черным оплечьем имеющие своим божеством,
С поводками из кожаных обрезков,
С недоузками из ивовой коры,
Ездящие на вьючных седлах,
Имеющие коней кроваво-красной масти,
Со ртами всегда окровавленными,
Кровавые кангаласцы

[Ксенофонов, 1977, с. 118].



В народной песне об орле-тотеме кангаласских родов говорится об их воинственных предках, а в мифе время приурочено к моменту, когда предок кангаласцев бежал от войны, спасаясь от преследования своих врагов. Тогда орел спас от голодной смерти предка кангаласцев, ставшего их родоначальником на новой родине, добыв для него гуся [Предания..., 1995, с. 179]. Иногда орел в благодарность за спасение или еду дает людям «камень счастья», приносящий изобилие [Попов, 1949, с. 38]. Такой камень находят в гнезде орла, иногда сокола или утки-широконоски. Это чистый, прозрачный кристаллический камень с шестью или восемью гранями и одним многогранным углом на вершине. По внешнему виду это соединение призмы с пирамидой, а по составу это горный хрусталь. По волшебной силе, величине и красоте орлиный камень считается лучшим, затем следуют соколиный и, наконец, утиный. «Камень счастья» не следует показывать людям, чтобы не сглазили. Иногда орел сам сверху спускает этот камень человеку в благодарность за то, что тот его пощадил или накормил [Предания..., 1995, с. 181]. «Камень орла» и подобные ему камни являются волшебными, они связаны с магическим кристаллом, с помощью которого, например, в буддизме раскрываются ясновидческие способности в человеке. Таким образом, магические камни, дарованные предками, тотемными животными, символизируют иные магические силы, дарующие богатства, и имеют южное или восточное происхождение.

Отцом орла в мифологии якутов является бог *Сун Хаан*, *Сун-кэн Эрили*, *Хомпоруун Хотой Айыы* — покровитель птиц. Он жестоко карает человека, убившего орла. В сказках орел считается царем птиц. Сам Хотой Айыы летает в облике темно-сизого орла (*Хара Дьабыл Тойон*), даруя людям коней масти *хара дьабыл*. Данная масть в мифологии якутов приписывается лошадям, имеющим божественное происхождение. Это особая масть: на лопатках или шее у лошади имеются большие коричневые пятна в виде оплечья, вызывающие аналогию с крыльями. Иногда эти пятна бывают в едва заметных мелких крапинках, что ассоциируется с крыланами, отсюда представление о том, что такие лошади крылаты. В эпосе на лошадях такой масти ездят иногда небесные богатыри-вестники (см.: [Пекарский, 1959, т. 1, стб. 770]). В мифах отразилось благоговейное отношение к орлу как к божеству. Люди боятся орла, стараются не обижать и тем более не убивать его. Невзначай встретившись с орлом, следует снять перед ним шапку и кланяться в пояс. Если вдруг кто-то нечаянно убьет орла, то обязан поднять его на руки и отнести в лес, где должен похоронить его со всеми



почестями по древнему обряду «поднятия костей». Для этого убивший должен найти девять лиственниц, растущих рядом, обойти их кругом против хода солнца и выкопать около них яму. Затем, обхватив лиственницу обеими руками, он должен ошипать перья орла над ямой, а после этого разделать тушу орла по частям, разодрать по суставам лапы, крылья и клюв, т.е. обезвредить «опасные» части, и затем зарыть их в той яме. Это делается для того, чтобы орел не мог ожить и мстить человеку. После погребения человек должен уходить, пятясь назад. На следующий год, если обряд совершен правильно, эти деревья должны засохнуть. В описываемых моментах древнего обряда «поднятия костей» орла сохранились элементы черной магии (поиск особого ритуального места для захоронения с девятью лиственницами; обход деревьев против хода солнца перед тем, как вырыть яму; ошипывание перьев и пуха особым ритуальным способом, обхватив дерево обеими руками; обезвреживание опасных частей тела орла; уход, пятясь назад, чтобы не взять ничего с собой грязного). В мифе выпала вербальная часть (т.е. магическое заклинание), обычно сопровождающая обряд. При правильном отправлении обряда предполагаемая месть орла должна переноситься с человека на деревья.

Найденного мертвого орла хоронят на арангасе (деревянный лабаз, устроенный на столбах или деревьях), подобно шаманам и почитаемым людям, что указывает на его культ. При захоронении обращаются к нему с обязательным заклинанием: *«Үөһэ кэтөбүлүн төрүт сиргэр, бу дойдуга эргийимэ! Алтан унуоххун аранастаатым, көмүс унуоххун кэтөхтүм»*. — «Поднимись наверх, в то место, откуда ты произошел, в этот мир не возвращайся! Твои медные кости я положил на арангасе, твои серебряные кости я поднял» [Ионов, 1913, с. 7]. Поднимать мертвого орла могли только мужчины. Если кто-либо нечаянно убивал орла, находили шамана и просили похоронить орла по старинному обряду, т.е. «поднять его кости». В некоторых источниках указывается, что нечаянно убивший орла должен был съесть его всего, кроме головы. Захоронению подлежала голова вместе с костями. Но съесть орла нужно тайком, чтобы об этом никто не знал, иначе грозило несчастье.

Такой ритуал «поднятия священных костей» тотема-орла в старину был распространен повсеместно. Например, момские якуты, когда натыкались на мертвого орла, поднимали и вешали его на дерево так высоко, как достанет рука. Если охотник встречал орла, который в это время лакомился каким-то мелким зверем, он обязан был уважить орла, как человека, сняв перед ним шапку и кла-



няясь ему в пояс, но ни в коем случае не мешая его трапезе. При этом он просил орла не трогать его: «Господин наш дедушка! Мы тебя не трогаем, и ты нас (и нашего промысла) не трогай!» [Худяков, 2002, с. 40]. В этих мифах ярко отражен охотничий аспект тотемических воззрений у якутов. Иногда орла хоронят по-другому. Сидя, обхватывают лиственницу, под которой погребают орла, и надевают на голову орла глиняный горшок, затем закапывают его в яму и сверху придавливают камнем. При погребении произносят магическое заклинание: «Во веки веков, пока жив народ якутский, не возвращаясь, провались, как камень (в воду)». Все это также делалось для того, чтобы орел не ожил и не мстил. Данный обряд захоронения по времени более поздний, чем ритуальный обряд «поднятия костей», зато в нем сохранилась магическая формула заклинания. Все старинные обряды захоронения орла-тотема схожи с обрядом «поднятия костей» великих шаманов, что свидетельствует о единой охотничьей основе этих обрядов и культа предков у якутов. Надевание на голову горшка практиковалось при захоронении так называемых злых шаманов — едунов — и сохранилось у якутов до XX в. Последняя часть заклинания относится к заговорам, используемым в древней магии.

Если же кто-то осмеливался на убийство тотема, его ожидала ужасная кара со стороны отца орла. Если произойдет убийство, душа орла летит с жалобой к отцу. Если орла обидели, то он мстил (*буулуур*). Он не отлетал от жилища обидчика, и тот обязан был кормить его мясом молодняка. Орел находился у обидчика до тех пор, пока не съедал весь скот. Семья в конце концов могла разориться.

Если к жилищу прилетал старый, одряхлевший орел, то якут также обязан был кормить его, пока тот не умрет. Мертвого орла хоронят с соблюдением вышеописанного старинного обряда. Мертвого орла обертывают в чистую белую бересту, берут в охапку, идут (задом наперед) в лес и там высоко на дереве устраивают для него специальный лабаз, куда кладут с магическим заклинанием: «Великий дедушка-господин! Возвратись к своим создавшим предкам, не гневаясь на меня: я поднял твои серебряные кости, я положил в лабаз твои медные кости!» [Кулаковский, 1979, с. 92]. В этих двух мифах сохранились реликты ритуального выкармливания и структура древнего обряда «поднятия священных костей» тотема, чтобы потом мертвого отослать к его отцу, творцу. В обряде выпала концовка, где душа орла прилетает к творцу и рассказывает ему о том, с какими почестями его содержали и хоронили. Тогда благодарный предок награждал тех, кто уважил тотем, выполнив специальный



обряд. Он давал волшебный дар или помощника; в якутском мифе — «камень орла», который приносил богатство. Вероятно, ритуальное выкармливание, а затем «поднятие священных костей» тотемного животного есть подготовка к убиению жертвенного животного, отождествление к хозяину, творцу с целью заслужить его расположение. А расположение хозяина выражается в передаче герою дара, помощника, предмета, дающего ему могущество и богатство. Обертывание мертвого орла в чистую белую бересту отражает мотивы ритуальной чистоты и реликты солнечного культа, поскольку многие птицы в древних культурах персонифицировали небесные светила, в частности солнце. Считалось, что если кто-то будет топтать пух и перья орла или убьет его, то сам может умереть от гнойных болезней или будет болеть болезнью, похожей на пляску Святого Витта. Эти болезни связаны с ритуальным загрязнением человека, когда он нарушает табу в отношении божеств или тотемов.

В одном из шаманских мифов рассказывается о том, как хоринский шаман отослал орла, который провел несколько дней на лиственнице недалеко от жилого дома. Люди испугались и призвали шаманов. Три шамана пытались отослать орла, но не смогли этого сделать. Тогда нашли слепого хоринского шамана, имевшего своим духом-покровителем огонь. Подойдя к дереву, на котором сидел орел, шаман обхватил его и громко заговорил по-хорински. Орел как будто отвечал и кланялся ему. Тогда шаман сказал, что все уладится. Для жертвоприношения забили мелкую скотину, а для орла под лиственницей положили кровяную колбасу, сердце и печень той скотины. Шаман совершил при этом камлание. Закончив обряд, он сказал, что если орел улетит навсегда, то сделает круг по солнцу, а если возвратится через какое-то время, то начнет облет слева, в обратную сторону. Орел полетел, совершая облет слева. Считали, что помогло заклинание, потому что шаман имел хоринские корни [Предания..., 1995, с. 183, 185].

Данный миф отражает три стадии развития религиозных верований якутов: 1) магию (магическое заклинание хоринского шамана, который понимал язык птиц и разговаривал с ними («орел как будто отвечал, кланялся»); 2) тотемизм (отношение к орлу как к тотему, жертвоприношение в виде кровяной колбасы, сердца и печени); 3) шаманство (шаман совершает камлание по-хорински под деревом, где сидит орел).

Ястреб. Он считался божеством энгинцев, поскольку, как и орел, спас от голодной смерти их предка. В этих мифах присутствует общий мотив выживания. Но сохранились и другие мифы, в ко-



торых обожествление ястреба связано с более древним мотивом. В старину предки якутов при голоде питались мясом своих младенцев. Миф о первопредке энгинцев отражает именно такой период весенней голодовки, когда старик со старухой хотели съесть своего ребенка. Но тут ястреб приносит клочок шерсти и бросает на мальчика, указывая дорогу на охоту. Ребенок идет туда, куда летит птица, и находит сохатого, упавшего в болото. Мальчик показывает родителям зверя, и они оставляют ребенка в живых. Старик со старухой сотворили обряд, преклонив колени перед ястребом и произнося в его честь магическое заклинание. Как только они закончили молитву, птица улетела. Старик сказал: «Нельзя его называть айыы, ведь есть божества айыы, давай назовем его божеством-покровителем за то, что он спас нас, уберег наше светлое дыхание». Затем от этого мальчика произошел весь Энгинский род [Предания..., 1995, с. 191]. Ястреб, хищная птица, сама питающаяся останками мертвых животных, подсказывает людям замену человеческого мяса мясом животных. Данный миф отражает те времена, когда у древних предков каннибализм был заменен охотой на большого зверя; именно хищные птицы отчаявшимся от голода людям подавали пример охоты на животных. Миф этот сохранил также архаическую информацию о зарождении культа божеств-покровителей, об обожествлении тотема.

Почитание ястреба как тотема у северных якутов доходило до того, что они воспринимали как большое счастье, если в пути ястреб летел в одном с ними направлении. Поэтому они строго выполняли старинные обряды почитания ястреба. Например, энгинские невестки в Верхоянском округе оказывали ястребу особые почести. Если невестки энгинцев встречались в пути с ястребом и не были одеты в тангалай, то прятались от него в овраге, соблюдая обычай *кийииттии* (букв.: «невеститься»). При этом невестка никогда не проходила спереди ястреба, и только надев свадебное пальто-тангалай, совершала старинный обряд поклонения. Пальто *тангалай* шили из ровдуги и сплошь расшивали бисером рисунками под «елочку». Шитье такого пальто, которое входило как основной предмет в приданое невесты, занимало много времени, и в богатых семьях для такой кропотливой работы содержали шитницу-мастерицу. Долгое шитье такого пальто даже вошло в поговорку: «*Тангалай тигиитэ буоллабай?*» — «Шитье тангалай что ли?», где говорилось о чем-то выполняемом медленно и долго. В народной «Песне парня, заждавшегося конца шитья шубы *кэдыгэ тангалай*» («*Кэдынгэ тангалай танас бүтэрин көһүппүт уол ырыата*»)



описывается свадебный кафтан с его изумительным узором и драгоценной опушкой из собольего меха. Девушка не смела ехать в свадебную поездку без тангалаа и без него не могла по обычаю *кийииттии* показаться свекру и всей мужниной родне. Данный обычай определял взаимоотношения между невестой и мужчинами, старшими родственниками мужа, в особенности со свекром. Невеста не имела права ни пройти, ни проехать спереди свекра, показывать свое лицо и волосы в течение трех лет. Для полного исполнения всего свадебного обряда именитая невеста должна была приготовить столько шуб-тангалаев, сколько ей предстояло в свадебной поездке делать остановок («олохов») в пути, чтобы почтить духов-*иччи*. Считалось, что лучшая, т.е. богатая, невеста делает девять остановок и на каждой остановке у приметных мест должна, по якутскому обычаю, совершать ритуальное поклонение и подношение подарка в виде шубы-*тангалай* духу-хозяйке местности Маган Манхалыын, духу-хозяйке земли Аан Алахчын Хотун и т.д. Ритуальное поклонение и подношение подарка этим духам сопровождалось молением-заклинанием с упоминанием имен и эпитетов всех духов-*иччи* аласа, мыса, озера, реки, горы и священного дерева Аал Луук Мас [Гаврильева, 1998, с. 40].

Все вышеизложенное ярко раскрывает ритуал поклонения тотемам рода со стороны невестки, которая всегда обязана была почитать их, надевая свой лучший ритуальный свадебный наряд. Мифы повествуют о том, что невестка никогда не показывалась нагой этим птицам, а если ненароком встречалась с ними голой, то прежде всего прикрывала свое женское место. То, что ритуал почитания тотемов как предков рода, которые приравнивались к старшим мужским родственникам в новом роду, строго соблюдался прежде всего именно невесткой, входящей в новый род, напрямую указывает на связь культа тотемов с культом предков.

Даже мужчины не смели пугать ястреба, сидящего на дереве, говорили только шепотом, имени его не называли и не убивали. Если же ястреба убивали, тогда он мстил. Человек становился слепым, у него ломило руки и ноги, умирали дети и другие родственники. Если ястреб сидел на лиственнице, то кланялись — молились и обращались с благопожеланиями и просьбами, как и к орлу [Предания..., 1995, с. 193]. В прошлом ястреба почитали и на Моме, считая величайшим грехом топтать его пух, что было равнозначно его убиению. Такой человек обессилевал, у него ломило все кости, а перед смертью он мучился, крича по-ястребиному [Худяков, 2002, с. 39].



В этих разнообразных запретах по отношению к тотемам (орлу и ястребу) и обрядах поклонения им отражен целый комплекс тотемических представлений, сохранившийся в различных жанрах якутского фольклора. Тотемный предок-животное требовал к себе такого же уважительного отношения, как и человеческий предок, глава семейства или старшие родственники-мужчины. А особые почести должны были оказывать ему невестки, как чужие в данном роду, поэтому они и совершали такие же обряды поклонения по отношению к тотемам-животным, так ярко представленным в рассмотренных мифах.

В олонхо орел и ястреб — солнечные, божественные, а потому огненные птицы; они белого цвета, иногда белоголовые, следовательно, мертвые, поэтому часто в мифах и усылаются к творцу. В мировом фольклоре они часто выступают как уносящие души мертвых. Впоследствии эти представления развились и в якутском шаманстве. Как реликты тотемов-предков небесного, божественного происхождения, орлы и ястребы присутствуют в шаманской мифологии. Кандидаты в шаманы в начале шаманского зова часто видят наяву пестрых орлов, ястребов, соколов или воронов с белыми головами, после чего они обычно теряют сознание и у них начинается шаманская болезнь.

В олонхо «Күн Эрили» герой обращается в ястребенка с белым ошейником и шарообразным пучком перьев на хвосте и летит прямо на небо, где превращается в огненную звезду (*уоттаах сулус*) и смотрит на землю оттуда [Там же]. В олонхо героини превращаются в белых или золотистых орлов, ястребов, соколов. Эпос широко отражает общее поклонение этим священным птицам, посредством цветовой символики акцентируя их небесное, божественное происхождение. В мировом фольклоре золото, золотистость — это атрибут солнца, солнечного царства, иного мира. В олонхо Верхний мир является солнечным царством, окрашенным в золотой цвет. Золото так часто фигурирует в описании Верхнего мира, что этот мир можно назвать «золотым». Дворцы, предметы обихода, одежда обитателей, кони, птицы, в которых превращаются героини, все имеет золотистый оттенок.

Сокол. Эпический сокол отмечен особыми приметами, он не простой: у него на груди три солнечных белых пятна; словосочетание *күн хаан* (букв.: «солнце-хан») выражает его высокое божественное происхождение. Часто сокол в эпосе снабжен эпитетом *аалай мохсобол* («алый сокол»), чем подчеркивается его огненность, солнечность. В якутской мифологии не сохранилось сведений о со-



коле как о тотеме, что подтверждает архаичность данного образа в олонхо. Тем не менее якутский эпос в изобилии дает идеализированный образ сокола, в которого, наравне с орлом и ястребом, бесконечно превращаются персонажи *айыы*, что свидетельствует об устойчивом бытовании этой степной птицы в жизни древних nomadов. В подтверждение данного тезиса можно привести свидетельства о том, что императоры династии Моголов были большими любителями соколиной охоты. Перенятая от монголов, она прочно вошла в быт и русских князей средневековья, а позже царей и императоров России. Марко Поло сообщал Кублайю, что в одной из соколиных охот принимало участие не менее шестидесяти тысяч человек. И хотя данная цифра вызывает большие сомнения, сам факт свидетельствует не только о популярности, но и размахе, с которым обставлялся этот любимый вид охоты степняков. Соколы, орлы, ястребы и коршуны специально обучались искусству нападения на своих жертв. «Венециан говорил, что орлов специально тренировали нападению на волков. Эти птицы становились столь сильными и огромными, что их когтей не мог избежать никто. Изображениями этих хищных птиц украшали в Китае панели, занавески, они символизировали остроту зрения и смелость. В период феодального Китая существовали особые знамена с соколами, называемые *ю*, которые украшали колесницы высших лиц государства» [Энциклопедия восточного символизма, 1996, с. 339].

У многих народов была распространена традиция символического обозначения верховной власти сильными, хищными птицами и могущественными животными. Эта древняя степная традиция тюрко-монгольских народов дожила и до наших дней. Так, «в некоторых частях Туркестана живые ястребы служат эмблемой власти» [Там же], как голуби во всех странах являются символом мира.

В олонхо сам Юрюнг Аар Тойон, Верховное Божество и творец всего живого во всех трех мирах, носит черты древнего солнечного бога. Богатыри Верхнего мира из его свиты являются сыновьями других, второстепенных божеств, фигурирующих под именами Солнца, Луны, Плеяд и других космических светил. Миф, сказка, олонхо сохранили персонифицированные имена небесных удаганок, которые также являются дочерьми этих светил. В олонхо человеческое племя *айыы* называет себя «людьми солнечных улусов с поводьями за спиной» (*«көхсүттэн тэһииннээх күн улууһун дьоно»*). Данный поэтический эпитет, видимо, отражает представления предков древних якутов, которые, имея развитую солярную религиозную систему, вполне могли считать себя избранным народом,



связанным со своим покровителем — солнечным божеством особыми незримыми узами, «поводьями», названными так в честь главного божества-покровителя *Кун Дьһөһөгөй Айыы* — бога коневодства у якутов. В буддизме и индуизме человек считается с рождения связанным особыми незримыми лучами, невидимыми нитями, находящимися под его лопатками, со своим высшим создателем. Эти лучи называются «серебряным шнуром», который соединяет физическое тело человека с его астральным телом или космическим Сверх-я. Когда эти нити разрываются, человек болеет или умирает. Эпос сохранил в названии древних якутов представление об этих невидимых нитях, связанное с обожествлением Неба. Поэтому вся символика Верхнего и Среднего миров в эпосе связана с конем — этим быстрейшим животным, сравнимым только с главным светилом на небе, с самим Солнцем. Истоком этой явно степной традиции является обожествление коня, символизирующего солнечный культ, уходящий своими корнями в индийскую традицию.

Именно в божественных, солнечных птиц постоянно превращаются положительные персонажи олонхо. Все эти сказочные мотивы имеют восточное происхождение и перенесены в эпос из сказочных представлений об ином мире, но в эпосе они развиваются уже по законам эпического канона.

Таким образом, в символике, связанной с орлом, ястребом, соколом, в которых превращаются персонажи *айыы*, сохранились следующие архаические элементы:

1) в этих птицах персонифицированы магические способности персонажей, обеспечивающие возможность мгновенных перемещений в Верхний мир и по Среднему миру;

2) белый или золотистый (огненный) цвет птиц символизирует их божественность и священность, а также принадлежность к миру мертвых, где находится предок-тотем, дающий мудрость и знания;

3) этот мир мертвых, отмеченный золотистым или белым оттенком, также имеет солнечную окраску. Можно говорить о том, что материалы олонхо дают полное представление о солнечной концепции Верхнего мира как отражении существовавшего в прошлой истории якутов архаического синкретичного культа Неба, с почитанием Солнца, Луны и других светил;

4) орел и ястреб, по фольклорным и этнографическим материалам, являются тотемами якутских родов, следовательно, в олонхо в большинстве случаев животные, в которых превращаются герои, могли быть в прошлом тотемами. Сокол, о котором не сохра-



нилось сведений как о тотеме, в эпосе является излюбленным символическим образом; в него очень часто превращаются персонажи племени *айыы*. Данный образ можно интерпретировать как наиболее архаический, связанный с южной прародиной якутов, истоки его имеют индо-европейские корни;

5) практическая, охотничья значимость этих птиц также могла снискать большую симпатию и любовь к ним, сделав их наиболее популярными символическими образами не только в якутском, но и в целом в тюрко-монгольском эпосе;

6) птицы эти в олонхо сохранили и другую главную функцию — проводников, носителей душ мертвых, именно поэтому эпические персонажи превращаются в этих птиц, чтобы попасть в Верхний или иной мир.

Лебедь, стерх. Эти птицы также являются тотемами. В них превращаются женские персонажи *айыы* (богатырки, небесные удаганки, небесные вестницы, невесты и сестры героя), чтобы отправиться в Верхний мир или спуститься в Средний, т.е. когда надо преодолеть большое расстояние.

Отличительными чертами этих символических птиц в эпосе являются белый цвет, красота, соответствующие физическим и моральным качествам (красоте, чистоте, нежности, быстроте) женских персонажей. С одной стороны, они персонифицируют магические способности, с другой — выполняют художественно-эстетическую функцию. Через описание внешней красоты, грации, нежности этих птиц передается эстетический идеал женской красоты в эпосе, как и мужской идеал — в символических образах красивых, сильных, смелых, мужественных птиц (орла, ястреба, сокола).

Так, в эпосе даются разнообразные описания внешнего вида стерха, в которого постоянно превращается героиня *айыы*:

*Ол икки ардыгар
Халлааны хайа суруйан,
Кырыйы көмүс кынаттаах,
Кутуу көмүс куорсуннаах,
Кылдьылардаах харахтаах,
Кырааскалаах атахтаах,
Кырылардаах тумустаах,
Кырымпалыыр куоластаах
Кыталык көтөр
Кынкынас саната
Кылыгырайан иилиннэ*

(ДДКБ, с. 169).

В это время,
Рассекая небосвод,
С серебристо-пластинчатыми
крыльями,
С литыми серебряными перьями,
С ободками на глазах,
С окрашенными красными ногами,
С граненым острым клювом,
С песней, словно скрипка,
Пролетела, пропев напевно,
Птица-стерх (белый журавль)

(Пер. наш. — А. З.).



У якутов, как уже говорилось, стерх наряду с лебедем является тотемом. В сказках и в олонхо сохранился общий евразийский мотив о семи стерхах-девушках, одна из которых стала женой старшего брата, потеряв свою шкуру (сказка «Хороший Юдьюян»). В верхоянском варианте сказки «Низенькая старушка с пятью коровами» (общеизвестный вариант «Старушка Бейберикян с пятью коровами») мифологический мотив появления на Средней земле дочери старушки Бейберикян присутствует в виде развернутой эпической формулы, не очень характерной для жанра сказки. На вопрос своего отца, Спесивого Харах Хаана (эпические варианты: Харах Хаан, Баай Харахаан, Харахаан Тойон), откуда и какого происхождения его невестка, сын Хаарджыт Берген отвечает: «Есть на верхнем месте, за третьим небом, с молочно-горным седалищем Белый Творец Господин, младший брат его, собирающий перелетных птиц, соединяющий-собирающий их в одно общество Дьэллик (бродячий) Дьэсэгэй господин. Это его дочери, семь девиц, обратившихся в семь стерхов, пируют на земле. Они спустились на это круглое поле и плясали. Спустилась и воспитательница их, госпожа Иэйэхсит. Спустившись, взяла из семи стерхов самого лучшего и сказала: “Твое назначение определено: быть человеком, стать якуткой вот на этом Среднем мире. Ты не брезгуй этой поганой средней землей! Ты предназначена сыну Спесивого Харах Хаана, господину Хаарджыт Бергену с дохой из восьми соболей. Так ты будешь человеком, родишь детей, разведешь скот!” — сказавши это, обрезала ей крылья. Девушка заплакала. “Превратись в хвощ-траву и вырасти!” — сказала хранительница. Маленькая старушка с пятью коровами должна найти ее (траву) и, обратив в девушку, отдать за сына Харах Хаана» [Образцы..., 1913, с. 123].

Из приведенного отрывка видно, что в данном варианте сказки этот распространенный мотив отличается тем, что девушка-стерх предназначается самой богиней Иэйэхсит для размножения рода человеческого, якутов-урянхайцев на земле. Дается и мотивировка появления хвощ-травы в Среднем мире, в других сюжетах сказки или мифа для этого крадется оперенье небесной девы — стерха или лебедя (хоринский мотив). В данном сюжете девушка-стерх поселяется в Среднем мире против своей воли («девушка заплакала», «ты не брезгуй этой поганой средней землей»). Вероятно, девушка-стерх — иноземка, прибывшая из дальних теплых краев, она прилетает из южных земель, которые в народной песне воспеваются как страна Кус Хоро (Утиная Хоро). Каким образом стерх и лебедь стали тотемами у хоринских родов, рассказывается в мифах других родственных якутам народов.



Данный мотив широко распространен в бурятских мифах о происхождении хоринских родов («Три брата», «Небесная дева-лебедь», «Почему хангинские девушки избегают града», «Небесная жена Хоредой-Мэргэнэ», «Два рассказа о Хоредое», «Лебедицы»). В одном мифе говорится о том, что хоринцы чтут лебедей и брызгают им вслед молоком: «Услышав голоса пролетающих лебедей, женщины выходят и, брызгая молоком, совершают обряд поклонения священной птице» [Лебедева, 1981, с. 158—160]. Аналогичные мифы с описанием тех же обрядов сохранились у якутов Намского и Вилюйского улусов: «Божеством якутов Намского улуса считается лебедь. В старину, по рассказам, невестки, если слышат голоса летящих лебедей, наряжались, надевали меховую высокую шапку и выходили на двор посмотреть на этих птиц» [Предания..., 1995, с. 118]. Здесь миф отражает обряд старинного поклонения тотему со стороны невесток. Но само описание архаического поклонения дается в мифе о другом тотеме — вороне у якутов [Там же, с. 188]. Когда пролетал ворон, самая старшая из хоринских невесток, одевшись в свадебный наряд, складывала руки на груди, затем кланялась ему, преклонив колено. Если она не делала этого, то считалась невесткой, не уважающей обычаев мужа: *«Үөһэнэн кэлэн аастабына, саамай бастаан сүктэн кэлбит кийиит... үчүгэй таңаһын таңнан баран тахсан үгэн хаалар үһү. Ол үгэрэ диэн буолар быар куустан баран тонхолдьуталлар, сүгүрүйэр. Инньэ гымматахтарына тугу да аанньа ахтыбат киниит курдук саныылар»* [Там же].

Бурятские и якутские мифы о тотемах (лебедь и вороне) идентично описывают древнее поклонение предков якутов и бурят своему общему божеству-тотему (стерху, лебедю, ворону). Данное старинное поклонение этим тотемам связано со свадебным обрядом, что отмечалось нами и в материалах о других тотемах (орле и ястребе). Следует заметить, что наиболее архаические элементы этого распространенного мотива в большей степени сохранились в мифах хоринских родов северных, вилюйских и намских якутов. Например, в Эльгетском наслеге Верхоянского округа обожеествляли лебедя и чествовали его так же, как эгинцы ястреба. «Эльгецкие невестки до сих пор не называют лебедя его названием *куба*, а *“төйүннү”* [употребляя эвфемизм, что означает — глухая]. Эльгецкие женщины не должны есть лебедя. В старину женщины пробовали есть лебединое мясо, да стали от этого сходить с ума, кричали по-лебединому. Потому теперь уж и не едят» [Худяков, 2002, с. 39].

В сюжете долганского олонхо «Сын лошади Аталами богатырь» [Емельянов, 1980, сюж. № 6] герой крадет одну из семи шкур лебедей, купавшихся в озере в виде девушек. Сюжет олонхо строится



как приключения героя в поисках жены-лебедя, которую уносят с собой на небо ее сестрицы.

Мотив травы-хвоща, выросшего в поле, встречается и в сюжете олонхо «Бэрт Хара» [Там же, сюжет. № 41]. Два этих распространенных сказочно-эпических мотива в фольклоре бурят и якутов дают возможность предположить, что они проникли в якутскую среду через долган от хоринских бурят. В северном сюжете сказки о старухе Бейберикян приведенные выше эпические формулы-вставки являются более поздними по времени возникновения и представляют собой переходную форму от сказки к архаическому типу героических сказаний. Поэтому данный мотив присутствует в сказках и в наиболее архаических вариантах олонхо (о Бэрт Хара — верхоянский вариант, об Аталами — долганский).

Образ стерха, лебедя небесного происхождения, ставшего тотемом у якутов, бурят, эвенков, эвенов и других сибирских народов, имеет хоринские корни, уходящие в алтайскую общность. Тотем лебедь (или стерх) в якутском фольклоре также выступает как праматерь рода (В.М. Жирмунский) и отражает наиболее древний культ птицы (Г.М. Василевич). В этом плане лебедь и стерх старше орла, сокола, ястреба и даже ворона. Стерх, южная птица, зимующая в Китае (в фольклоре она прилетает из страны Утиной Хоро), как тотем присутствует в фольклоре якутов в разных жанрах (мифах, народных песнях, сказках и олонхо). Именно невестка, прибывшая из южных стран, и происходила из рода, тотемом которого были стерх или лебедь.

Шаманские птицы

Ворон, гагара, дятел. Ворон и гагара — преимущественно шаманские птицы, хотя все они также тотемы. В олонхо в них превращаются отрицательные персонажи (богатыри, удаганки *абаасы*), редко удаганки *айыы*. В мифологии якутов **ворон** является сыном грозного божества с воронами лошадьми, имеющими особую отметину — крыланы (*Хара Дьабыл Сылгылаах Хара Суорун Тойон*), функции которого забыты. Ворон на земле — это младший сын божества Хара Сылгылааха, брата Улуу Тойона. Сам Улуу Тойон — грозное и великое божество, которое больше карает, чем делает добро. Он дал людям душу-*сюр*, т.е. психическую силу и огонь. Улуу Тойон покровительствует шаманам, считаясь их отцом. По верованиям якутов, он представляется богом-громовержцем, что свидетельствует о его архаичности. Древний миф говорит о том, что



обязанностью ворона было пасти лошадей отца, но однажды он убил любимого отцом вороного жеребца, вынул его глаза и съел, т.е. совершил тяжкий грех, уничтожив душу животного. За такой проступок отец проклял его и изгнал в Средний мир, чтобы за свои грехи он вечно питался падалью и выклевывал глаза павших животных [Кулаковский, 1979, с. 20—21].

В другом мифе ворон, как и орел, летит в Верхний мир к отцу Хара Суорун Тойону с жалобой, когда кто-либо из охотников убьет его. Тогда божество сурово карает обидчика, насылая на него ужасную болезнь. Чтобы избежать этой беды, охотник кладет мертвому ворону в рот какую-нибудь часть тела мелкого зверя белого цвета (горностаю или зайца). Символический клочок белой шкурки заменял собой ритуальное жертвоприношение. Тогда Хара Суорун Тойон вызывал на суд душу-*кут* обидчика во время его сна. Душа обидчика оправдывалась тем, что ворон постоянно ворует его добычу, вещественным доказательством чего и служит часть тела животного во рту ворона. После такого объяснения божество прощает охотнику убийство, считая зачинщиком своего сына. Данный миф отражает более поздние религиозные воззрения, сохраняя при этом древнюю охотничью основу. По мифу, душа-*кут* человека во время сна может отлучиться, выйти из физического тела, а потом опять вселиться в него. Сам же ворон после смерти на небесный, божественный суд является со всеми доказательствами преступления, вложенными в его рот коварным охотником. В мифе сохраняются два разновременных слоя религиозных верований: шаманские представления о путешествии души, которая могла отлучаться во время сна, и о том, что все вещи, находящиеся при покойнике после смерти, попадают с ним на тот свет, а также следы более архаического жертвоприношения в виде зверя белого цвета, позже замененного белым клочком шкурки как вещественной улики виновности ворона. Здесь мы видим формирование представлений, связанных с заупокойным культом мертвых, когда покойники снабжались, как и при жизни, различными предметами, которые могли им послужить на том свете. Оба мифа отражают устойчивые представления о том, что божества (Улуу Тойон, Хара Суорун Тойон и др.) справедливы и беспристрастны; это свидетельство формирования целостной концепции иерархии божеств, управляющих делами, поступками и судьбами людей и животных, т.е. всего живого в трех подчиненных им мирах.

О вороне как о тотеме хоринских родов сохранились мифы выживания, во всех вариантах которых ворон, как и ястреб, приносит



предку рода огниво с трутницей [Предания..., 1995, с. 184—189]. Хоринские невестки так же по-старинному поклоняются воронототему, как орлу, ястребу, лебедю и др. В одном из мифов говорится, что четыре главных божества (Баай Барыылаах — дух-хозяин тайги, покровительствующий охоте; Грозный Уткун — дух-хозяин воды; Грозный Джесегей — божество коневодства и Хара Суорун Тойон — божество и отец шаманов) жили по соседству и один раз в год (осенью) устраивали совет в доме Грозного Джесегея. На этом совете каждый из них решал судьбу вверенных им животных и зверей на год, тем самым влияя на судьбы зависящих от них людей. Грозный Джесегей определял количество рождающихся за год жеребят, Грозный Уткун — число медведей, Баай Барыылаах — количество пушных зверей; Хара Суорун Тойон предназначал половину всех зверей и животных на съедение воронам и воронам, строго придерживаясь установленных норм, и если бывали нарушения, то карал подчиненных ему зверей [Попов, 1949, с. 20—21]. Данный миф отражает уже сложившуюся систему религиозных верований, связанных с развитым скотоводством, из которого уже выделилось коневодство, игравшее главенствующую роль при сохранении древней охотничьей основы. Здесь ярко прослеживается наслоение более поздних представлений на ранние, когда древние божества уступают свое главенство новым при сохранении своих прежних функций. В совете божеств главным распорядителем природных благ выступает Грозный Джесегей, покровитель коневодства, в чьем доме и происходит совет, а значит, он является среди божеств главным. Каждому божеству в совете приписываются одинаковая функция с одинаковой мерой распределения благ (в данном случае животных и зверей). Таким образом, данный совет божеств напоминает совет старейшин, где они все еще равны между собой.

В шаманской мифологии ворон — дух-покровитель шаманов, он владеет не только черными лошадьми, но и черными журавлями, лошадьми с белыми головами с особой отметиной («Хара мангас сылгылаах, туруйалаах аҕа ууһа»). Белоголовость символических объектов как атрибут божественности в виде реликта продолжает сохраняться в якутском шаманстве, хотя основная шаманская цветотвая символика связывается теперь только с черным цветом.

В одном из архаических мифов запечатлен магический обряд лечения чесотки людьми из хоринского рода, которые, как и хоринские шаманы, высекали огнем искры над большими местами. Считалось, что лечебными свойствами в случае кожных забо-



леваний обладали только огнива хоринцев, поскольку ворон сверху спустил им трутницу с огнивом. При этом, высекая огонь, хоринцы произносили заклинание на своем языке:

*Имиттэн имэ дьуотту,
Хороттон хоро дьуотту,
Хоро сизнэ мин сабан эрэбин,
Күндүл-сандыл!
Күндүл-сандыл,
Күн сабаан,
Ый сабаан,
Күн сабаан,
Ый сабаан!*

От зари заря дьуотту,
От хоринца хоринец дьуотту,
Начинаю высекать [огонь]
Я, внук хоринцев,
Блеск-лучезарность,
Блеск-лучезарность,
Солнечная искра,
Лунная искра,
Солнечная искра,
Лунная искра!

[Предания..., 1995, с. 184—185].

Все кожные заболевания, в том числе чесотка, считались у якутов болезнями, насылаемыми духом огня в наказание за нарушения табу. В мифе магическое лечение основано на симпатической магии: подобное уничтожается подобным, т.е. негативный лунный свет уничтожается аналогом небесного огня — искрами, высекаемыми огнивом. Ворон, как небесная и солнечная птица, в мифе приносит небесный огонь; огниво с трутницей являются заменой огня небесного, а искры — солнечных лучей. Таким образом, в магии солнечные лучи или их заменители в виде искр огнива считались лечебными, очищающими от нечисти, в данном мифе — от чесотки. Семантика магического заклинания построена на противопоставлении ключевых слов (*күн сабаан*, *ый сабаан*), обозначающих свет и силу солнечного и лунного огня (бинарность дня и ночи, солнца и луны). В ходе магического заклинания атрибут солнечного огня побеждает лунный свет, вызвавший болезнь.

В рассмотренных нами материалах образ ворона стадийно меняется: 1) в архаическом мифе ворон все еще носитель небесного, солнечного огня; 2) в мифах выживания он тотемический предок, принесший хоринцам огонь и спасший их от холодной и голодной смерти, а потому обожествленный ими; 3) в более поздних мифах ворон — одно из божеств, покровитель вороных лошадей; 4) в шаманских мифах ворон — дух-покровитель шаманов, владеющий белолобовыми лошадьми, журавлями, орлами, воронами, что представляется пережитками обожествления неба, в которых сохранился архаический облик небесной солнечной божественной птицы.

Одним из аналогов образа ворона в мировом фольклоре является образ демиурга-первопредка, позже трикстера в палеоазиат-



ских мифах. Таким образом, в якутском фольклоре ворон — многофункциональный образ, объединивший разные свойства первоначальной божественной птицы, а затем, при смене верований, низвергнутый до уровня трикстера в палеоазиатском фольклоре. Наиболее архаическая из этих трансформаций образа ворона — носитель небесного огня, который в якутском мифе предстает в двух ипостасях: лунном и солнечном (земном и небесном). В эпосе ворон — отрицательный символический образ, в него множество раз превращаются отрицательный герой, богатырь *абаасы*, а также его сестра и удаганка *абаасы*, т.е. персонажи, связанные с шаманством.

В самом олонхо многофункциональность ворона не выявляется. Он постоянно присутствует только как шаманская птица при магических превращениях отрицательных персонажей. Во многих вариантах сюжетов олонхо богатыри и удаганки *абаасы* превращаются в воронов черного цвета или в белоголовых воронов с солнечными атрибутами, отражающих развитые шаманские представления. Но в сюжетах более позднего происхождения в воронов превращаются также и удаганки *айыы*. Например, в одном из сюжетов [Емельянов, 1980, сюж. № 75] женщина *айыы* рождает черного белоголового вороненка, который в дальнейшем превращается в мать-зверя удаганки, богатырки Кыыс Бюлгүйдян.

Краснозобая или двуглавая гагара, черный и красноголовый дятел в олонхо также сохраняют функцию шаманских птиц, в которых превращаются души отрицательных и положительных персонажей, хотя в якутских мифах они продолжают выступать и как тотемы. В мифах дятел считается птицей, которая приносит в клюве «сильную траву» (*уохтаах от*), отвар которой дает особую силу и излечивает от разных болезней. Иногда отвар получается такой силы, что люди не выдерживают и умирают от одного глотка [Попов, 1949, с. 40]. Гагара (*куобас*), кулик (*чөкчөнө*) и кукушка (*кэбэ*) относятся к числу духов-помощников шамана, видимо как имеющие в первую очередь отношение к шаманскому лечению. В олонхо гагара сохраняет шаманскую функцию. Например, в архаическом сюжете о богатыре Мас Батыя [Емельянов, 1980, сюж. № 31] его душа превращается в краснозобую гагару в поисках пропавшего сына, поглощенного мифической железной Луо-рыбой.

Желчь ворона и ястреба как птиц-долгожителей считается в народной медицине якутов особым лекарственным сырьем, излечивающим множество болезней, в том числе слепоту. Эти птицы в якутском шаманстве выступают в виде духов-помощников благодаря своим не только лечебным, но и телепатическим свойствам.



Ворон как долгожитель, как лесная зимующая птица, обладающая уникальными свойствами, занимает особое место в мире природы. В шаманской практике шаман общается с вороном на ментальном уровне. В якутском шаманстве вороны выполняют функции вестников, сообщающих, что происходит в мире природы и людей. Когда они становятся духами-помощниками шамана, то постоянно предупреждают его о предстоящих плохих или хороших событиях. Наблюдая за ними и постоянно с ними общаясь, шаман как бы «прочитывает» информацию, которую приносят вороны. Вот почему ворон является излюбленным вестником шамана, с которым у него устанавливается особая телепатическая связь. Вороны, как и другие духи-помощники шамана, — носители особой, символической информации из мира природы. Может быть, поэтому эта птица так популярна в фольклоре разных народов мира и занимает в нем особое место. Видимо, их уникальные телепатические свойства были разгаданы древними на заре человечества и использовались очень активно в практической жизни, магии и шаманстве многих народов.

Герой олонхо, сам превращающийся в птицу, животное или другой символический объект, древнее героя, у которого в птицу или животное превращается только его душа. Мы видели, как в обряде инициации юноша получает помощника, приобретая его магические способности. По мере деформации обряда фигура помощника эволюционирует. В шаманстве это разнообразные помощники из мира природы — не только посредники между тремя мирами, но и носители разнообразной символической информации. Поэтому шаман без духов из мира природы бессилен. Но в своем становлении шаман приобретает этих помощников индивидуально, только тогда они начинают «работать» на него. В мифах и сказках разных народов говорится, что на заре человечества древние люди обладали телепатической способностью общаться с представителями животного мира, они якобы понимали птичий язык, язык черепах или змей, но после грехопадения, когда люди стали употреблять мясо своих братьев из животного мира, эта уникальная способность была отнята у них богами. Позже такими способностями отмечались лишь избранные, в том числе шаманы. В шаманстве охотничья функция, преобладающая в обряде инициации, отступает на задний план, на первый выходят посредническая и лечебная функции шамана. Поэтому фигура помощника шамана усложняется, совмещая в себе представителя животного мира и духа (души). Первобытное мышление допускало, что в предметах, орудиях труда,



вещах живет некая сила. Оно одухотворяло окружающий мир своей мощной нерастроченной энергией. Допущение такой силы, присутствующей на самом деле самому человеку, уже есть проявление абстрактного мышления. В результате все вещи и животные «получили» душу, своего духа. Сила отделяется от своего носителя и приписывается другому субъекту. Отсюда рождаются представления, по которым душа человека воплощается в различных птиц, животных, предметы. Птица-душа возникла из представлений о том, что при сжигании трупов душа уходила в дым [Фрэзер, 1986, с. 208]. Так появляются птицы, уносящие души мертвецов. В шаманстве такими птицами выступают ворон, ястреб, дятел, гагара, перекочевывавшие отсюда в эпос и другие жанры фольклора.

Эпическая традиция дает разнообразные описания магических превращений в этих птиц. Приведем одно из них, наиболее типичное для якутского олонхо:

*Абааһы уола ап хомуһунаах үһү, ама дыккэрдээбэ үһү.
Үгкүрүс кынна, күөһэлис кынна, кубулунна-күпсүннэ,
Харалаабыт аһыы курдук хатан тимир чургуй тумустаах,
Баай ыал чаан олгуйун курдук алтан лахса бастаах,
Үс хос тимир чыллырыт түүлээх,
Түөрт хос тимир чыллырыт түүлээх,
Уон дьааһы хотуурун курдук уон дэгийэ тыгырахтаах,
Уолах харыйа курдук уот хобо кутуруктаах
Хаан өһөх бэргэнэлээх өлүү хара суора буолла,
«Хуук!» диэн хаһытаата да
Хотулуу арбаа халлаан диэки көтөн күпсүйэн куотта*

(АБ, с. 36).

Чудовище *абаасы*, оказывается, с оборотничеством и колдовством. Упав вниз, перевернулся, перекувыркнулся, превратился, С острым, словно долото, черным железным клювом, С медной лохматой головой, словно котел богатых хозяев, Весь покрытый с тремя витой железной шерстью, С четырьмя витой железной шерстью, С десятью когтями, подобно десяти верхоянским острым косам, С огненным хвостом, подобно густой ели, В черного ворона смерти с багровым хохолком, Прокричав «Хуук!», Улетел прочь в сторону северо-западного высокого неба

(Пер. наш. — А. 3.).

В этом отрывке при превращении богатыря *абаасы* в красно-голового черного Ворона Смерти на его внешний вид переносятся все атрибуты самого отрицательного персонажа: железо как мар-



кировка *абаасы* («*тимир чыллырыыт түүлээх*», «*тимир дөлөкүүр кынаттаах*») — на клюв, когти, перья, крылья птицы; огонь как атрибут неба и солнца («*уот хобо кутуруктаах*», «*хаан өһөх бэргэ-һэлээх*»), поскольку у огня и крови один цвет и свойства; когтис-тость как признак хищности птицы, пожирающей падаль, а также души мертвецов («*тимир чургуй тумустаах*», «*уон дэгийэ тыгырах-таах*»). В образе Ворона Смерти в эпосе функция уносителя души и пожирателя падали усилена в силу контрастности характеристик отрицательных и положительных персонажей, например Сокола или Орла, идеализированных как символы положительных героев. Это подтверждается более поздним возникновением данного образа. Чудовища *абаасы*, изначально выступающие в эпосе как разрушители, носители смерти, позже — как уносящие души умерших, превращаются именно в таких птиц, приближающихся к образу зооморфной прародительницы из обряда инициации и представляющих ее разнообразные, наиболее архаические ипостаси. Гиперболизация уродливости внешнего вида этих птиц символизирует негативные магические способности и разрушительную силу сильного противника богатыря *айыы*. В эпосе *абаасы* в облике Ворона Смерти бессмертен, поскольку и в природе сам ворон является наиболее известным долгожителем (живет якобы 300 лет).

Мифические персонажи

Мифические птицы. В эпосе в мифических птиц помимо богатырей *айыы* превращаются богатыри и удаганки *абаасы* Нижнего мира, что свидетельствует об архаичности этих образов. В олонхо мифические птицы называются парным словосочетанием «птица-зверь», указывающим на двойную природу этих чудовищ. Они — птицы, потому что все они обладают способностью летать и перемещаться по всем трем мирам, а звери — потому что зооморфны и напоминают вымерших рептилий доисторических времен. Например, у мифического Зверя Бар (*Бар Кыыл*) в олонхо есть разные варианты непереводаемых наименований: *Кэй Кыыл*, *Мэк Кыыл*, *Мэк Тугуй Кыыл*, *Халлаан Нэк Тугуй Кыыла*, *Өрөбөтүн анныгар абыс атахтаах Кэй Уорук Кыыл* и т.д. Небесный Орел Баргый — существо, близкое к Зверю Бар (*Бар-Баргый*), хотя уже имеет определенную принадлежность к семейству орлов. Из этих двух мифических существ Зверь Бар древнее, чем небесный Орел Баргый. А.И. Гоголев предполагает, что сказочная птица из эпоса «Халлаан Кэй кыыла, Бар кыыл» — это грифон, крылатый барс, т.е.



звероптица. Он считает, что «*Бар-өксөкү*» (букв.: птица-барс), где якутское слово *бар* соответствует алтайскому *бар*, обозначает тигра, пантеру или льва. Основой для них послужило иранское слово «парс»/«фарс» (пантера). В олонхо «Ала Булкун» богатырский конь Айаас-ала рожден от мифического существа — грифона, описываемого следующим образом: «Козлиная спина, крючковатые когти, махающие крылья, развевающийся хвост, тревожная ярость» [Гоголев, 1993, с. 16].

Мифическая птица *Ёксёкю* (*Өксөкү Кыыл*) — разновидность орла, в олонхо она имеет три или девять голов, каждая из которых вещает на разных языках и лишь средняя, главная, бессмертна («*Тобус бастаах Дуолан Өксөкү Кыыл*»). По мере развития представлений, связанных с культом мертвых и погребальным обрядом, мифические птицы приобретают все более четкий облик, превращаясь из неопределенных зооморфных существ в конкретные виды семейства орлов. Происходит и дифференциация их функций. Например, небесные вестницы, являющиеся посредниками между божествами Верхнего мира и людьми Среднего мира, появляются в облике различных мифических птиц неопределенного вида (птичка *Эрчин*, птицы *Ириминэ-Джириминэ*, *Илбис Далбантай* и др.). Мифическая «птица волшебства» («*Үс хос бастаах абааһы алын кыыла*») символизирует магическую, волшебную силу удаганки *абаасы*. Магическая функция птиц данного ряда, возможно, является наиболее архаической, породившей все остальные, но по мере утраты традиций забывается. Мифический Зверь Смерти (*Өлүү Мөнгүөн Кыыл*) — это не только существо, уносящее души мертвых, но главный сеятель смерти и разрушения. Мифический зверь-дракон, Огненный Змей («*Үс хос бастаах, алта атахтаах Уот-Садаба Мобой*») — существа огненные. Эпический огненный дракон выступает как отголосок некогда существовавшей у якутов солнечной религиозной концепции.

Змей-дракон. Мотив змееборства в развитом виде встречается во многих древних государственных религиях: в Египте, Вавилонии, Индии, Китае и др. В.Я. Пропп считал, что мотив змееборства возникает одновременно с государственностью, его нет у народов, еще не образовавших государства [Пропп, 1986, с. 224]. Змей-дракон в олонхо является главным персонажем среди мифических зверей и чаще связан с врагами племени *айыы*. Иногда сам богатырь *айыы* ведет борьбу с богатырем *абаасы* в облике огненного змея-дракона. В эпосе духи-хозяева морей, ущелий, горных перевалов часто имеют обличье змея-дракона, например дух-хозяин Ог-



ненного моря — несомненно, наиболее архаический из всех этих змеев и драконов. Дракон — персонаж поздний и общий в фольклоре народов мира. В основе этого образа лежит механическое соединение черт нескольких животных, прежде всего пресмыкающихся и птиц. В мировом фольклоре встречаются разнообразные варианты комбинаций: рыба + ящер + крокодил + птица + пантера + лев + козел и т.д. [Там же, с. 246]. В этом аспекте дракон представляет собой гибридное существо, стоящее в одном ряду с египетским сфинксом и античным кентавром. Мотив змеборства является ведущим и в олонхо, где, как уже говорилось, главные враги героя, богатыри *абаасы*, часто принимают облик змея-дракона. Так, в сюжетах олонхо о Нюргуне главным врагом является Алып Хара Аат Моёйдоон, у которого три головы, шесть ног и рук:

*Алдъархайдаах аллараа дайды
Абыс уон абыс
Ааһар былыт албастааба,
Аһаарыйар ааттааба
Алып Хара Аат Моёйдоон обургу...*

*Үс хос үөмэх-дьүөкэл бастаах,
Алта арбыйа дабыыр атахтаах,
Алта умса холорук илиилээх...
Икки илиитэ — чомпо сүллүгэс,
Икки илиитэ — саабылаан батас,
Икки илиитэ — дапсыл ытыс*

эбит...

*Икки атаба — тэбэр лэбийэ туйах,
Икки атаба — дабыыр тардыха,
Икки атаба — тингири тирэх*

эбит...

(ДьНьБ, т. 3, с. 224—225).

Обладатель восьмидесяти восьми
Хитростей колдовских,
Оборотень,
Матерый главарь
Злобных аджарайских племен...
Огромный Алып Хара Аат
Моёйдоон...
О трех, словно щупальцы, головах,
О шести долбежках — ногах,
О шести крутящихся вихрем руках,
Ржавчиной корявой покрыт...
Две ручищи его — два чомпо топора,
Две ручищи его — два меча боевых,
Две ручищи — с когтями на пальцах
кривых;
Две ноги у него — два железных
багра,
Две ноги — с копытами вместо
ступни,
Две ноги — для опоры ему...
(НБС, с. 375).

В облике богатыря *абаасы*, часто превращающегося в змея-дракона, всегда присутствуют чешуйчатость, многоножие, язык, похожий на змеиное жало. Иногда в имени самого героя отражается змеиное начало (например, в вышеприведенном тексте богатыря *абаасы* зовут *Моёйдоон*, т.е. Моёй-змея). Со временем рыба, рептилия, пресмыкающееся (змея) начинают принимать птичий облик, у них появляются когти, клюв, способность летать. Несмотря на то что богатырь *абаасы* — страшного вида железный человек, он никогда не теряет своего животного облика, свидетельствуя-



шего об архаичности данного образа. В нем сохранились и другие сказочные элементы, но появились и новые черты. Например, в этом же сюжете руки и ноги богатыря *абаасы* приобрели вид боевого оружия (топор, меч) или предметов домашнего обихода (железные багры). Это поздние привнесения в архаический образ.

Богатырь *абаасы* обычно появляется в олонхо внезапно, молниеносно, в сопровождении сильного вихря — *холорук*, при этом он разрушает стену юрты (*хаппахчы*), где находится невеста, и уносит ее. Данный мотив в олонхо тесно смыкается с образом змея-похитителя в сказке. В фольклоре многих народов змей-похититель возникает позже, чем змей-поглотитель, который является наиболее архаическим вариантом этого образа. Древний образ змея-дракона как поглотителя устойчиво сохраняется в олонхо в образе духа-хозяина Огненного (варианты: Южного, Теплого, Суджулу) моря, стража переправы или горного ущелья. Генезис этого архаического образа восходит к обряду инициации, когда проглатывание и извержение посвящаемого животным-тотемом наделяли его сакральными знаниями, магическими силами и способностями. В обряде инициации нет змееборства; наоборот, магические знания дает змея, выступающая как символ мудрости, тайных знаний и волшебства. В олонхо герой обладает изначальным знанием о предстоящих испытаниях при переходе через опасные перевалы, которые ведут в иной мир. Поэтому он заранее запасается сакральными предметами — чаще всего вырванными из гривы коня волосами, символизирующими отборных жертвенных жеребцов. Богатырь совершает обряд поклонения духу-хозяину моря, перевала или ущелья, магическим заклинанием превращает волосы в лошадей, и только после этого дух-хозяин открывает свою огромную пасть, заходя куда герой и попадает в иной мир:

*Идэнэ кэһиитэ суобу
Иһирдэ киллэрбэтэх,
Кудана тутуура суобу
Курдары аһарбатах,
Анысханнаах аллараа дойду
Айанын суолун аһаабыллаабыт,
Аартык иччитэ
Үс садаба бастаах
Өлөр өлүү мөбөй кыла
«Кулу» диэх курдук
Куолайа куллубаата,
«Абал» диэх курдук
Айаба чангырбаата*

(ДДКБ, с. 78).

Не пускавший никого вовнутрь
Без особого подношения,
Не пропустивший насквозь
Без крупного подарка,
Страж великой дороги
Нижнего бедственного края,
Дух-хозяин перевала,
Зверь-змея злой смерти
О трех головах,
Еле-еле изрыгнув,
Как будто промолвил: «Подай»,
Пасть его проклекотала,
Как будто попросил: «Принеси»

(Пер. наш. — А. З.).



Получив в жертву восемь жеребцов от богатырки айыы, дух-хозяин открывает ей дорогу:

*Хамсаабыты хабан ылар
Хап чалахай иннэ тылаах,
Үс дьүһүлгэннээх күлүгүн
Быһа бараары гыммыты
Көхсүн харабынан
Дьөлө көрөн кэбиһэр,
Хахсааттаах халлаан
Хатааһын сулуһун курдук,
Хатаан-чабаан харахтаах,
Үрдүнэн үрүн чыычаабы
Өрүү көтүппэтэх,
Аннынан сур күүдээби
Сунту аһарбатах
Үс садаба күүкээгэр бастаах,
Өлөр өлүү Мобой кыыла
Өрө түллэх гынаат,
Түнкэтэх өттүнэн тура
холоруктаабытыгар
Хаан ньамабыллай аартык
Ханас чанчыга хайа ыстанан,
Айан суола арыл гына түспүтүгэр
Айыы дьөһөгөй обото ат барахсан
Айаннаабытын кубулуппакка
Атаралы көтө турда*

(ДДКБ, с. 81).

Проглатывающий всех из
двигавшихся
Своим ядовитым языком-жалом,
С тремя волшебными тенями,
Хотевшего пройти незамеченным
Насквозь пронизывающий
Острым своим взглядом,
Имеющий зоркие глаза,
Подобные звезде Чолбон
Студеного, морозного неба,
Не пропускавший над собой
Ни одной белой пташки,
Не пропускавший снизу
Ни одной серой крысы,
Зверь-змея злой смерти
О трех колышущихся головах,
Как будто изрыгнув,
В обратную сторону стал
Изворачиваться-кружиться,
Треснула вдруг левая сторона
Каменной скалы-перевала,
Приоткрылась тогда
Пасть великой дороги,
Ринулся туда, не меняя езды,
Конь наш прекрасный,
Дитя верхнего божества
Айыы Джесегея

(Пер. наш. — А. З.).

В дальнейшем данный образ подвергается деформации. Поглощение в обряде инициации в олонхо заменяется простым препятствием или испытанием на дальнем пути героя. В эпос вносится новый элемент — вместо поглощения герой бросает символическую жертву в пасть духа-хозяина, все еще имеющего облик хтонического змея-дракона, чтобы открыть себе дорогу. Герой олонхо при этом не получает магической силы, как в обряде или сказке, а чаще просто преодолевает очередное препятствие. Таким образом, сказочный мотив поглощения и извержения, заимствованный из обряда, в эпосе постепенно забывается и изменяется вплоть до того, что магический предок-тотем из обряда превращается в страшное хтоническое чудовище, принимающее потом в эпосе облик врага-чудовища из Нижнего мира.

Многоголовость данного персонажа — это атрибут сказочного или эпического усиления для выражения качества через количе-



ство. В эпосе символика количественного приумножения — явление позднее. Оно возникает с развитием абстрактных представлений в мышлении древних, когда появляется категория множества. Сама символика многоголовости, как установил В.Я. Пропп, выражает гипертрофию образа пожирания. Многоголовость — это многократность пасти, т.е. увеличение количества пастей. Мифическая птица Ёксёку в олонхо имеет девять голов, из которых лишь одна — бессмертная. Чудовища *абаасы* в олонхо половиннотелые: у них одна нога, одна рука, один глаз на середине лба. Девка *абаасы* — безобразное, иногда многогрудое существо. Видимо, данные образы восходят к половиннотелым ведьмам *алмас* ирано-тюркской мифологии. Ведьма *алмас* (*алмасты*) — многогрудое, безобразное существо, у нее семьдесят или даже сто грудей, она летает по воздуху, и из капли ее крови возникает тысяча демонов. В монгольском языке корень слова *ал* означает «полу-»; *алман сар* — «лунный серп», т.е. половина луны; *алман сук* (букв.: «секира») — луна в виде узкого серпа, связанном с определенными ее фазами, негативными и опасными для беременных женщин, рожениц и новорожденных. Древними луна воспринималась как носитель всего негативного, отрицательного [Неклюдов, 1984, с. 118]. Многогрудость — это гипертрофия женских органов, не соответствующая супружеским функциям. Эти образы отражают архаические представления, когда плодородие мыслилось без участия мужского начала. Видимо, ведьма *алмас* — не мать людей, хотя многогрудость может символизировать мотив вскармливания.

Половиннотелая, многогрудая, сексуально агрессивная девка *абаасы* из олонхо может быть отнесена к наиболее архаическим образам хтонических хозяев стихий, имеющих женский облик. В силу этого они в олонхо продолжают сохранять власть над природными стихиями (все удаганки *абаасы* летают на облаках, их появление сопровождается стихийными катаклизмами), животными (могут принимать облик различных животных и птиц), над жизнью и смертью (в принципе *абаасы* в олонхо бессмертны). Впоследствии из таких хозяев стихий в якутской мифологии возникли образы хозяев земли, например Аан Алахчын Хотун — обитающей в огромной раскидистой березе на опушке леса пожилой женщины с огромными грудями, вскармливающей богатыря *айыы* и приумножающей его силы. В олонхо по сути она продолжает оставаться богиней плодородия с гипертрофированными материнскими органами. От многогрудой *алмасты* она сохраняет лишь этот атрибут, который и в ее новом облики все еще символизирует плодо-



витость. Все подобные образы являются реликтами материнского рода, свидетельствующими о многослойности архаических представлений в якутском эпосе.

В некоторых архаических сюжетах олонхо [Емельянов, 1980, сюжет. № 3, 8, 23 и др.] герой все еще сам бросается в пасть духа-хозяина и выходит оттуда невредимым. Например, сын Лошади Дыырай Бёгё, подъехав к Огненному морю, решает умиловить духа-хозяина моря жертвенными конскими волосами, но его жертву не принимают. Тогда он догадывается, что это козни Хара Суоруна, известного своей жадностью. Дыырай обращается к духу-хозяину (*иччи*) с просьбой пошире открыть рот. Огненное море постепенно начинает потухать, открывается нечто, похожее на пасть. Дыырай верхом на коне несется туда, проскакивает через челюсти и достигает желудка духа-*иччи*. Вместе с конем они разрушают внутренности чудовища и выходят из него. После этого Огненное море исчезает [Там же, сюжет. № 3, с. 31].

Если в предыдущем примере дух-хозяин дорог имеет четкие внешние черты змея-дракона с тремя головами, с языком-жалом змеи и именуется в тексте Трехглавым Змеем, Зверем Смерти, то дух-хозяин Огненного моря с огромной пастью и неясными чертами отражает архаический хтонический образ духов-хозяев стихий. В олонхо по мере развития жанра эти два образа сливаются, порождая различные модификации.

В другом сюжете богатырь едет на север. Едет, едет и доезжает до огромной каменной горы. Богатырь вырывает из хвоста коня три волоса. Превращает их в трех кобылиц с тремя жеребятами и приносит в жертву духу-хозяину каменной горы. Гора распадается на две части, образовав проход для всадника, и поглощает его [Там же, сюжет. № 8]. В данном сюжете мы находим образ хтонического духа-хозяина горы в чистом виде, до слияния его с зооморфным образом богатыря *абаасы*.

В следующем сюжете [Там же, сюжет. № 64] мы видим уже разрушение традиции. Архаические духи-хозяева сменяются образами людей. Джонгсоруун Баай подъезжает к морю, которое встречает его подобно живому существу. С западного берега переправляется ему навстречу лодочник-перевозчик, которому герой отдает в жертву головы двух собак. Хотя перевозчик все еще продолжает сохранять зооморфные черты, в этом сюжете он уже отделен от самого моря. Море «дышит, подобно живому существу», но оно уже не имеет антропоморфного духа-хозяина. Его функцию взял на себя перевозчик, по-прежнему символизирующий препятствие на пути ге-



роя. В жертву приносят уже не коней, а собак. Данный сюжет наглядно отражает переходную ступень потери облика хтонического духа-хозяина и превращения его в антропоморфное существо, которое далее эволюционировало в змея-дракона.

В.Я. Пропп считал, что фантастическое существо змей-дракон — продукт более поздней культуры, когда человек уже начинает терять свою интимную связь с животным миром, с природой [Пропп, 1986, с. 246]. Змей-дракон появляется одновременно с антропоморфными богами. Из тотемного предка, всегда представлявшегося животным, постепенно развивается божество. При антропоморфизации животное начинает приобретать черты и тело человека. В якутском эпосе чудовище *абаасы* имеет одновременно черты хтонических существ с зооморфными признаками, особенно явно представленными в мифических птицах и животных, в которых бесконечно превращаются богатыри и удаганки *абаасы*. Чудовища *абаасы* при всех превращениях сохраняют свои постоянные атрибуты: они всегда железные, многоголовые, многоногие, многорукие и многокрылые. В сказке все железное относится к миру мертвых. Путь туда очень далек, и герой сказки отправляется в путь в обуви, которая не должна износиться, а такова только железная обувь. Поэтому в сказке и эпосе обувь из железа, выступающего как неизменный атрибут отрицательных персонажей, символизирует дальность пути, ибо только в такой обуви можно дойти до иного мира. С другой стороны, железо может быть указанием на то, что генезис отрицательных персонажей уходит своими корнями в век железа, когда оно только входило в жизнь предков якутов, отношение которых к металлу, совершившему революцию в родоплеменном обществе, было поначалу отрицательным и связанным со множеством суеверий.

В олонхо чудовища *абаасы* одеты во все железное. Поэтому и все мифические птицы, в которых они превращаются, железные. Как говорилось выше, птица во многих культурах является символом души. При антропоморфизации тело продолжает сохранять черты тотемного животного, а голова становится человеческой, или наоборот. Такие образы возникают по мере развития представлений о царстве мертвых и путешествии души в виде тотемного животного в ином мире. Постепенно появляются антропоморфные образы богов с птичьей или человеческой головой на птичьем теле или на туловище животного. В Египте это Бог Менту — бог войны в виде человека с головой сокола и Анупис — правитель подземного мира с телом человека и головой шакала. В культуре Индии



Гаруда — полуптица-получеловек, пожиратель, небесная птица и животное бога Вишну. Образ полуптицы-получеловека Соловья-разбойника из русского эпоса, исконного врага русских богатырей, имеет ту же архаическую основу. Олонхо изобилует такими антропоморфными образами: Хаарылаан Мохсобол, имеющий облик сокола с огромной головой, но с лицом человека и с железными крыльями [Емельянов, 1980, сюжет. № 24, с. 114]; кобылица Хара Кырчыта рождает жеребенка с головой человека, т.е. кентавра, который весь был железным [Там же, сюжет. № 28], и т.д.

В материалах Ф.-Ю. Страленберга «отец» сибирской истории Г. Миллер нашел любопытное предание об остатках татарского народа, который называл себя аринцами (*ара*, или *аралар* во множественном числе, или *суссаи*). В древности это был могущественный и воинственный народ, побивавший многих врагов. Но однажды на их землю пришло бесчисленное количество змей с человеческими головами, блестящими на солнце. В борьбе со змеями аринцы потерпели поражение и вынуждены были покинуть свою землю. Г. Миллер встретил в Красноярском крае одного старого человека, который происходил от аринцев. Он жил на р. Бузуме, впадающей в Енисей, только он один говорил на языке аринцев и сохранил в памяти то предание, которое привел Страленберг. О местах прежнего жительства, откуда змеи выгнали его предков, он ничего не знал. По его словам, аринцы с незапамятных времен жили по Енисею и занимали его западный берег от устья р. Качи, где ныне стоит г. Красноярск. Самое большое селение аринцев находилось именно там, где и разыгралась трагедия со змеями. Но во времена путешествия Г. Миллера там было уже другое село — Подъемное. По преданию, один из жителей аринского селения однажды ранил змею, та ушла живой. Через некоторое время на противоположном берегу Енисея раздался крик человека, который просил перевезти его на другой берег. Один из жителей на лодке отправился на тот берег, чтобы перевезти этого человека. На берегу на него набросилась масса больших змей, одна из которых была необычайной величины, с большой головой и телом, блестящим как золото. Эта змея-предводитель сказала человеку на аринском языке, чтобы он не боялся и перевез их на другой берег, лично ему не навредят, но только при условии, что он никому ничего не скажет о них. Чтобы отличить свою юрту от других, он должен был посыпать около нее пеплом и протянуть кругом аркан — веревку из конского волоса. На этих условиях аринец перевез змей, которые незаметно рассыпались по селению. Он сделал так, как ему велели змеи. В следующую ночь от



воинов-змей погибли все жители селения за исключением перевозчика и его семьи. Оставшийся в живых аринец ходил по всем юртам и видел, как из всех отверстий тел мертвых — из ртов, носов, ушей и т.д. — торчали хвосты змей. С тех пор аринцы стали очень бояться змей и никто из них не смел их трогать. С момента той трагедии число аринцев стало уменьшаться, и от всего народа ко времени посещения Г. Миллером г. Красноярска осталось только девять семей, среди которых только этот старик и знал свой язык [Миллер, с. 182—183].

Данная легенда примечательна тем, что в ней описывается внешний вид воинов, одетых в кольчуги золотистого цвета (видимо, из меди), наподобие змеиной чешуи, т.е. предположительно в пластинчатые чешуйчатые доспехи ламеллярного типа (*хатырык куйах*) и в шлемы в виде змей. Такие пластинчатые доспехи были наиболее распространены в среде якутских воинов [Васильев, 1995, с. 108]. Вероятно, по прошествии времени воины, одетые в «змеиные» кольчуги, в легенде превратились в змей. Видимо, жестокость, с которой они обращались со своими врагами, могла породить легенды и мифы о змеях-воинах, которые в фольклоре превратились сначала в змей, а впоследствии в эпосе, возможно, и в драконов-змей. Предводитель воинов-змей отличался большим ростом, и его лучше всех запомнил перевозчик, сохранив для будущих поколений его точное описание. В легенде раненный накануне воин-змей уходит живым и в скором времени возвращается с другими воинами. Видимо, отряд воинов-змей находился поблизости от поселения аринцев и проник туда обманом. То, что предводитель воинов-змей разговаривал с перевозчиком на аринском языке, свидетельствует о том, что воины-змеи в прошлом тесно соприкасались с аринцами, даже, возможно, когда-то были ими покорены. Жестокость, с которой они расправились с беззащитными поселянами, свидетельствует, что аринцы были их исконными врагами. По прошествии времени легенда обросла фантастическими элементами, вроде торчащих из тел убитых аринцев хвостов змей, а сами воины уже превратились в змей, что вполне возможно в фольклорном произведении. По крайней мере, легенда сохранила свидетельство о воинах-змеях, а может быть, и о целых войсках, уничтожавших своих врагов с особыми жестокостью и коварством. Возможно, у этих воинов-змей существовал обычай в знак победы над врагами вкладывать в уста побежденных свою мету в виде символического тотема-змея. А о том, что именно змей был у них тотемом или божеством, говорит их внешний облик — чешуйчатая



кольчуга и шлем в виде змеи на голове предводителя, четко запомнившийся очевидцу. Данное предание почему-то включено Г. Миллером в раздел, названный им «Южное происхождение якутов». Историк не объясняет, каким образом он связывает древних аринцев с якутами, хотя впоследствии и говорит, что они могли быть потомками маньчжурских племен. У китайцев с незапамятных времен известен символический образ змея-дракона. Среди многочисленных племен и народов, воевавших в бескрайних степях Евразии с татарами и монголами, были также и воинственные тунгусские племена, от которых впоследствии произошли маньчжуры и дауры. Эти даурские и маньчжурские племена находились под властью китайцев, живших в те древние времена по другую сторону рек Амура и Аргуни. Об их родстве с тунгусами свидетельствует сходство их языков. И это нисколько не противоречит тому факту, что в китайской истории они постоянно фигурируют под названием восточных татар. Как известно, китайцы никогда не различали народы, жившие за Великой китайской стеной и на границах с Китаем. Все эти народы они объединяли под общим названием «татары», особенно после завоевания Китая монголами. Вполне возможно, что аринцы были остатками воинственных маньчжурских племен. Нас в этой легенде интересует тот факт, что еще в XVIII в. (во времена путешествия Г. Миллера) были живы легенды о людях, одетых в медные «змеиные» кольчуги, которых напуганные противники воспринимали как змей. Можно предположить, что «змеиные» люди были врагами татар, поскольку аринцы — один из татарских народов, хотя их язык отличался от татарского. Таким образом, истоками многочисленных образов врагов из племени *абасы*, выступающих в олонхо в облике гибридных змеев-драконов с чертами хтонических хозяев стихий, вполне могли быть и подобные легенды о реально существовавших воинах, одетых в медные «змеиные» кольчуги и шлемы с изображением змея — своего божества или тотема.

Мифические звери. Они в олонхо продолжают тот же ряд, что и мифические птицы, но уже на более поздней стадии развития эпоса. Эпическая традиция демонстрирует дальнейшую трансформацию персонажей в различных животных гибридной природы. Здесь магические превращения идут по схеме: птица — олень — баран — бык — конь, разнообразные сочетания создают многочисленные гибридные образы. Естественно, среди этих символических образов птица является наиболее архаическим, послужившим основой для дальнейших модификаций. Но это не означает, что в фолькло-



ре образ коня сменил образ птицы. Процесс, видимо, был гораздо сложнее и занял долгий период времени в различных культурах.

Образ птицы, обеспечивавшей скорость и дальность пространственных перемещений персонажей в эпосе, стал универсальной основой для создания других образов мифических зверей и животных. Только птица функционально прикреплена к полетам геросов в Верхний мир и лишь во вторую очередь — к быстрому перемещению их в Среднем мире. Все же мифические звери помогают героям в перемещениях по Среднему миру.

Конь появляется в человеческой культуре намного позже, чем звери леса и степи. В хозяйственной жизни наших предков он сменяет не птицу, а полярную собаку (может быть, ее прародительницу — волчицу или волка в виде тотема), только затем оленя, барана, быка. Тотемными божествами в те эпохи становились в основном те виды прирученных животных, которые приносили хозяйственную или какую-то иную пользу (как, например, в якутских мифах выживания та или иная птица, спасшая предка рода или племени от холода, голода либо принеся «сильную траву» и т.д.). Этот переход хорошо прослеживается в образах мифических зверей в олонхо.

У В.Я. Проппа мы находим следующее объяснение такого перехода. Новая форма хозяйства не сразу создает эквивалентные ей формы мышления. Есть периоды, когда новые формы вступают в конфликт со старым мышлением. Каждая новая форма хозяйствования создает новые образы. Постепенно эти образы складываются в новые религиозные воззрения. В языке это отражается так: коня по-старому продолжают именовать птицей, т.е. происходит перенос старого слова на новый образ. В результате в фольклоре конь облекается в образ птицы. Создается мировой образ крылатого коня или других гибридных крылатых зверей. В.Я. Пропп считал замену птицы лошадью явлением азиатско-европейским [Пропп, 1986, с. 170].

Г.В. Ксенофонов считал, что именно представления, связанные с домашним скотом, всегда служили тем краеугольным камнем, на котором вырастала сложная религиозная идеология. Постоянные переселения народов на новые места и перемены господствующих форм хозяйства стали основой выработки и смены различных религиозных представлений человека [Ксенофонов, 1992, с. 253]. «Одомашненные полярные волки (собаки) были первой основой кочевого быта; их сменил в широкой полосе леса северный олень; последний, в свою очередь, уступил место в южных степях сильному быку. После длительного господства, уже на



варе известной нам Азиатской истории, мощный бык потерял свое экономическое первенство, уступив его быстроногому Ахиллесу — верховому коню» [Там же, с. 255].

Эпоху чистого нomaдизма Г.В. Ксенофонтов делил на три последовательные ступени: полярную, лесную, степную; две последние, вероятнее всего, сопровождались постепенным развитием форм рабского хозяйства, широко отраженным в группе сюжетов олонхо о богатырях — защитницах племен *айыы аймаҕа* и *ураангхай саха*. Эти три ступени развития хозяйства нашли отражение в соответствующих религиозных представлениях:

1) до появления домашних животных в период «беспорядочно-го» тотемизма божество представлялось диким зверем (охотничья основа);

2) бог культивируется, принимая различные образы домашних животных (скотоводческая основа);

3) с применением рабского труда начинается период антропоморфизации богов, порождая богочеловеческие образы полуволков, полубыков, полулошадей и других гибридных существ.

Зверь-следопыт с двумя головами (спереди и сзади). Несомненно, это один из архаических образов среди мифических зверей и животных в олонхо. Герой Эр Соготох (Муж Одинокый из цикла сюжетов о мужах-одиночках — родоначальниках племени *ураангхай саха*) едет свататься к дочери Оногой Бая, к которой уже сватаются три богатыря *абаасы*. Герой выстрелами из лука убивает двух женихов. Остается третий соперник, небесный ключник Хара Суорун (Черный Ворон). Они состязаются в конских скачках, одной из традиционных игр при сватовстве, известной в тюрко-монгольском эпосе как «три игры мужей». Во время состязания Эр Соготох тайком увозит невесту. Рассерженный соперник превращается в зверя-следопыта с двумя головами (спереди и сзади) и преследует героя [Емельянов, 1980, сюжет. № 23].

Данный образ возник как трансформация двухголового змея: одна голова находится на шее, из нее изрыгается ядовитая слюна (как змеиный яд), а другая — на хвосте, оттуда время от времени появляется жало, как у змеи. Двухголовый змей — древний образ мифов Северной Америки. Его головы также находятся на шее и на хвосте, у него два рта и два жала. Двухголовый змей сохранился в костюме якутского шамана в виде железной привески, называемой *тыһы тыймыт* («самка-ящерица»). Этот шаманский оберег (*эмэгэт*) считался символом колдовства. Когда шаман вступал в борьбу с другим шаманом (*курсуу*), этот *эмэгэт* лежал, разинув



пасть. Если противник проходил через него по дороге, *тыймыт* проникал вовнутрь и убивал его, выкидывая того через задний проход. В олонхо гибридный зверь-следопыт еще не потерял своей «змеиной» основы, но еще и не оформился окончательно в устойчивый образ. Отсюда и такой его внешний вид. В сюжете олонхо он символизирует магические и шаманские способности богатыря *абаасы* Хара Суоруна, имя которого указывает на его шаманское происхождение (*суор* — ворон, шаманская птица). Но данный образ имеет и другую ипостась — звериную, он следопыт и разнюхивает следы своего противника, преследует его, рыская, как четвероногий зверь.

Зверь Ёлюю Мёнгюён (*Өлүү Монгуён*). Выше мы говорили о том, что часто названия мифических птиц в олонхо включают компонент «зверь», означающий, что эти птицы не совсем птицы — их величина, мощь, сила выдают в них зверей, т.е. они существа двойной природы. В этих образах можно увидеть «мать-зверя» якутского шамана и на более глубоком уровне — «мать-прародительницу» обряда инициации. В якутском шаманстве «мать-зверь» шамана связана с одной из его душ (*кут*), а именно с «мать-душой» (*ийэ-кут*), которая при воспитании и закаливании души шамана приобретает эту звериную ипостась. В сюжете олонхо в Зверя Ёлюю Мёнгюён превращается удаганка *абаасы* Тимир Кюехтуйэ, она и уносит Туналыма Куо в Нижний мир [Там же, сюжет. № 53]. В олонхо Зверь Ёлюю Мёнгюён символизирует колдовские, шаманские способности удаганки *абаасы*.

В якутской шаманской мифологии часто встречается «мать-зверь» шамана или удаганки в виде огромной когтистой птицы. Легендарный борогонский шаман Ёлкён Быраайы вступает в единоборство (*күрсүү*) с тунгусской Сангаар-удаганкой, ее «мать-зверь» имела облик огромной когтистой птицы: «Прилетела птица такой огромной величины, что заслонила собой и солнце, и небо. Прилетевши, она одним ударом ноги сломала верхнюю половину почтенной листовенницы и села на толстый обломок дерева... Поднимаясь с дерева, она оттолкнулась от него с такой невероятной силой, что остаток ствола вывернулся с корнем. Благодаря этому сила взмахов ее крыльев ослабела и она неожиданно снизилась до самой земли. Ее крылья ударились в правый и левый мысы речки, которая тут протекала. Упершись об эти мысы, она отпрянула от земли и полетела дальше» [Ксенофонтов, 1992, с. 236].

Миф дает гиперболизированный образ шаманской силы легендарной удаганки в виде ее «мать-зверя» — огромной когтистой



птицы неясного, мифического происхождения. В олонхо зверь, несущий смерть и разрушение персонифицирован, он имеет имя Ёлюю Менгюён (Смерть-Мёнгюён). И все-таки это не совсем птица, потому что он уносит героиню в Нижний мир, а значит, имеет хтоническое происхождение. Все эти мифические птицезвери, символизирующие магическую, шаманскую силу богатырей и удаганок *абаасы* и *айыы* (Кэй Кыыл, Нэк Тугуй Кыыл, Кэй Уорук Кыыл, Зверь Ёлюю Мёнгюён и др.), генетически родственны, они произошли от одной прародительницы — матери всех лесных зверей и птиц из обряда инициации.

Зверь Чэчиэ. В одном из сюжетов олонхо женщина *айыы* вышла замуж за богатыря Хараллаан Мохсогола и забеременела. Во время беременности у нее появляется странное желание: она непременно хочет яйца птицы Ёлюю Чангый (Смерть Чангый). Муж, отправившись на поиски яйца, доходит до горизонта, до подножия неба Ала Булкун. Оттуда он слышит предсказание этой птицы: «Никто ко мне ближе трех верст не подходил. Кто съест мое яйцо, у того родится ребенок, не похожий ни на человека, ни на животное». Затем птица бросает яйцо богатырю. Жена съедает яйцо и рождает дитя-птицу. Испуганные родители выгоняют дитя-чудовище, оно отправляется к духам-хозяевам моря Араат. Там его долго воспитывают и после обряда посвящения нарекают именем Хара Кыыргын-с-колыбелью-из-железа-со-шкурой-льва-и-с-посохом-из-рога-зверя-Чэчиэ [Емельянов, 1980, сюжет. № 63, с. 241—242].

Дитя-птица проходит обряд посвящения на мысе Чой Муус острова моря Араат. В полученном им после обряда сложном и длинном имени заключена важная информация. В первой части подчеркивается, что посвященный прошел магическое (шаманское) обучение, поскольку именно в железных колыбелях символически воспитывались все шаманы. Эта же колыбель служит ему транспортом для передвижения по трем мирам. Во время древнего обряда инициации неопиты надевали на себя маску и шкуру животного, своего тотемного предка. В результате посвященный получал магическую силу своего тотема. Средняя часть имени указывает, что в данном случае тотемом был лев. Ареал современного обитания льва — это африканские и ближневосточные территории. Мальчик, прошедший обряд на острове в эпическом море Араат, видимо, мог соприкоснуться с обитателями теплых, южных краев. В этом же сюжете упоминается одноногий шаман Нижнего мира Өлүү Хахай (Смерть-Лев), с которым сражается богатырь Хара Кыыргын. В некоторых сюжетах олонхо иногда дается описание коновя-



зей-сэргэ с изображением головы льва вместо традиционной лошадиной головы. Или во внутреннем убранстве юрты богатыря сохраняются изображения льва на оронах (лавках), встречаются они и на старинных седлах, на бляхе якутского пояса, что, видимо, тоже не случайно. Можно предположить, что на каких-то этапах своего сложного исторического пути предки якутов соприкасались со львами, которые, как могучие животные, не могли не оставить воспоминаний о себе. Возможно, поэтому упоминания о них и сохранились в якутском эпосе. В данном сюжете богатырь носит на плече шкуру льва как символический знак покровительствующего ему тотема. Последняя часть его имени указывает на получение магического посоха, подобно великим магам Востока. Этот особый магический посох имеет наверху из рога неизвестного зверя Чэ-чиэ, который дает ему способность к магическим превращениям. Можно предположить, что учитель-маг, который обучал его колдовству, видимо, носил имя Чэчиэ. Этим посохом богатырь пользуется для различных магических манипуляций во время сражений. Таким образом, в имени данного героя заключена уникальная информация о том, что богатырь прошел совершенно необычное посвящение, после чего получил способность превращаться в различных животных и птиц, в том числе в птицу *Өлүү Чангый* (Смерть Чангый), во льва и стал могучим богатырем.

В сюжете олонхо о Строптивом Кулун Куллустууре старший сын богатыря девять лет учится волшебству и затем нарекается именем Имеющий-дубовую-трость-в-девятисто-пудов-и-костыль-в-семьдесят-пудов-Босхонголлой-Мюлгюн-Богатырь. С рождения он был хромым и «расслабленным» (т.е. не мог ходить), но стал сильным богатырем-магом. После девятилетнего воспитания в кургане он не мог ходить, транспортом ему служил специальный золотой арангас, на котором он летал. Истекло девять лет, как он вышел из кургана, и вот, как было predetermined свыше, в одно прекрасное утро он свободно поднялся на ноги и перестал хромать, сделавшись таким богатырем, каких еще не бывало. Свои волшебства Босхонголлой Мюлгюн творит с помощью трости-посоха. Он вытаскивает этим посохом из пропасти своих братьев с конями; отталкивается им от земли, чтобы сесть на свой золотой арангас и отправиться в полет по трем мирам [Емельянов, 1980, сюжет. № 27].

Эти два героя с необычными сложно-составными именами отличаются от других богатырей олонхо тем, что они прошли долголетнее магическое обучение и посвящение, став великими богатырями-магами, которые, видимо, очень тесно соприкасались с



великими восточными магами, ставшими их учителями. Возможно, имена этих учителей и сохранились в изображениях на навешенных их тростей-посохов.

В якутском и бурятском шаманстве как реликт сохранилась трость-посох, являвшаяся главным и неизменным атрибутом древних восточных магов. Во время камлания бурятского шамана один из девяти людей, знающих его *утха* (имена духов-предков шамана), держал в руках *сорби* (две деревянные палки-трости — атрибуты шаманского сана у бурят) и все пели про этого *утха*, призывая его [Ксенофонтов, 1992, с. 90]. Г.В. Ксенофонтов, присутствовавший на молении духу умершего шамана у аларских бурят, писал: «На чтимой березе, по словам бурят, висит маленькая модель железного стремени, которую умерший шаман при жизни носил на своих конных тростях (“сорби”), но я, при всем усилии, не мог разглядеть на березе эту священную реликвию бурятского святого» [Там же, с. 142]. Якутский исследователь А.А. Попов приводит интересную информацию, связанную с изготовлением бубна и колотушки якутского шамана, которое он наблюдал в Вилюйском округе: «Бубны делаются из шкур трехтравых скотин. Ободок делается из выросшей наклонно лиственницы, издающей скрип. Если под изгибом дерева растут маленькие лиственнички, то их называют тростями дерева. Если у дерева три трости, то из него могут делать бубны только самые знаменитые шаманы. Каждое наклонное дерево предназначается одному определенному шаману, вырастая специально для него. Белые шаманы делают бубен (обечайку) из дерева, наклоненного на восток, черные — на запад... В старину колотушку бубна, изображающую плетъ, обязательно делали из березы — дерева айыы; теперь это оставлено. Шаманы, не имеющие бубна или почему-либо не захватившие бубна, камлают, держа в руках очищенную от мелких ветвей березку “дьялбыыр” с закрученными большими ветками и пучками белых конских волос. Веревка изображает коня.

Можно предположить, что березки остались как пережиток от специальных тростей, изображавших коня, на что указывает единственная, как я знаю, трость якутского шамана с изображением головы лошади, от XVIII столетия, хранящаяся в Музее антропологии и этнографии Академии наук» [Попов, 1949, с. 166—167].

Бурятские конные трости-*сорби* с маленьким железным стремени, почитавшимся священной реликвией, а также трость якутского шамана с изображением головы коня имеют общий источник. Но у шаманов *айыы* трость превратилась в *дьялбыыр*, а у так



называемых черных шаманов — в колотушку, на рукоятке которой вырезалось изображение духа Кээлээни, что, несомненно, является более поздним привнесением. Напомним о посохе-трости великого древнего мага якутов Аан Аргыл Ойууна, которым он творил чудеса. Возможно, в данном мифе сохранилась информация о том, что первоначально специальное посвящение проходили маги-ойууны, впоследствии, с постепенным отмиранием класса магов их самоназвание перешло к шаманам, как и сам обряд посвящения и их магические способности. Эпос сохранил этот переходный период в именах и образах богатырей-магов, отличавшихся от самих эпических богатырей. Подобное магическое посвящение проходили и женщины-богатырки, получившие специальное название удаганок. Богатырки-удаганки отличаются от особой касты небесных жриц-удаганок *айыы намыһын удабаттар*. Все это свидетельствует о достаточно близких и длительных контактах древних предков якутов с восточными магами по многим каналам, в том числе индийско-тибетско-монгольско-бурятским, а также напрямую — через тюрко-алтайские, свидетельства которых сохранились в именах богатырей-магов в якутском эпосе.

В якутской шаманской мифологии известны и другие заменители первоначального магического посоха, получаемого после обряда инициации и наречения именем. Многие легендарные якутские шаманы, совершая свои чудеса, вместо посоха использовали т.н. пестроизрезанную талину. Например, легендарный шаман Иван Иванов, по прозванию Күүстээх Ойуун (Сильный Шаман), однажды в зимнюю ночь со своими спутниками сбился с пути. Тогда он вырезал мерзлый тальник, растущий у дороги, что-то прошептал; стоя на одном месте, три раза быстро обернулся вокруг себя и стал бить тальником по снегу. Тотчас же откуда-то появился синий огонь величиной с глиняный горшок и остановился перед ними. Огонь пошел перед путниками, указывая им дорогу [Ксенофонов, 1992, с. 183—184].

В Качикатском наслеге (Хангаласский улус) жил шаман Качикаат Ойуун, который ходил по воде, как по суше, с помощью пестрого тальника: «Качикатский шаман, подвязав к ногам пестроизрезанный тальник, перешел через Лену шагом, точно по суше. А шаман Солколоох, стоя на одном берегу, с противоположного берега, причмокнув, привел пустую лодку и переехал на ней через реку» [Там же, с. 185]. Про древних шаманов говорили, что если они не имели лодки для переправы, то будто бы вызывали ее с противоположного берега. Для этого брали тальник, снимали с него



кожу (винтообразно — так, чтобы черные и белые полосы перемешались). Этим тальником трижды обводили вокруг себя, трижды выкрикивали и трижды им махали в воздухе. Когда этот прут простирали по направлению к лодке, то он вытягивался и доходил до лодки. Таким образом подтягивали ее к себе [Там же, с. 186].

Легендарные чериктейские сестры-удаганки (Усть-Алданский улус), когда хотели переправиться через приток Алдана, также ходили пешком по воде, как по суше. При этом старшая сестра брала в руки пестроизрезанный тальник и вытягивала руку с ним вперед, как бы указывая путь. Условием благополучного перехода через реку было следующее: младшие сестры, которые шли за старшей удаганкой, не должны были отходить в сторону, а ступать по воде след в след. Отклонившаяся в сторону или замочившая торбаса могла утонуть. Выйдя на берег, они даже не отряхивали воды с ног, их торбаса оставались сухими (полевые материалы автора).

«Пестроизрезанная» винтом талина заменяла якутским магам и шаманам посох древнего мага, а пестрый узор изображал змею как символ волшебства и колдовства в магии. *Дьалбыыр* из березовой ветки с белыми пучками конских волос также была заменителем древнего посоха, которым пользовались шаманы в повседневной лечебной практике и удаганки *айыы* в эпосе при оживлении мертвеца.

История сохранила множество свидетельств всемогущества древних восточных магов. Исследователи считают, что многие религиозные идеи языческих культов и первых христианских сект раннего периода берут начало в Бактрии и Египте. Во всяком случае, элементы египетской так называемой черной и белой магии можно проследить в магических системах многих народов мира [Бадж, 1996, с. 171].

В одном якутском шаманском мифе сохранились сведения о двух сторонах древней магии: «Шаманы рассказывают: “После рассекания тела приводят на хребет под названием *Көмүс Дьырбиит Хайа* («Солнечный Хребет»). Самого большого шамана ставят у самой вершины горы, среднего — на середине... Поставив тут шамана, со всех четырех сторон приставляют острые рогатины” Затем, будто бы, имеются две пики... Заставляют его нагнуться над одной серебряной пикой так, чтобы острые пики приходилось как раз в лоб шамана. Тут один человек (дух), весь в белом одеянии, заставляет, будто бы, произносить слова клятвы: “Не буду питать никаких дурных мыслей на людей и скот, созданный творцом...” Если на вопрос: “Будешь ли ты дурно думать на человека, кото-



рый будет обижать, угнетать тебя?” — ответит: “Буду гневаться и дурно думать о нем!” — то, говорят, бьют в затылок так, чтобы он столкнулся лбом в острие пики. Затем другой человек, весь в черном, приставив его лоб к острию черной пики, заставляет клясться по-иному, говоря: “Созданных богом людей и скот пожирай и уничтожай!” Если не будет давать на это утвердительного ответа, не будет изъявлять согласия, то опять наказывают его ударами» [Ксенофонтов, 1992, с. 72—73].

Якутский миф запечатлел один из наиболее драматических моментов обряда инициации — передачу полного знания посвящаемому, который, получая во время обряда всю полноту оккультных знаний о природе, ее явлениях и о человеке, должен был принести клятву, нарушение которой каралось смертью. Это, несомненно, очень архаическая сакральная информация, дошедшая до нас в шаманском мифе, сохранившем реликты магического учения. «Правая» (светлая, белая) и «левая» (черная) сторона знаний давались неопиту для полноты знания, а не для использования их во вред человеку. Поэтому во время посвячительных мистерий неопит давал клятву не использовать полученные полные знания о природе во вред людям. Существовали два вида посвячительных мистерий: истинные, внутренние — для настоящих посвященных (т.е. для верхушки аристократии и самих жрецов) — и внешние — для профанов (т.е. простолюдинов). Суровый обряд посвящения исключал использование магических знаний во вред человеку. Но с упадком традиций и десакрализацией внутреннего обряда посвящения произошел раскол и оккультные знания древней магии стали использоваться корыстолюбцами во вред людям. Так возникла черная магия.

Такие чудеса, как превращение змеи в неодушевленный предмет — деревянный посох — и превращение посоха в извивающуюся змею, были известны на Востоке с незапамятных времен и были прерогативой восточных магов. Сами египтяне гордились своей способностью контролировать и направлять движения ядовитых змей, что являлось, видимо, результатом многовековых наблюдений над поведением этих удивительных существ. Библейские патриархи Моисей и Аарон, подобно легендарным египетским магам Аба-Анеру и Царю Нектанебу, владели чудесным жезлом (он назывался жезл-змей), с помощью которого они творили чудеса, запечатленные в Библии. Например, когда по велению Моисея Аарон поднял свой жезл и коснулся вод, они превратились в кровь. Он простер свой жезл над водами — и в них появилось бесчисленное количество жаб. Сам Моисей простер свой жезл, и был «град и огонь»,



побивший всю траву и деревья; он простер свой жезл — и пришла саранча и т.д. [Бадж, 1996, с. 176—177]. В истории библейского пророка Моисея мы видим чудеса, связанные с управлением погодой и водами: «Моисей простер руку свою над морем, и гнал Господь море сильным восточным ветром всю ночь, и сделал море сушею; и расступились воды. И пошли сыны Израилевы среди моря по суше: воды же были им стеною по правую и по левую сторону» (цит. по: [Там же, с. 177]).

Однако сами египетские маги могли повелевать водами моря и рек задолго до библейского патриарха. В «Папирусе Весткар», датируемом временем около 1550 лет до н. э., в начале XVIII династии фараонов, рассказывается об удивительной магической силе легендарного жреца Чача-эм-анха, который был главным Хер-хе-бом (главой жрецов, совершавших погребальный обряд) при строительстве большой пирамиды Хеопса. Он мог, произнеся «слова власти» (хекау), доставать со дна озера украшения, при этом он управлял уровнем воды, заставляя одну часть воды перетечь на другую сторону, а затем вернуться обратно. Чача-эм-анх, Тета и другие великие маги Египта могли вновь прирастить к туловищу отрезанную голову и т.п., что нашло отражение в письменных источниках [Там же, с. 178—180].

Образ богатыря Хара Кыыргына, у которого наставником был дух предка-шамана в виде зверя Чэчиэ, чье изображение красовалось на его посохе, явно отражает южный период контактов с восточными магами, имена которых сохранились в названиях тотемных предков или «мать-зверей» — духов-предков шаманов, обучавших их в процессе посвящения. Если такие маги, как Чача-эм-анх, более поздние библейские пророки и даже сам Иисус владели искусством магии в полной мере, то эпических магов-шаманов Хара Кыыргына и Босхонголлой Мюлгюна вполне можно назвать их дальними потомками.

Легендарные якутские шаманы, которые могли ходить по воде, как по суше, свой уникальный секрет унесли с собой, оставшись лишь в именах персонажей мифов, легенд, эпоса, а также в символических изображениях мифических зверей типа Чэчиэ на посохах эпических магов-шаманов. Во многих жанрах якутского фольклора (мифах, сказках, песнях, эпосе) названия священных животных, гор, рек, имена духов, божеств, шаманов, героев-богатырей содержат в себе ключ к тайнам того, что они изначально олицетворяли, в этом смысле их можно считать осколками древнейших исчезнувших культур.



В своих исследованиях по северному шаманству И.А. Худяков различал магов и шаманов, отмечая силу верхоянских магов-колдунов: «Но и всякий шаман — страшный человек; простые якуты не только боятся подходить к нему близко или дотронуться до его бубна, они страшатся даже смотреть. Могущество шаманов видно из того, что двое из них подымались на небо и заковали в цепи две звезды. Есть шаманы, которые и теперь в полтора часа ездят из Верхоянска в г. Якутск (860 верст). И эти могущественные шаманы пасуют перед силою волшебников или колдунов. Когда бы ни началась ссора между волшебником и шаманом, волшебник всегда превозмогает... Очень редко бывают еще колдуны-шаманы (аптаах ойуун) и колдуныи-шаманки (аптаах удабан). Обыкновенный шаман может обращаться в разных зверей, птиц и рыб, но колдун-шаман может, сверх того, обращаться в лягушек и гадов, чего не может сделать обыкновенный шаман» [Худяков, 2002, с. 81]. Данная заметка свидетельствует о живой традиции магии, которая была еще в XIX в. повсеместно распространена на обширной территории Якутии, где шаманы, владевшие большой силой гипноза, причислялись к колдунам-шаманам. Но на севере еще долго сохранялись и сами маги — ойууны, которых в народе называли колдунами, подобно магической традиции на Руси. Большинство северных шаманов от рождения обладали выдающимися гипнотическими способностями, но традиция магии, видимо, не угасала и также передавалась способным удаганкам и шаманам как единственным носителям традиционной духовности. Вот почему так много имен легендарных магов, удаганок и шаманов древности сохранилось в различных жанрах якутского фольклора.

Восьминогое двенадцатиголовое чудовище. Все эти чудовища, в которых в олонхо превращаются отрицательные персонажи, с несколькими головами, глазами и ногами, представляют собой полистадиальные, гибридные образы на пути к формированию образов быка и коня. В основе их лежат образы хтонических существ, на что имеются явные указания в некоторых сюжетах. Часто они выходят из земли или уходят туда, в Нижний мир. Например, Нюргун Боотур Стремительный, выкупавшись в Соленом (Мертвом) озере, которое дает ему богатырскую закуску (или бессмертие) для борьбы с *абаасы*, спускается в Нижний мир спасти богатырей *айыы*. С помощью царя птиц Джэбиэлэндэй Саарынтай он вытаскивает из тины богатыря Кюн Туруу. В это время из трясины выползает восьминогое двенадцатиголовое чудовище, в которое превратился аджарай Ап Салынг, в этом облике он вступает в бой с Нюргуном и царем птиц [Емельянов, 1980, сюжет. № 67].



Старуха Тимир Бэгийдээн с семью горбами на спине (иногда у нее три горба), с одним глазом на лбу, с одной рукой на груди, с железным носом и аршинными железными когтями, несомненно, является генетически прародительницей этих чудовищ. В битве с Эр Соготохом старуха защищается носом, используя его как клюв, что выдает ее птичью природу. Эр Соготох побеждает ее, набросив на нее остатки своей бычьей шкуры, — она оборачивается девятисаженным быком. Эр Соготох садится на него верхом и сдет на юг [Там же, сюжет. № 18]. Данный сюжет символически отражает приручение быка. Но в него превращается хтоническая прародительница с реликтами зооморфности (семь горбов, клюв, аршинные когти) — то ли птица, то ли верблюд с человеческими чертами. Бык же — неизменное «транспортное средство» *абаасы* Нижнего мира, обычно выезжающих оттуда верхом на черных быках.

Одноглазые, трехглазые существа широко распространены в фольклоре многих народов мира. У некоторых народов существовала традиция изображать с тремя глазами быков, при этом третий глаз символизировал мистическое качество — интуицию, т.е. представлял собой «внутренний глаз Разума». Например, в греческой мифологии три глаза было у бога Юпитера. В некоторых древних легендах упоминается о существовавшей на заре человечества расе одноглазых людей, которые постоянно стремились украсть спрятанное в неких тайниках золото, тщательно охраняемое грифонами. Этих людей называли аримаспианами, что наводит на мысль об Ариманесе, персидском аналоге Люцифера. Грифоны — крылатые чудовища с телом льва и головой орла — олицетворяли Мудрость и Просветление. В этом аспекте охраняемое грифонами золото символизировало мудрость [Бадж, 1996, с. 239]. Одноглазыми были и греческие циклопы. Единственное око египетского бога Гора, око Шивы и око Зевса одинаково символизировали божественное всеведение. Таким образом, одноглазость не всегда имела негативную окраску, более того, она была связана с духовным началом. Великий Единственный Глаз Бога считался в древних религиях Глазом Вселенной, Светом Солнца.

В Китае в древности Повелителя лошадей изображали в виде уродливого трехглазого и четырехрукого великана-людоеда, держащего оружие [Энциклопедия восточного символизма, 1996, с. 219]. Верблюжий горб на Востоке всегда имел символическое значение. Тройной горб верблюда напоминал о трех вершинах священной горы, а сам верблюд с его выносливостью и спокойным характером олицетворял мудрость и терпимость. В Азии обитал бык с похожим на верблюжий горбом, которого называли Зебу, т.е. Отец



Огонь [Там же, с. 304]. Мы не можем однозначно утверждать, что трехглазый Повелитель лошадей у китайцев или азиатский бык-зебу с верблюжьим горбом имели прямое либо косвенное отношение к формированию сложного образа чудовищ *абаасы*, однако в различных сюжетах олонхо можно встретить достаточное количество персонажей, генетически восходящих к тому или иному из вышеуказанных и имеющих несомненно южное или восточное происхождение.

Например, в верхоянском сюжете архаического олонхо «Старик со старухой» врагом племени *айы* выступает богатырь Хоро Дыбырдаан со стремениами из девяти железных пуговиц («*Тобус хоро ингэнэлээх Хоро Дыбырдаан бухатыыр*» [Ожонньордоох..., 1913, с. 51—72]). Здесь богатырь Дыбырдаан из племени хоро имеет неизменный атрибут *абаасы* — железо, традиционно связываемый с чудовищами *абаасы*.

В верхоянском же варианте олонхо «Хаан Джаргыстай» богатырь Нижнего мира Тимир Долонухса ездит на лошади-верблюде («*Хохулаһар Хоро Тэбиэн аттаах Тимир Долонухса бухатыыр*») [Образцы..., 1913, т. 2, вып. 1, с. 156], а у северных ворот на страже стоит Хонкурдан-богатырь, разговаривающий по-хоролорски. Словосочетание «*Хохулаһар хоро тэбиэн аттаах*» указывает на горб верблюда, на котором ездит богатырь. В этих сюжетах олонхо конкретно обозначены враги эпического племени *ураанхгай-саха* — богатыри из племени хоро, говорящие «по-хоролорски» и едzące на конях-верблюдах с горбами.

В мифах, шаманских легендах, исторических преданиях сохранились сведения о племенах хоро, говорящих на непонятном якутам, чужом языке, имеющих тотемами ворона и ястреба, могущественных удаганок и шаманов. По историческим преданиям, кроме предков якутов Омогой Баая и Эллэй Боотура на Среднюю Лену прибыл и третий прародитель якутов — Улуу Хоро (Великий Хоро), родоначальник хоринских родов и наслегов, которые говорили на особом хоринском наречии. В древности было много шаманов, говорящих на хоринском наречии, который делился на два диалекта: хоринское наречие диких оленей (*дьиикэй таба хорото*) и наречие домашних оленей (*соһо таба хорото*) [Боло, 1994, с. 207].

Мотив «родоначальника на быке» сопоставляется некоторыми исследователями с бурятским мифом о Буха-нойон Бабае, что может служить свидетельством родственных связей между якутскими и бурятскими племенами хоро и хори [Предания..., 1995, с. 316].



Вполне возможно, что племена хоро, ездящие на «лошадях-верблюдях», могли быть в какой-то определенный исторический отрезок времени и реальными врагами предков якутов на их южной прародине, что нашло отражение в некоторых сюжетах олонхо.

В сюжете о богатырке Джуларытта Дохсун герой вступает в поединок с богатырем *абаасы* Уорда Малааном, отцом которого является Джэсэгэй Турантай, а матерью — трехгорбая старуха Бюгюстээн Хара. Сам Уорда Малаан был одноногим, одноруким и одноглазым, что полностью совпадает с внешним видом богатырей *абаасы* в олонхо. А конь у него трехглазый, восьминогий и пестрой масти [Емельянов, 1980, сюжет. № 44, с. 168].

В другом сюжете, о Кыыдааннаах Кыыс Богатырке, ее любимого белого коня крадет восьмиголовое чудовище Ала Марайдаан из Нижнего мира, вторым сыном которого было семиголовое чудовище Тимир Сэркэдики. У коня этого богатыря тоже семь голов. А третий сын, Уот Усутаакы, имел крылатого коня с тремя горбами на спине [Там же, сюжет. № 12].

«Эр Соготох схватил меч и выбежал во двор, где увидел всадника с тремя горбами на спине, закованного всего в железо и сидящего на железном коне» [Там же, сюжет. № 21, с. 98]. Это был подземный силач Тимир Джэбидийэ, у которого стражем служил восьмиголовый *абаасы* Аан Аджырга.

Эпическая традиция переменчива в определении атрибутов символических объектов, в которые превращаются *абаасы*: восьмиголовость, трехглазость, трехгорбость и т.д. Часто эти признаки самих героев переносятся на их коней (трехглазый или восьминогий конь, крылатый конь с тремя горбами и т.д.). Множественность голов, ног, глаз, горбов символизирует магические силы, мощь, всеведение богатырей *абаасы* как противников племени *айыы*. Перенос черт богатыря *абаасы* на его коня есть показатель идентификации их сил и способностей; конь является таким же волшебным помощником героя, как и другие мифические птицы и звери. Старуха Тимир Дэгийдээн с семью горбами (вариант: трехгорбая старуха Бюгюстээн Хара) или ее сын, подземный силач Тимир Джэбидийэ, намного архаичнее, чем одноногий, однорукий и одноглазый Уорда Малаан. Со временем образ богатыря *абаасы* начинает приобретать устойчивые признаки: одноглазость, однорукость, одноногость, а множественность атрибутов переносится на коня — помощника героя. В облике богатырского коня еще долго сохраняются эта множественность, а также птичьи крылья (крылатый конь) и верблюжьи горбы. А сам конь *абаасы* постепенно



превращается в небесного, огненного коня на пути к трансформации в огнедышащего многоголового змея-дракона:

«Среди ночи братья проснулись от страшного шума. Тамалай Боотур выглянул в окно и увидел огнедышащего коня, грива и хвост которого искрились. Эрэбил Бэргэн выскочил во двор и тоже увидел огнедышащего коня, верхом на котором сидел семиглавый богатырь *абаасы*» [Емельянов, 1980, сюжет. № 54, с. 215]. Здесь конь *абаасы* приобрел уже свои нормальные черты, хотя по-прежнему не теряет архаического признака — огненности, продолжающей указывать на его солнечное, божественное происхождение. Сам богатырь *абаасы* все еще изображается с семью головами, что свидетельствует о переходном характере этого древнего образа.

Постепенно, по мере демонизации образа, огненность коня *абаасы* начинает терять значение признака небесного происхождения. Теперь, в период формирования этнического самосознания эпического племени «*айыы аймаҕа*» как солнечного племени людей, этим атрибутом устойчиво характеризуется только конь богатыря *айыы*. С упадком традиции множественность ног коня переносится как реликт на нарты (например, богатырь *абаасы* Тимир Чаалкаантай, имеет быка Кёй Дуораан и железные восьминогие нарты [Там же, сюжет. № 35, с. 144]). Хотя этапы приручения быка и коня следовали друг за другом, в хозяйственной жизни эти животные использовались параллельно, что и отразилось в эпосе. Об архаичности того или иного образа в эпосе можно судить по чертам гибридности (множественность голов, ног, глаз, горбов, крылатость, огненность), но когда формирование образа и характеризующих его атрибутов полностью завершается, они приобретают устойчивые признаки, поляризуясь, как и сами персонажи. С завершением процесса демонизации отрицательных персонажей в олонхо у них появляются такие признаки, как одноноготь, однорукость, одноглазость, змеевидность, их постоянным атрибутом становится железо. Теперь их магические превращения в разнообразные символические объекты гибридного характера, каковым является и восьминогое двенадцатиголовое чудовище с его разнообразными вариантами, напоминают об этом длительном и сложном пути складывания таких гибридных образов и их трансформации в олонхо.

Единорог (олень, баран, бык). Единорог в якутском олонхо — один из архаических мифических образов. В странах Азии, откуда этот образ проник в Европу, ему свойственна глубокая символика. Восточные культуры изобилуют поэтическими описаниями едино-



рога в мифах и сказках; он изображен на различных панно, а в старину вышивался даже на официальной одежде военных чинов первой ступени в Китае. Считается, что прототипом единорога, возможно, послужило некое вымершее животное (предположительно вид жирафа). На Востоке это животное — добрый вестник, символ долголетия, счастья, одаренного потомства и мудрого правления. В Китае его называют лошадь-дракон, он является одним из четырех мистических животных наряду с драконом, фениксом и черепахой. В китайских летописях говорится о том, что лошадь-дракон принес на спине волшебную книгу первому легендарному императору Фу Ши; отсюда произошла китайская письменность (см.: [Энциклопедия восточного символизма, 1996, с. 113].

Однако в своем традиционном облике единорог похож на большого оленя; у него тело мускусного оленя, волчья морда, лошадиные копыта, волчий хвост, пятнистая шкура, т.е. это гибридное животное (олень + волк + жираф + лошадь). Шкура у единорога пятицветная: красная, желтая, синяя, белая, черная; брюхо — желтое. Педантичные китайцы определили даже рост этого мифического животного — 12 локтей, а его голос, по их мнению, напоминал звон колокольчика или звук какого-то музыкального инструмента [Там же].

На лбу у самца-единорога рог с мягким концом. Эта особенность делает его непригодным к бою. Отсюда его чистота, благородство и все другие приписываемые ему превосходные качества. Например, он избегает наступать даже на насекомых или топтать траву и цветы — отсюда его необычная зигзагообразная походка. Единорог не ест падаль и остатки пищи. Он ходит один, и люди его видят очень редко. Появляется он лишь в те моменты, когда царят мир, спокойствие и безмятежность. Считается, что с тех пор, как человечество столь низко пало в своих грехах, он больше не является людям.

Иногда это мифическое животное видят окруженным языками пламени, а иногда — облаками, что свидетельствует о его небесном, солнечном происхождении. Живет он, якобы, до тысячи лет, несомненно являясь чемпионом среди долгожителей и самым благородным, добрым животным [Там же, с. 113—114].

В якутском олонхо сохранились упоминания об этом мифическом животном, которые отражают более поздние, шаманские воззрения. Единорог представлен в олонхо в виде дикого барана-единорога и быка-единорога. В древности, когда главной производительной силой общества были домашние животные, они возвели-



чивались до уровня божеств. С ними сравнивались цари и боже-ства: «Вот почему когда-то бараньи и бычьи рога были символами величия и власти. Иначе не стали бы носить эти рога Александры Македонские, Камбизы, Моисеи, боги и цари Нила и Месопотамии», — писал Г.В. Ксенофонт [Ксенофонт, 1992, с. 289]. Например, в Минусинском крае сохранились немногие скульптурные изображения барана, хотя в целом история сохранила мало свидетельств эпохи барановодства. Видимо, баран был оттеснен более сильным видом рабочего скота — быком. Тем не менее период господства барана оставил определенный след в фольклоре бурят и якутов. Например, общеизвестен редкий мотив бараньих рогов в бурятском орнаменте. Известное место занимает образ барана и в шаманизме.

Богатырь Молуо Даадар перелетает через Теплое море на поле Турайман, где хочет биться с богатыркой Кылааннаах-Ёргөстөөх Кыыс Нюргун. Та поджидает его, превратившись в однорогого дикого барана (единорога) [Емельянов, 1980, сюжет. № 53, с. 211].

Сын Эр Соготоха Басымджи-богатырь стал биться с *абаасы*. Тот взмолился, попросил оставить его в живых и сделать рабом. Поддавшись на эту уловку, богатырь *айыы* согласился. Однако *абаасы* обманул его и превратился в ржаво-бурого быка с одним рогом (быка-единорога). Басымджи-богатырь вскочил на него верхом и отправился прямо на юг, в страну отца, Эр Соготоха. Когда он приехал в отчий дом, мать заставила его убить *абаасы*. Отец устроил пир в честь возвращения сына. Однако богатырь лежал, уперши руки в бока, и не хотел одеваться ни в какую одежду. Когда раздосадованные родители ушли, с неба спустились три белых всадника и обратились к богатырю по поручению Юрюнг Айыы Тойона и Джылга Хаана. Небожители назначили богатырю коня и спустили его с небес. Богатырь надел на себя бычьей шкуру, из задних ног шкуры сделал обувь, из передних — рукавицы, из головы — шапку. Вооружился отцовским оружием и отправился в богатырский поход [Там же, сюжет. № 22, с. 107].

В этих двух сюжетах олонхо четко отразилась смена культов трех домашних животных — барана, быка и коня. Богатырка Кыыс Нюргун превращается в однорогого дикого барана (единорога), чтобы биться с чужеземным богатырем Молуо Даадаром, прибывшим из-за Теплого моря. Здесь выражены архаические воззрения тех времен, когда в стране богатырки Кыыс Нюргун в почете был баран — тотем, и, как воспоминание о единороге, он наделен одним рогом. Известно, однако, что единорог не боевое животное в силу



того, что у него мягкий рог, не годный к бою. Поэтому происходит его замена диким бараном с крутыми рогами, годными для поединка. Но память о единороге продолжает сохраняться, и рога барана заменяются одним рогом мифического единорога. Данный образ мог возникнуть только на южной прародине древних якутов (противник богатырки Молюо Даадар прибывает из-за Теплого моря), где все еще живы были воспоминания о мифическом единороге.

Во втором сюжете происходит еще одна замена — барана быком, но единственный рог как реликт продолжает сохраняться, он все еще не забыт. Однако, видимо, прошло уже много времени. В единорога (хотя и в замещенном виде) превращается теперь отрицательный персонаж. Бык имеет определенную масть (ржаво-бурую), связанную уже с шаманскими воззрениями. То, что богатырь айы садится на быка-единорога и приезжает на нем в отчий дом, свидетельствует о приручении быка человеком, который превратил его в боевое и тяговое животное. Ситуация, когда богатырь упорно не хочет одеваться ни в какую одежду, выражает недовольство героя своим нынешним положением. Из контекста видно, что герой не хочет одеваться именно в бычью шкуру, т.е. его религиозные представления идут вразрез с официально установленными воззрениями. Герой проявляет пассивный протест, отказываясь носить одежду из шкуры священного животного, которое до недавнего времени считалось божеством. Дальше по сюжету олонхо происходит еще одна смена ситуации, а значит, меняются и сама историческая действительность, и социальное положение героя. Он превращается во всадника-воина, богатыря и по велению божеств получает коня. Теперь богатырь готов одеться в бычью шкуру, из нее он делает обувь, рукавицы, шапку. Бык теперь уже не божество и не ездовое, боевое животное, а тяговое, которое всесторонне используется в хозяйстве, даже шкура его идет на одежду. В этих сюжетах мы наблюдаем три стадии культа домашних животных (барана, быка и коня), которые в эпосе продолжают существовать параллельно, причем наиболее архаическим является культ барана, сохраняющего устойчивые признаки мифического единорога.

В шаманских легендах якутов запечатлелись следы культа рогатого скота, в частности быка: «Старинные люди (якуты) делали своим божеством (“танара гыналлара”) пороза (быка-производителя) и называли его “Буга-танара” («Буга-Божество»)» [Боло, 1994, с. 79]. Образ быка-пороза нашел широкое отражение в шаманской мифологии. Часто «мать-зверем» якутского шамана является именно бык-пороз с архаическим атрибутом — единственным рогом,



который вырастал во время шаманского поединка (*курсуу*). Легендарный шаман Ычим, враждовавший с верхневилуйским шаманом Бөлөкө Уола, однажды вечером готовился к поединку: «...Он разделся и лег, но тут же перекатился на пол и с бычьим ревом стал рыть руками землю (как это делает пороз перед тем, как вступить в бой с противником). В этот момент из середины его темени вырос один рог» [Ксенофонтов, 1992, с. 84].

Эпическая традиция также сохраняет эти архаические воззрения. Например, удаганка Айгыр из олонхо «Шаманки Уолумар и Айгыр» хотела умиловить *абаасы* жертвоприношениями, чтобы тот отправился обратно, но ее жертвы не были приняты. Тогда она обернулась восьминогим пятнистым быком-единорогом и стала бодаться с *абаасы*, который также превратился в быка-единорога, но она не победила его [Емельянов, 1980, сюжет. № 16, с. 71]. В данном сюжете магические превращения персонажей носят чисто шаманский характер, «мать-звери» в облике могучих быков-единорогов имеют пеструю (*ала*) и черную (*хара*) шаманские масти. Восьминогость — это атрибут богатыря *абаасы* в эпосе, но в данном сюжете этим признаком отмечена «мать-зверь» удаганки *айыы*, что свидетельствует об упадке традиции. В то же время воспоминание о единороге продолжает присутствовать, но им становится уже бык. Это — переходная стадия, когда качествами единорога, вопреки его символической роли доброго, благородного животного, наделяется «мать-зверь» чудовища *абаасы*. Аналогично у якутского шамана, превращающегося в быка-пороза, вырастает из середины темени один рог. Именно якутский шаманский миф сохранил наиболее архаические черты образа единорога. Рост чистых, прозрачных рогов связан у якутских шаманов не с оленем, а с быком-порозом, которого древние якуты считали своим божеством. «Буга-танаа» у якутов и «Буха-нойон бабай» у бурят, несомненно, имеют единый древний корень, хорошо сохранившийся в шаманской мифологии и эпосе якутов. Г.В. Ксенофонтов [1992, с. 295] считал, что у кочевников само обозначение понятия «богатырь» восходит к слову, означающему быка-производителя, порока: *буга*, *буху* → *багатыр*, *бухатыр*. Быки и кони в древности всегда работали парами. Им предшествовали быстроногий олень и дикий баран. Из их образов сотворен гибридный единорог, взявший от каждого по какому-то признаку: туловище и шкура оленя, лошадиные копыта, бараний и бычий прозрачный рог, волчий хвост и морда. Олонхо сохранило образы и барана-единорога, и быка-единоро-



га — может быть, наиболее архаичные из всех встречающихся в мировом фольклоре разновидностей этого красивого мифического животного.

Мифические рыбы. В олонхо мифические рыбы являются шаманскими. Все персонажи — и положительные, и отрицательные, — попадая в водную стихию, превращаются в рыб — щуку, окуня, тайменя, ерша, рыбу-кита, рыбу-ежа. Отрицательные персонажи превращаются в железных рыб, нередко одноглазых, носителей разрушения и смерти. Таким образом, на рыб переносятся все признаки богатырей *абаасы*.

Богатыри *айыы* превращаются в рыб для того, чтобы переплыть Огненное море, которое обычно находится в Нижнем мире:

«Спустился Эр Соготох в Нижний мир, дошел до пылающего огнем моря, превратился в рыбу-ерша и переплыл Огненное море» [Емельянов, 1980, сюжет. № 22, с. 104];

«Богатырь Сиджи Босхонг поехал по следам жены. Спустился в Нижний мир, доехал до Огненного моря. Коню велел возвратиться домой, сам обернулся соколом, но не смог перелететь море. Пламя опалило его крылья — он упал посередине Огненного моря. Тогда он превратился в рыбу Елюю, переплыл море, вышел и обернулся человеком. На обратном пути он опять превратился в рыбу, чтобы переплыть море» [Там же, сюжет. № 8, с. 52].

Однако богатыри *айыы* не просто переплывают Огненное море, они совершают ритуальное купание в Мертвом (Огненном, Соленом) море, проходя очередной этап богатырской закалки, для чего они и превращаются в различных рыб.

Нюргун должен искупаться в Соленом озере, чтобы спуститься в Нижний мир для борьбы с тамошними сильными богатырями. «Превратившись в ерша, он искупался в озере. Его собралась было проглотить рыба-кит Огненного Суджулу моря, но раздумала и выбросила ерша на скалу» [Там же, сюжет. № 67, с. 266].

«Нюргун Боотур отправился под Западное небо к Мертвому озеру. Бросил он туда каменную глыбу, она превратилась в порошок. Решил искупаться, превратившись в железную щуку. Он выдержал это купание и стал бессмертным» [Там же, сюжет. № 66, с. 260].

В олонхо купание в опасном водоеме — это поздняя замена первоначального поглощения предком-тотемом из обряда инициации. Рыба-кит с огромной пастью — также более поздняя замена пасти поглотителя.



Богатырь *айыы* после поединка в Нижнем мире должен пройти очищение водой, для этого он также превращается в различных рыб:

«Богатырь Тамаллаайы Бэргэн очистил себя от нечистот Нижнего мира, обернулся рыбой-щукой и трижды нырнул в Море Среднего мира» [Там же, сюжет. № 50, с. 196]. Троичность ныряния говорит о том, что это ритуальное очищающее купание.

Во многих случаях богатыри *айыы* и *абаасы* превращаются в различных рыб, чтобы вступить в поединок. При этом борьба идет между «мать-зверями» противников, как в шаманском поединке *курсуу*. В этих поединках отразился один из наиболее архаических моментов обряда инициации — мотив поглощения неопита предком-тотемом.

Мас Батыйа отправился на поиски исчезнувшего сына. Обернувшись волком, он определил по следам, что мальчик исчез в проруби. Он превращается в краснозобую гагару, встречает в проруби железную Луо-рыбу и деревянной пальмой разрубает сам себя на три части. Затем между Западным и Восточным морем находит кости своего сына и оживляет его [Там же, сюжет. № 31, с. 133].

В данном сюжете поглощение замещается похищением. Железная Луо-рыба — несомненно, дух-хозяин моря или предок-тотем. Сразившись со своим противником, он поглощает его и сам превращается в поглотителя. Хотя краснозобая гагара — шаманская птица или «мать-зверь» богатыря, сохранена архаичная основа обряда — поглощение и превращение самого героя в предка-поглотителя. По обряду должен был быть поглощен сын Мас Батыйа, видимо, и он тоже поглощен, поскольку отец находит кости сына и в дальнейшем происходит его магическое оживление. Здесь описывается двойное поглощение (сына и отца) вместо настоящего шаманского поединка, что свидетельствует об упадке традиции.

Шаман взамен жертв (людей и скота) получал духов-помощников, чаще всего в виде животных. В шаманском мифе о становлении шамана Ньюборулла, сына Сабаатты во время припадка он превращается «в противную, и во сне невиданную, луо — рыбу смерти, имеющую обратно направленные чешую и плавники, загнивший единственный выпученный глаз размером с чайную чашку, расположенный посередине затылка, смердящий прогнивший рот. И в этом ужасном виде он продолжал отчаянно биться на полу» [Предания..., 1995, с. 271]. Эта рыба-луо и являлась «мать-зверем» будущего легендарного шамана.

В олонхо также часто фигурирует это мифическое существо. Г.В. Ксенофонов считал, что *луо* — это дракон, мифическое су-



щество. А якутское *луо* есть пережиток древнетюркского и монгольского *лу*, *лоу* [Ксенофонтов, 1992, с. 103]. В неопубликованных материалах В.М. Ионова известный исследователь шаманизма Н.А. Алексеев нашел вариант имени главы нижних злых духов: Арсан Дуолай Буор Мангалай Луо Хаан (Арсан Дуолай Земляное Брюхо Луо Хаан Господин), а также имя одного из семи его сыновей — Ыгыранар Луо Тойон (Мычащий Луо Хаан Господин). Сам В.М. Ионов считал, что из 27 духов Нижнего мира «самые главные — Луо Хан Господин, Луога Хан Госпожа» (цит. по: [Алексеев, 1975, с. 114]). По материалам Г.В. Ксенофонтова, у якутов сохранилось представление о том, что в Нижнем мире есть «особая луо-рыба, обитающая в источнике смерти и несчастий (*өлөр өлүү луо балыга*), имеющая одну голову и два хвоста». На основании этих данных Н.А. Алексеев полагает, что предкам якутов был известен дракон — мифическое животное южного происхождения.

В водах смерти душа шамана смазывалась слизью этой рыбы смерти *луо*, чтобы обрести силу и бессмертие. Символика воды или шаманской реки связана с первичными водами (водами первотворения), где душа представлена в шаманстве архетипом рыбы. Устанавливая связь с духом-предком, шаман получает в дар духов-помощников, во всем ему помогающих. На данном этапе архетипической ситуации воспитания *буор-кут* («земли-души») происходил энергетический обмен в виде искупительной жертвы-*толук*, имеющей два аспекта. Первый — это обретение шаманом новой мощной энергетики при получении духов-помощников. Второй — это овладение магическим способом лечения, заключающимся в эквивалентном обмене души человека на душу животного. При этом в шаманской мифологии разработана система «выкупа», в которой масть и возраст животного соответствовали полу, возрасту и общественному статусу больного. Чтобы стать шаманом, надо было принести искупительную жертву в виде душ своих молодых родственников по материнской линии, а затем, в шаманской практике, — пользоваться системой «выкупа» душ людей душами домашних животных. Этого требовали божества Верхнего и Нижнего миров, символизирующие психологический и энергетический обмен душ людей и животных как архетипов злых божеств, которые давали магические способности.

В другом сюжете в Нижний мир попадают два богатыря *айыы*. Они превращаются в рыб и продолжают борьбу со своими противниками в северном Огненном море. Вскоре они оказываются в сетях духа-хозяина моря Уот Суланыкы, который хочет сварить их



в котле. Но рыбы из котла исчезают. Старик догадывается, что это были не рыбы, а оборотни [Емельянов, 1980, сюжет. № 50, с. 198].

В обоих сюжетах фигурирует дух-хозяин моря, он хочет поглотить (съесть) героев, даже сварить в котле. Два богатыря обладают способностью магических превращений (оборотничества) и благодаря этому спасаются. В последнем сюжете поглощение заменено попаданием в сети духа-хозяина.

Кёнтёстэй Бёгё сражается с женщиной Кыыс Туйгун три года в чистом поле, предназначенном для богатырских поединков. Это не понравилось духу-хозяйке моря Ёлюю Луом. Когда у героев рождается ребенок, его похищает старуха — рыба Ёлюю Луом, живущая на краю Южного неба. Рыба учит волшебству их дочь Сэрэли-мэн Куо, которая приобретает магические способности [Там же, сюжет. № 51, с. 203]. Здесь похищение мотивируется недовольством духа-хозяйки моря, рыбы Ёлюю Луом, в которой можно угадать мать-прародительницу из обряда инициации. Она учит девушку волшебству, следовательно, последняя, как и в обряде инициации, получает магические способности.

В некоторых сюжетах олонхо поглощение из обряда инициации заменяется шаманским поединком «мать-зверей» богатырей в облике рыб.

«Кыйыдааннаах Кыыс Богатырка отправляется на поиски исчезнувшего ребенка. Она спускается в Нижний мир, приезжает к морю и видит абаасы, плывущего на лодке. Между ними начинается поединок. Абаасы превращается в рыбу-таймень, женщина — в окуня. Таймень стал преследовать окуня. Таймень уничтожает всех других окуней. Остается только один-единственный окунь, который просит тайменя шире открыть рот, тогда он сам войдет в его желудок. Таймень поверил, раскрыл рот, окунь входит в тайменя. Абаасы возвращается домой и заболевает животом. Он вызывает шамана, тот предсказывает ему конец. Женщина-окунь убивает тайменя-абаасы, выскочив через его ребро» [Там же, сюжет. № 14, с. 68—69]. В олонхо, таким образом, обряд подвергается полному разрушению. Здесь уже нет духа-хозяина моря. Его заменил *абаасы*, плывущий на лодке. Начинается шаманский поединок «мать-зверей» богатырей, обладающих магическими способностями. От обряда остался лишь мотив поглощения в виде просьбы женщины-окуня войти в желудок тайменя-абаасы. Женщина поглощается и убивает поглотителя изнутри, находясь в его желудке.

Таким образом, сказочные мотивы, отражающие обряд инициации, по мере развития эпической традиции забываются и за-



меняются другими, в том числе чисто шаманскими. Это можно проследить при анализе магических превращений персонажей в различных рыб, в том числе и мифических. Несмотря на постепенное разрушение традиции обряда, именно в превращении в мифических рыб наиболее полно в рамках эпики сохранился мотив поглощения из обряда инициации.

* * *

В данной главе рассмотрены первобытная магия и обряд инициации как архаические истоки магических превращений персонажей олонхо. Первобытная магия пронизывает всю структуру древнего обряда инициации, где через поглощение и извержение посвящаемого тотемным животным ему даются магические способности, в том числе умение превращаться в тотемного предка. Эпос демонстрирует разнообразные примеры магических превращений положительных и отрицательных персонажей. В основу систематики символических объектов таких превращений положен простой принцип содержательно-предметной классификации. Из большого числа этих символических объектов нами рассмотрена семантика образов лишь некоторых тотемных, шаманских и мифических птиц, а также мифических животных и рыб, преимущественно южного происхождения.

В тотемных птиц (орла, ястреба, сокола, лебедя, стерха) превращаются только положительные персонажи олонхо, и птицы эти символизируют их магическую способность преодолевать большие расстояния, перемещаясь по Среднему миру или перелетая в Верхний мир. В эпосе они сохранили и свои наиболее архаические функции. Это птицы божественного, солнечного происхождения, которые, кроме всего прочего, еще и уносят души мертвых.

В шаманских птиц (ворона, гагару, дятла), в образах которых нашли отражение развитые шаманские представления, в эпосе превращаются преимущественно отрицательные персонажи. На эти образы переносятся все внешние отрицательные атрибуты и качества богатырей и удаганок *абаасы*. Более того, здесь эти отрицательные качества усилены и гиперболизированы, птицы эти — носители смерти и разрушения. Многофункциональность ворона в олонхо не выявляется.

Мифические птицы в олонхо (небесный орел Баргый, Ёксёкю, Змей-Дракон и др.) представляют собой образы переходного типа на пути от образов птиц к образам животных. Это существа двойной природы, по сути своей — птицевзвери. В них превраща-



ются только отрицательные персонажи, что свидетельствует об их архаичности. Восходят эти многочисленные образы мифических птицевзверей к хтоническим хозяевам природных стихий, обнаруживающим себя в облике духов-*иччи* гор, ущелий, Огненного моря, многочисленных стражей, охраняющих вход в иной мир, т.е. различных препятствий на пути богатырей *айыы*.

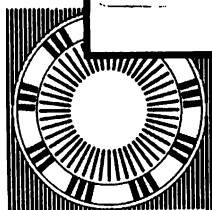
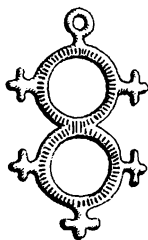
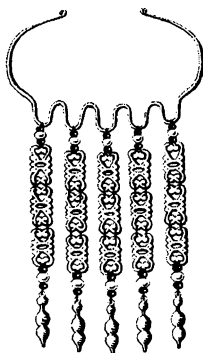
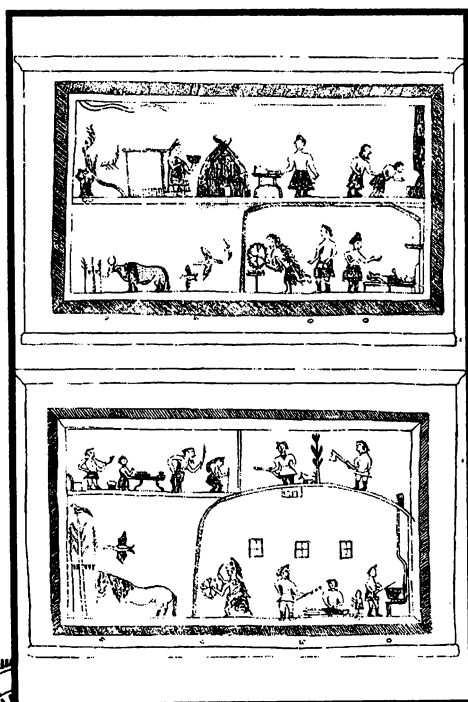
Мифические звери в олонхо возникают из образов мифических птиц, в которых также превращаются отрицательные персонажи, чаще богатыри *абаасы*. В них сохраняются все признаки змея-дракона, как основного источника этих модификаций: змеиное жало, ядовитая слюна, чешуйчатость и т.д. Иногда в этих животных превращаются и положительные персонажи, магические и шаманские способности которых гиперболизируются. Все эти образы восходят к прародительнице из обряда инициации — общей матери всех лесных зверей и птиц. Эпическая традиция устойчива в отношении множественности атрибутов богатырей *абаасы* в этих превращениях (многоголовость, многоножие, многокрылость, многоглазие). За счет этого подчеркиваются их мощь и магическая сила. Устойчивый образ богатыря *абаасы* формируется постепенно. В этом аспекте об архаичности того или иного образа в олонхо можно судить по свойственным ему чертам гибридности. С завершением процесса демонизации в олонхо отрицательных персонажей у них появляются постоянные признаки: одноноготь, однорукость, одноглазие, при этом по-прежнему сохраняются связь с железом, огненность и змеевидность, как реликтовые черты божественных мифических птиц. Олонхо сохранило также образы мифических животных, например барана-единорога, быка-единорога, как классические образцы подобных гибридов.

В якутской эпике, как наиболее архаической, сказочные мотивы дольше сохраняют реликты обряда инициации, однако по мере развития эпической традиции мотивы эти забываются и часто заменяются иными, в частности собственно шаманскими.

ГЛАВА 5



ДРЕВНИЕ ОЧИСТИТЕЛЬНЫЕ ОБРЯДЫ И ВОЗДЕЙСТВИЕ НА ПРИРОДУ





Глава 5

ДРЕВНИЕ ОЧИСТИТЕЛЬНЫЕ ОБРЯДЫ И ВОЗДЕЙСТВИЕ НА ПРИРОДУ

5.1. ОБРЯДЫ МАГИЧЕСКОГО ОЧИЩЕНИЯ ВОДОЙ, ВОЗДУХОМ, ОГНЕМ И «СВЯЩЕННЫЙ АРЧЫ»

Ритуалы очищения имеют глубокие корни и присутствуют во всех архаических культурах и религиях. Они представляют собой попытку восстановить утраченную физическую и духовную чистоту. В развитых религиях ритуалы очищения предполагают достижение более высокого уровня сознания.

Очистительные обряды в якутском эпосе связаны с представлениями о «загрязнении» души и тела человека, вступавшего в контакт с представителями Нижнего мира или совершившего определенные действия (например, убийство, порчу, кражу и т.д.). После очищения душа должна вернуться в свое первоначальное состояние, возвратив физическому телу равновесие и гармонию. Утраченная духовная и физическая чистота может быть восстановлена только посредством ритуала.

В первобытных культурах существовали сложные комплексы ритуального очищения, куда входили такие простые физические действия, как омовение рук и тела чистой водой; смена одежды; очищение боевого оружия; истязание физического тела (прутом из тальника, можжевельника, березовым веником и т.д.); принятие слабительного; применение соли; паровая баня с очистительными растениями; воскурение благовоний из различных магических смесей растительного происхождения и самих растений (кедра, лавра, можжевельника); обжигание оскверненных предметов; очищение огнем. Эти физические действия сочетаются с элементами духовного очищения — устойчивыми вербальными формулами с многократно повторяющимися заклинаниями, молитвами, песнопениями и т.д. Все это в совокупности образует сложный ритуальный очистительный комплекс. В основе его лежит первобытная магия, в которой отразился тысячелетний опыт: повседневные наблюдения над природой, тщательный отбор растений, минералов, металлов, используемых при очищении и лечении. Все это способствовало формированию тех приемов, способов и обрядов, которые мы сегодня называем магическими.



В представлениях древних ритуальная чистота или нечистота суть внутренние состояния души человека. В большинстве духовных традиций зримыми признаками нечистоты считались различные физические уродства, помешательство, слабоумие, бесплодие, некоторые неизлечимые болезни, в том числе и кожные, причина которых усматривалась в «нечистоте» предшествующих поколений. Отмеченные такими знаками люди, по этим представлениям, несли бремя грехов своих предков. Таков был их рок. «Грязной» считалась женщина в определенные периоды и дни (в период родов, во время менструаций и при выкидыше), что связано с представлениями о загрязнении родовой крови, носителем которой является женщина как продолжательница рода. Особенно «грязными» считались убийцы, самоубийцы и вообще покойники. Направленные на их «очищение» обряды отличались особой суровостью. Обряды погребения самоубийц в различных культурах были направлены на то, чтобы память о них исчезла из сознания племени. Их хоронили тайно, по отношению к ним не соблюдались обычно принятые нормы погребальных обрядов, место для захоронения отводилось вне кладбища, могилы оставляли безымянными. Такое отторжение самоубийц служило другим предостережением от столь греховного поступка.

У якутов самоубийц также хоронили тайком, в глухом месте в лесу, кроме близких родственников никто не знал могилы, на нее запрещалось ходить. Шаманов-едунов тоже хоронили в глухом лесу, куда никто не ходил и не мог случайно натолкнуться на могилу, потревожив дух опасного мертвеца, что было равносильно его вызыванию. Иногда их хоронили лицом вниз, при этом тело обматывали сетью, на голову насаживали чугунный горшок, чтобы злой дух шамана не мог освободиться, возродиться и навредить живым. У якутов вообще существовал запрет ходить на любую могилу, восстанавливать ограду или памятник умершего по прошествии трех лет после его смерти. Считалось, что частое хождение на могилу будоражит дух умершего и постоянно вызывает его на общение с душами живых, что для них могло быть опасно. Дух умершего при частом общении мог забрать с собой душу того человека, который слаб здоровьем; наибольшей опасности подвергались неокрепшие души детей. Не полагалось устраивать пышные похороны самоубийцам, оплакивать их по той причине, что самоубийца совершил грех, отняв у себя жизнь, которая была дарована ему богами. Никто, кроме богов, не имел права посягать на жизнь другого человека или отнимать ее у себя.



У древних племен существовали воинские очистительные ритуалы в форме духовного карантина или затворничества. Это исходило из представлений о том, что души воинов пребывали в опасности, особенно до и после войны. Воины-победители изолировались из боязни гнева духов убитых врагов. Они жили в особых хижинах, далеко от племени, не общались с женами (в том числе воздерживались от полового общения), употребляли особую пищу и посуду. Такое «очищение» убийц-воинов продолжалось в некоторых племенах до двух месяцев, в течение которых очищались тело и душа каждого воина. Существовали специальные очистительные омовения для воинов. Например, у басутов все войско в полном вооружении строем направлялось к ближайшему источнику, где очищению подвергались не только сами воины, но и их боевое оружие. Присутствовавший при омовении маг-колдун бросал в водный поток специальные очищающие магические вещества (см.: [Фрэзер, 1986, с. 205—207]). Некоторые народы в таких случаях придерживались особо строгих предписаний и обрядов. Так, у древних греков убийца уходил из страны на год, пока не остывал гнев духа покойного. Он возвращался в общество только после принесения искупительной жертвы и очистительного ритуала. Видимо, считалось, что дух убитого длительное время преследовал убийцу, в силу чего он представлял угрозу для благополучия сородичей. Такие представления были распространены во всех архаических культурах и определяли правила и нормы подобных обрядов. Чтобы вновь обрести статус члена общества, убийца должен был физически и духовно очиститься, а искупительными жертвами умиротворить душу убитого.

Якутский эпос дает обильный материал по рассматриваемому вопросу. Магическое очищение водой, воздухом, огнем, физическое истязание прутком, а позднее шаманское очищение-*арчы* в виде сложного ритуального комплекса присутствуют почти во всех сюжетах олонхо. Структура ритуала магического оживления в олонхо включает физическое и духовное очищение тела от скверны после плена у *абаасы*, после ожесточенных поединков между богатырями *айыы* и их врагами, а также при временном умерщвлении героев *айыы*. В случае поединков между самими богатырями *айыы*, происходившими по разным причинам (между братьями или отцом и сыном, которые не узнавали друг друга; между женихом и невестой при несогласии с той или другой стороны; между соперничающими женихами и т.д.), очищению подвергались оба героя, поскольку нарушались нормы морали племени *айыы*, по которым



запрещалась братоубийственная война. Такая война осуждалась самими божествами, поэтому по воле богов применялись суровые меры ее пресечения, вплоть до отнятия будущего потомства у враждующих сторон.

Обычно после длительных поединков с врагами богатырь *айы* теряет свой человеческий облик, на него как бы переходят отрицательные качества противника, и он становится похожим на своего врага. К нему «прилипают» вся «грязь» и ядовитые испарения врага. Чтобы вернуться в свое прежнее человеческое состояние, он должен пройти обряд очищения проточной водой и воздухом. Омовение в бурно текущих потоках расценивалось как наиболее эффективное очищение, поскольку проточная вода не только смывала нечистоту, но и уносила ее прочь. В олонхо описания ритуалов очищения или омовения водой богатырей *айы* однотипны для многих сюжетов:

*«Көстүбэт кутур куөх дьаата
Сыстыбыта буолуо» диэн
Куөх далайыгар киирэн
Көнгү сөтүөлээн кэбистэ
«Абааһы сараһын аймабын
Хараарар хара дьайдара
Хатаммыта буолуо» диэн
Хара далайыгар киирэн
Хастыы суунан табыста
Ити гынан баран
Илин диэкки өттүнээби
Эндэл таас хайатын урдүгэр
Өрө сүүрэн тахсан
Күүстээх көй салгынга
Көнгү оустарда*

(ДБ, с. 62—63).

«Невидимая зелень ядовитых
испарений их
Пристала, может быть», —
Окунулся с головой он
В глубокий голубой водоем.
«Грязь черных мыслей
Племен чудовищ подземных
Напрочь пристала, может быть», —
Выкупался он
В глубоком черном водоеме.
После этого
Взбежал он на вершину
С восточной стороны
Находящейся горы,
Чтоб свежим сильным ветром
Насквозь продолу его

(Пер. наш. — А. З.).

В описании ритуалов омовения водой часто присутствуют и мотив очищения воздухом, и шаманский ритуал очищения водой и огнем, который производился в сопровождении природных очищающих явлений: дождя, грома и молнии. В олонхо «Строптивый Кулун Куллустуур» удаганка Кюн Толомон Нюргустай совершает омовение водой временно умерщвленного жениха, который спит три дня:

*Күн Толомон Ньургустай...
Хобо ыаҕас оностон,
Ыраас муораттан*

Кюн Толомон Нюргустай-
шаманка...
Сделала узенький турсучок,



Уу бахан таһааран,
Билиги кихитин
Арана туюс үрдүгэр үнжүрүтэ
сылдьан,
Сэттэ болгуо тобого буолбут
Олуй-молуй быһыычатынан
Бии уорааннаах уот байбал
Хара-хоруу гына сизбитин
Кыһыйа-кыһыйа,
Хоруйа-хоруйа дэлби сууйда...
Үс хонукка туруору хоруйан
Сүүйдэ

(KXKK, с. 139, стб. 5550).

Зачерпнула в чистом море
И принесла воды;
Перевертывая того человека
На разостланной слоистой бересте,
Стала смывать с него
То, что нагорело
В огненном море,
Что превратилось в сажу;
Много раз мыла,
Соскабливала [своим] тупым
и коротким ножичком...
Так трое полных суток
Обмывала мертвого человека
(СКК, с. 408, стрб. 5550).

Обычно обряд очищения водой и воздухом богатырь проходит после окончательного уничтожения врага. В одном из сюжетов олонхо о Нюргуне герой сжигает богатыря *абаасы* Тимир Джэсиэнтэя, чтобы тот никогда не смог воскреснуть. Но когда после битвы богатырь *айыы* вернулся к Саха Саарын Тойону, красавица Туйаарыма испугалась его страшного вида. По совету хозяйки дома Сабыйа Баай Хотун он отправляется к Соленому озеру, чтобы смыть с себя всю приставшую грязь и нечисть. Однако вода в Соленом озере оказалась не простой, а мертвой. Превратившись в железную шуку, Нюргун окунулся в нее. В страшном водовороте он едва не растворился в смертоносной воде. Однако купание в мертвой воде дает ему бессмертие [Емельянов, 1980, сюжет. № 66]. Здесь символика омовения водой усилена: достигается не только очищение (соль), но и бессмертие (мертвая вода). Купание попеременно в мертвой и живой воде в сказках дает бессмертие. В данном сюжете происходит замена. Если живая вода здесь дарует магическое оживление, то мертвая — магическую закалку и неуязвимость. Соль, живая и мертвая вода являются мотивами более позднего происхождения по сравнению с первоначальным очищением проточной водой.

В другом сюжете о Нюргуне купание в Соленом озере с мертвой водой дает ему магическую закалку для борьбы в Нижнем мире [Там же, сюж. № 67]. В обоих сюжетах символика древнего очищения водой перекликается с мотивами богатырского закаливания при посвящении, чтобы герой обрел магическую силу и неуязвимость для испытаний в Нижнем мире во время борьбы с опасными врагами. В третьем сюжете, «Тойон Нюргун», теща отправляет зятя искупаться в озере, чтобы смыть всю грязь, прилипшую к богатырю после битвы с врагом. Однако озеро опять оказалось не



простым, а «озером смерти» (*«өлүү үс үөстээх күүрүлгэн көлүйэтэ»*), купание в котором дает герою богатырскую закалку; после купания он получает второе, богатырское имя Тойон Нюргун. Если в двух первых сюжетах сохранились реликты воинского посвящения с обязательным магическим закаливанием богатыря, то в третьем магическое купание в опасном водоеме имеет характер воинского посвящения с наречением второго, богатырского имени. Данный якутский мотив Соленого озера с мертвой и живой водой имеет много параллелей в тюрко-монгольском эпосе. В монгольском эпосе для магического оживления скелета богатыря служит эликсир жизни (иногда это магическая смесь сложного состава, явно заимствованная из древней восточной магии, чаще живая вода). Воскрешение с помощью живой воды или попеременно живой и мертвой является устойчивым мотивом, проникшим через буддизм в шаманство и фольклор и имеющим тибетско-индийские корни [Неклюдов, 1984, с. 91].

Мифы и легенды о существовании живой и мертвой воды или загадочного озера в труднодоступных горных ущельях Тибета стали распространенным мотивом в сказках и эпосе не только тюрко-монгольских, но и славянских и некоторых европейских народов, проникшим туда с Востока. В мифологии и эпосе якутов живая и мертвая вода не противопоставляются, а дополняют друг друга. Представления о двух видах воды подземного царства имеются и в греческой мифологии; в доме Аида душа мертвеца видит два источника: один — по левую руку, другой — по правую. Левый источник не охраняется, потому что не представляет блага для мертвеца. А правый источник охраняется тщательно, и прежде чем дать напиться этой воды, мертвеца выпрашивают: «Какая это вода?». В мифе она не названа ни живой, ни мертвой, но именно она — благо для мертвеца. Здесь левый источник — река Лета, воды которой символизируют забвение. А правый источник — Мнемозина, живая вода и символ вечной памяти. Человек, ступивший на путь смерти, но желающий вернуться к жизни, должен использовать оба вида воды. Таким образом, эта мифическая и сказочная вода отличается от «целящей и живущей воды», также добываемой на том свете [Пропп, 1986, с. 197—199]. Несомненно, якутский сказочный и эпический мотив живой и мертвой воды также имеет восточное происхождение.

К элементам ритуального очищения в олонхо относилось и физическое истязание кнутом (или прутом) оскверненного тела героя. Осквернение тела героя обычно наступает вследствие порчи, которой он подвергается со стороны врагов. Избавление от пор-



чи возможно только через сложный ритуал очищения, прежде всего физического тела человека, а потом и его души. Душа оскверняется только через колдовство, т.е. черную магию. При очищении посредством специального обряда из сердца или мозга героя вынимаются те объекты, которые символизируют эту порчу. Обычно это колдовские лягушка, ящерица, змея, красные черви, иногда кулик, как шаманская птица, т.е. символы магии. Их уничтожают, протыкая ножом или пикой.

В олонхо «Строптивый Кулун Куллустуур» виновницей порчи главного героя является дочь Илбиса Кыыра Чохчой-удаганка, которая своими чарами заколдовала его душу (*кут-сюр*). С физическим умерщвлением ее колдовских чар, персонифицированных в виде лягушки и кулика, сама удаганка *абаасы* умирает, а у героя восстанавливается *кут-сюр*, главный элемент его духовного здоровья. Традиционные представления якутов о том, что именно душа (*кут-сюр*) человека прежде всего подвергается порче, но при определенных условиях в результате магических и шаманских ритуалов очищения и восстановления прежнее здоровье может вернуться к человеку, — это представления более поздние, шаманские, когда возникли идеи о краже или порче души, которая могла изыматься или вселяться обратно в человека. Тем не менее древние магические действия очищения (водой, ветром, огнем) сказочного свойства в эпосе сохраняются очень долго. Физическое истязание кнута оскверненного тела и изъятие объектов порчи путем протыкания шаманской пикой или просто ножом — это уже поздние шаманские привнесения или замены древних магических действий:

Женщина решительно подошла,
Вытащила острую
Пальму свою с черной нечистью
Величиною с подстилку
Из медвежьей шкуры,
Отсекла макушку у мертвого человека,
Словно тарелку.
Когда она ее отсекла, [увидели]
На мозговой оболочке
Сидит, оказывается, на задних лапках
Пестрогрудая лягушка абаасы...

Когда после этого шаманка
Разодрала широкую грудь человека,
Оказалось, что на сердечных жилах его
Сидел на корточках кулик смерти.
Шаманка проткнула его
Своей пикой...

(СКК, стб. 5480—5490).



При порче тело и кровь человека полностью оскверняются, и тело его становится буквально червивым, а при физическом очищении через истязание кнутом над костром, т.е. огнем, из всех отверстий тела падают нескончаемым потоком красные черви или различные гады. Такое суровое очищение физического тела создает условия для дальнейшего его восстановления, подготавливая и тело, и душу к возрождению.

В архаических вариантах якутских сказок хорошо сохранились элементы такого ритуального физического очищения тела героев. В уже приведенном выше варианте сказки «Старуха Бейберикян с пятью коровами» главный герой Хаарджыт Бэргэн, сын Спесивого Харах Хаана, дух которого осквернен порчей из-за общения и брака с девкой *абаасы*, подвергается суровому очищению. «Привяжите свою дьявольскую дочь-невестку к ногам дикого коня! — сказала говорящая лошадь невесты *айыы*. — Велите промыть сына в быстротекущей воде в продолжение целых тридцати дней, чтобы гады-насекомые всю нечисть высосали из оскверненной плоти. Вынесите его проветривать на вершину дерева в продолжение тридцати дней. Пусть вольный воздух, идущий с севера и юга, проветрит насквозь сердце и печень!» — говорит эта лошадь... Сидящую за занавеской невестку (*абаасы*) парень работник по имени Сарык Боллук схватил за ногу, выволок из дома и привязал за ноги к дикому коню. [Конь] залягал эту дочь абаасы до смерти. Тело и кровь ее превратились на земле в червей и гадов и живут [в таком виде] до настоящего времени. Парня посадили в быстротекущую воду, проветрили на дереве, чтобы продул его насквозь ветер, дующий с севера и юга. Очистили оскверненное тело и кровь. Привезли в дом еле дышащего, иссушенного до такой степени, что остались у него лишь кожа да кости» [Саха остуоруйалара, 1996, с. 124]. В сказке физическое очищение героя совершается проточной водой, само тело проветривается и продувается воздухом до иссушения, а главное, очищаются его кровь и душа. Лишь после таких суровых испытаний он вновь принимает свой прежний облик. А тело девки *абаасы* физически уничтожается. Умерщвление врагов и предателей путем привязывания к ногам боевых коней было характерным наказанием в периоды грабительских войн у многих народов. Физические истязания и наказание вышеописанным способом людей, даже невольно поддавшихся коварству врагов, видимо, действительно имели место в жизни степных кочевников. Здесь сказка близка к реалиям тех суровых времен военной



демократии, когда не было пощады ни врагам, ни своим, предавшим интересы племени или рода.

Олонхо дает также описание комплексного ритуального очищения (водой, огнем и магической талинкой) для восстановления физической и духовной чистоты персонажей *айыы*, подвергшихся порче. Например, небесная дева Айыы Айбангса-удаганка вместе со своим дядей очищают и восстанавливают оскверненное физическое тело и душу героини, Кыыс Нюргун-удаганки:

Дядя ее выкопал яму
Глубиной в девять сажень,
По окружности в сорок маховых
сажень;

На дне этой ямы
Разжег шумный огонь
Из обрубленных как попало
Сорока перестойных сухих
лиственниц.

Запылали они так,
Что огонь поднялся вверх,
К гулкому обширному небу.

Дядя поставил
С обеих сторон от огня

Два столба,
Вбил в них
Два железных крюка.

Увидев это,
Прекрасная дева-богатырка,
Кыыс Нюргун-шаманка,
Громко завопила,
Упала навзничь.

Девушка-шаманка
Схватила за щиколотки
Упавшую женщину,
Приволокла ее к огню.

Дядя подошел, схватил ее за одну
ногу,

Девушка схватила за другую.
После этого
Коротким бойким ножичком
Проткнули насквозь
Ступни ног и подвесили за них
На железных крюках
Женщину над огнем, вниз головой.
А потом

Встали по обе стороны
[от подвешенной]

И начали хлестать ее
восьмихвостыми кнутами,
Сплетенными из железных прутьев.
По какому бы месту ни ударили —
С шипением высыпались [оттуда]
красные черви,

Похожие на мелко нарезанный
конский волос, —

[И было их так много,
Что стал гаснуть огонь.

Эти красные черви
Беспрерывно падали,
И наконец вроде бы
Их меньше стало.

Девушка-шаманка побежала,
Срезала ветку красного тальника,
Нанесла на нее в трех местах узоры
И вернулась к женщине,
Из которой уже высыпались [все]
черви и гады,

Трижды стегнула ее так,
Что струйками забила
Чистая, свежая кровь...

После этого
Женщину сняли и положили
На приготовленную заранее
Чистую бересту;
Дочиста отмыла

Свою тетю-госпожу,
До блеска отмыла
Чистой морской водой;
Живой водой,
Которую в турсучке бабушка дала,
Протерла ее снаружи
И вовнутрь дала,
Сделала [Кыыс Нюргун]

В десять раз краше прежней
(СКК, стб. 10 750—10 820).



Из данного отрывка видно, что для возвращения физической и духовной чистоты использовались ритуалы очищения водой и огнем, физическое истязание специальными витыми кнутами, а также магическая «пестроизрезанная талина» для изгнания порчи. При этом считалось, что в первую очередь порче подвергается кровь человека, она буквально становится черной, и только физическим истязанием, которое равносильно кровопусканию, можно очистить эту оскверненную кровь. В народной медицине якутов кровопускание было одним из эффективных способов излечения организма от многих заболеваний. Например, паралич (или инсульт) считали тяжелым заболеванием, происходившим в результате большой порчи с осквернением родовой крови. При этой болезни прежде всего надо было очистить кровь человека, и шаманы делали многократное кровопускание из головы, а потом и из других частей тела больного. Эту болезнь называли еще *салгын охсубут* («болезнь от воздуха»). В эпосе, чтобы выпустить испорченную кровь, тело подвергают истязанию кнутом, при котором выходит вся оскверненная кровь, свидетельством чего является то, что из всех пор человека падают красные черви и гады, символизирующие колдовство, т.е. порчу. После изгнания порчи, когда выйдут все черви и гады, кровь человека восстанавливают троекратным стеганием специальной магической талиной. О восстановлении говорит появление свежей алой крови на ранах героини. Затем приступают к очищению проточной водой, подготавливая физическое тело к восстановлению живой водой. В конце обряда очищения все черви и гады уничтожаются огнем на сложенном из чистых деревьев ритуальном костре, чтобы они больше не могли возродиться. Таким образом, вся процедура в приведенном примере выдерживается от начала до конца. Здесь отражен весь комплекс древнего магического и шаманского очищения водой, воздухом и огнем от порчи, включая физическое истязание и изгнание порчи кнутом, а также восстановление тела магической плетью и живой водой.

В эпосе все эти элементы даются последовательно, образуя сложную структуру ритуала очищения, главным в котором является восстановление оскверненной души героя. Только после устранения главной причины порчи герою возвращается его прежний духовный статус человека *айыы*, благородного, «правильного», не нарушающего норм морали и этикета эпического социума. Чтобы вернуть прежний, чистый *кут-сюр* (душу) богатыря Кулун Куллу-стуура, невеста-удаканка осуществляет над ним специальное ритуальное очищение — «священный арчы». При этом обряде душа



очищается и восстанавливается только через магическое заклинание. В олонхо часто встречаются примеры такого архаического ритуального очищения от порчи и восстановления *кут-сюр* героев:

И увидел Нюргун Боотур:
Дочь звезды Чолбон Нуолур Удаган,
Девятирогим железным рожном
Кромсая тело Кыыс Нюргун,
Недвижно лежащее на земле,
Рассекает толстую кожу ее,
Выпуская черную кровь ее
На огонь девяти костров.
Прекрасной Кыыс Нюргун
Порочная злая кровь
Копошашимся множеством
Красных червей
Пала в костерный огонь...
Могучие мышцы ее,
Словно толстые змеи, клубясь,
Сыпались из-под рожна.
Дочь Юргэл Тойона затем
Рогатиною стальной
Вскрыла клетку грудную
Кыыс Нюргун,
Пронзила могучее сердце ее;
Ящерица, свистя,
Выскочила из него.
Дочь Сулус Тойона-звезды,
Сверкающей острой
Ящерицу пронзив,
Швырнула ее в огонь...
Дочь звезды Арангас,
Заклинанья творя,
Кости белые
Кыыс Нюргун
Сложила на медный лабаз,

Установленный посреди огней
Девяти высоких костров;
Дочь Месяца
Ыйбалджын Удаган,
Ладонями по костям поводя,
Силой небес
Освятила их;
Дочь Солнца
Кюёгелджин Удаган
Желтый сок животворный влила
В уста застывшие Кыыс Нюргун,
Серебряные кости ее
Белой благодатью небес
Щедرو окропила она;
А потом живую водой,
Оживляющей мертвых,
Очищающей все,
Дарующей силу и мощь,
Наполнила сердце Кыыс Нюргун,
Обрызгала суставы ее,
Оросила лицо ее.
Где было мясо на стройных костях —
Мясо новоеросло,
Где прежде кожа была —
Кожа новая наросла,
Кровь живая
По жилам пошла...
Шесть небесных белых сестер,
Ложь ее окружив,
Благословенье произнесли,
Освященья пропели песнь
(НБС, с. 394—395).

Данный архаический ритуал очищения и оживления богатырки Кыыс Нюргун совершается шестью небесными удаганками, дочерьми различных светил (Чолбона, Сулус Тойона, Плеяд — Юргель, Звезды Арангас, Месяца, Солнца), каждая из которых выполняет свои функции. Например, дочь звезды Чолбон удаганка Нуолур и дочь Плеяд (Юргель) рассекают сердце богатырки, чтобы извлечь колдовскую ящерицу — символ порчи, а дочь звезды Сулус Тойона умерщвляет эту ящерицу и уничтожает ее огнем; дочь звезды Арангас возлагает на погребальный лабаз-арангас тело временно умерщвленной богатырки для очищения огнем; дочь Ме-



сяца Ыйбалджын удаганка освящает тело богатырки, подготавливая его к оживлению; дочь Солнца Кюёгелджин-удаганка оживляет богатырку, вливая живительный сок в ее уста, окропляя влагой ее кости и суставы; в завершение обряда все небесные удаганки магическим заклинанием-благословением возрождают ее душу и тело. Таким образом, ритуал очищения и оживления представляет собой целый комплекс, имеющий развернутую структуру, свидетельствующую о существовании у древних якутов сложных обрядов по очищению и восстановлению души человека, пострадавшего от порчи.

Выше мы говорили об обрядах очищения тела чисто физическими действиями (омовение водой и купание в проточной воде, очищение воздухом, истязание прутом или кнутом и т.д.), однако окончательно уничтожалась вся нечистота с помощью огня. Огонь — один из самых сложных феноменов в истории человеческой культуры. Во всех архаических культурах огню приписывается небесное происхождение, он символизирует солнце, источник света и тепла на земле. Земной огонь любой природы воспринимался древними как проявление солнечных чар. Дж. Фрэзер в очистительной функции огня усматривал две стороны: созидающую и разрушающую. Преобразующая сила огня превращает негативные факторы в позитивные. Именно в этом заключается его очищающая, «дезинфицирующая» функция [Фрэзер, 1986, с. 597]. Благодаря этому свойству огонь повсеместно фигурировал в ритуалах очищения.

Поклонение древних якутов небесному огню было связано с мифами о тотемах, принесших им огонь: «Очень давно, когда еще людей было немного, все якуты жили вместе. В одно время спустился сильный ветер и разбросал всех людей в разные стороны, и они очутились совершенно без огня, так как добытый ими огонь погас. Тогда каждому роду в отдельности стали приносить огонь разные птицы; их-то и начали эти роды считать своими божествами. К числу таких птиц относились лебедь, ястреб и орел. При встрече с такой птицей мужчины, падая ниц, закрывали лицо ладонями, а женщины надевали “таналай [сон]” — узорную, нарядную безрукавку из ровдуги» (Первый Батумский наслег, информатор Семен Карякин) [Попов, 1949, с. 38].

По А.Е. Кулаковскому, из всех духов (*иччи*) самым главным является дух огня (см.: [Кулаковский, 1979, с. 30]). Он посредник между людьми и божествами. Все жертвоприношения совершаются через возлияние огню с упоминанием духа огня и убажваемого божества. Все большие, да и мелкие события в жизни человека не



проходят без жертвоприношения духу огня. Существует целая система запретов (табу), связанная с культом огня. Например, нельзя плевать или мочиться на огонь, обливать его водой, ворошить угли чем-то острым, бросать в огонь оскверненные предметы и т.д. Оскверненная вещь (например, шапка, на которую нечаянно сядет беременная) очищалась огнем: каждый раз, протягивая ее над огнем, приговаривали магическое слово «Алыас!» (непереводимое) [Попов, 1949, с. 26]. Такое же очищение огнем проделывали охотники со своими охотничьими принадлежностями. Особо почитался у якутов небесный огонь в виде молнии и грома. Например, щепки от дерева, в которое ударила молния, считались имеющими магическую силу и использовались как очистительные и лечебные предметы. Для древних якутов они олицетворяли магическую связь с небом, небесным огнем, солнцем. Так, если женщина во время менструации, или роженица, либо человек из дома недавно умершего наступит на орудия охоты или невод или же потрогает их, то не будет прежней удачи на охоте или улова (*булт ханнар, кирирги-ир*), так как дух-*иччи* леса или озера «брезгует» подобными нечистыми орудиями. В таких случаях производится специальный малый обряд очищения этих оскверненных предметов охоты. Для этого зажигают пучок щепок от дерева, в которое ударила молния, и этим огнем машут кругообразно над оскверненными предметами со следующим заклинанием: «*Сүүн-хаан сүртүүрэ, Дьаа Буурай дьалбыыра, Орой Буурай ооннуура, Айыы Тойон арчыта! Куор бөбөнү хон-нордум, дьай бөбөнү дьалбарыттым, албас бөбөнү араардым! Алыас, алыас! Алыас!*» А.Е. Кулаковский пишет, что текст данного магического заклинания непереводим, но общий смысл его таков: «Кнутом небесных богов удаляю осквернения!» [1979, с. 55]. Такой обряд освящения небесным огнем, применявшийся в повседневной жизни, и назывался «арчы».

В одном из сюжетов олонхо о Богатыре Деревянная Пальма («*Көй салгын тыял аһылыктаах, турулуур тууттаах, харылыыр хаа-лыктаах, кыһыннары-сайыннары ирбэт курсуйа турар хаар балабан дьизэлэх Мас Батыяа Бухатыыр*») [Емельянов, 1980, сюж. № 31] запечатлен архаический обряд очищения небесным огнем оружия богатыря Деревянная Пальма. Небесная удаганка Уоруку-Суоруку очищает это оружие от скверны:

*Ити-сиир симиэртэн силгэнэр,
Аһыыр адьарайтан
арабаччыланар
Мас батыйан —*

Эта защищающая от смерти,
Охраняющая от дьявола
Деревянная твоя Пальма
Потеряла свой первоначальный вид,

Килбиэннээх өгнүүн киртийбит,
Толбонноох дьүһүннүүн

сорсуйбут,

Далан бэйэтэ таннастыбыт.

Аан маннай күнүс

Айыылаах-харалаах,

Быртахтаах-былабайдаах

Дьахтар аннынан охсонгун

Киригээн-быйаһыйан

хотубуна —

Күөгэйэн турар күн дууһан

Бара сыста эбээт.

Ити айыытын-харатын

Ыраастыыр наада буолуо.

Субу мин киһи

Ыраас-чэгиэн ойбоһум

Бастын кынатын түүтүн

Быһа тардан бырабыам.

Ону уоттаан, ол —

Кэнэрдиигинэн ыһааран уртаа.

Оччоҕо —

Айыыта-харата сууйулуо,

Кирэ-дьайа ыраастаныа.

Хойут —

Эн да сорсуйбутун иһин,

Үйэттэн үйэбэ,

Оботтон обобо сылдыар

Ааттаах-суолаах,

Аан саҕах

Сэп-сэбиргэл буолуо, — диэн

Айбыт айыыларын

Ииппит иэйэхситтэрин

Этэллэр этт, аҕаккаа!

(МББ, с. 39—40).

Угас ее великолепный вид,
Растеряла изначальную силу.

Перво-наперво днем

Она оказалась недейственной

В силу ее загрязнения,

Когда, нечаянно

Пропустив ее через

Загрязненную, греховную

Женскую нижнюю плоть,

Чуть было не погубила

Твою солнечную душу.

Эту грязь-нечисть

Следует очистить, удалить.

Я сейчас

Из чистого здорового своего ребра

Вырву лучшее перо свое

И брошу тебе его.

Нужно сжечь его

И священным дымом его

Окури свое оружие.

Только тогда

Очистится его греховность,

Прилипшие грязь и нечисть.

В будущем,

Даже после смерти твоей,

Из поколения в поколение

На века передаваемое

Священное, именитое

Оружие будет, —

Так предрекли и сказали

Творившие твои божества,

Воспитавшие твои хранильницы,

Так говорят, отец мой!

(Пер. наш. — А. З.).

После этих слов удаганки Богатырь Мас Батыйа поднял глаза к небу и увидел, что летит золотое перо птицы — стерха. Не дав упасть божественному перу, поймал на лету и сжег его, а дымом окурил свое боевое оружие. Боевое оружие героя осквернено здесь соприкосновением с женской нижней плотью. Как уже говорилось выше, у якутов повсеместно существовало поверье о «загрязнении» охотничьих снастей, если их перешагивала женщина в определенные дни. А в данном сюжете речь идет об осквернении боевого оружия, через которое перешагнула женщина. Поэтому оно должно было пройти специальный обряд очищения дымом от сожженного пера небесной солнечной птицы стерха — тотема. Об архаичности этого обряда говорят три момента: 1) само боевое оружие —



деревянное, т.е. речь идет о времени до возникновения железа; 2) стерх является тотемом у племени главного героя, Мас Батыяа; 3) это птица небесного, божественного происхождения. В сказочном каноне у многих народов «верхняя солнечная страна» отражает представления о небе. И Верхний мир, как «тот свет», «иной мир», постоянно имеет золотую окраску. Например, в русской волшебной сказке воплощающее «тот свет», «иное» (тридцатое) царство тройственно: медное, серебряное, золотое, причем одно царство предшествует другому. Чтобы попасть в золотое царство, надо пройти через медное и серебряное. И это золотое царство есть не что иное, как потусторонний мир, царство мертвых. Данный мир постоянно имеет золотую окраску, связанную с Солнцем. Поэтому в сказках дворец, все предметы, одежда героев — из золота [Пропп, 1986, с. 286]. Якутский эпос устойчиво сохраняет по отношению к Верхнему миру, небу эти сказочные элементы. Поэтому и золотое перо солнечной птицы-стерха обладает магическим свойством очищения, подобно щепкам от дерева, в которое ударила молния, — и то, и другое несет небесный, солнечный огонь.

Таким образом, когда боевое оружие очищается небесным, божественным огнем, оно приобретает магические свойства. В сюжете олонхо Деревянная Пальма закаляется еще более и превращается в вечное оружие, передающееся из поколения в поколение. Очищение птичьим пером отражает солярные представления, так как и перо, и сама птица, и даже удаганка, совершающая древний обряд, отмечены божественным солнечным происхождением. Например, в имени удаганки *Уот-Чочуо олохтоох Уоруку-Суоруку удаҕан* подчеркивается ее небесное и огненное происхождение. Таким образом, этот обряд очищения через воскурение дыма от золотого пера тотемной птицы-стерха, который совершает небесная удаганка, сохранил реликты древней солярной символики огня, представленного божественной птицей-тотемом.

Обряд «священного арчы» в олонхо совершался только с помощью небесного огня, т.е. таких природных явлений, как молния и гром. В эпосе данный обряд multifunctional, он не только очищает и защищает, но и обновляет Средний мир, его природу и все живое в нем. Например, в многодневных сражениях во всех трех мирах богатыри подвергаются сильному «загрязнению», что грозит им гибелью. Поэтому жители трех миров обращаются к верхним божествам с просьбой отправить к ним великую небесную удаганку, искусную в совершении обряда «священного арчы», для ритуального очищения и защиты Среднего мира.

Так, восседая
 На легком белом облаке,
 Словно бы голову и ноги имеющем,
 Против хода солнца
 Трижды круг сделав,
 Трижды в свой бубен
 Ударила: «Бум!»
 После этого
 Никому еще не пропетую
 Звучную песню-тойук затянула,
 Никогда еще не провозглашенный,
 Проникновенный алгыс произнесла
 (Айталыын удаган):
 «Дом! Дом! Дом!
 Уруй-Айхал мой!
 Аан-арчы мой!
 ...Здесь, под этим грешно-заклятым
 Западным небом, под нижним его
 слоем,
 На [земле] западной Сибири, на
 светлом ее лоне
 Племя абаасы водворилось,
 Род невидимых распространился,
 Несчастье-беду вызвал,
 Вражду-распри затеял,
 Грязную скверну их,
 В прах превратя, заклинанием рассею,
 Грешную черную нечисть их,
 Совершая священное очищение,
 прочь изгоню!
 Дом! Дом! Дом!
 Из пропасти Ютюгэн путь,

По которому воровато поднимаются
Злоумышленники из улуса Юедэн,
На веки вечные
Тремя нерушимыми
Запорами пусть загородится,
Тяжелой черной
Дверью пусть закроется!
Пусть не будет перевалом для
кровожадных,
Пусть не будет местом сборища
смрадных,
Пусть не будет дорогой для
ненасытных!

Дом! Дом! Дом!
Дух-хозяйка изначальной земли
Аан Алахчын хатын,
В эту сторону погляди-улыбнись!
Духи-хозяева трав-деревьев,
Под травами шустро бегающие
В узорчатых одеждах
малыши-мальчики,
По дерну легко ступающие
Проворные подружки-девочки,
Под листьями щебечущие
Семеро затейливо наряженных
детишек!

Все вместе вы
В эту сторону поглядите-улыбнитесь!..
Пусть громадный дымокур разгорится,
Пусть коновязи с медными
украшениями в ряд выстроятся,
Пусть священный очаг возгорится,



Пусть просторный дом создан будет!
 Пусть со счастливой судьбой
 Поколения множатся!
 Пусть дети рождающиеся счастливы
 будут!
 Пусть скот разводимый в загонах
 множится!

Дом! Дом! Дом!
 И в будущее времена,
 И в будущее века
 Пусть напасти,
 Пусть войны не затеваются!
 Пусть неиссякаемым изобилие будет,
 Пусть нескончаемый пир пребудет!
 Пусть великое священное очищение,
 Могучее заклинание исполнятся!
 Дом! Дом! Дом!..
 После священного великого
 очищения,
 После могучего заклинания
 В Унаарытта Эбэ Хотун
 С необозримыми краями,
 С необъятными просторами,
 Если внимательно посмотреть —

Замолчавшие было горлицы
 заворковали,
 Онемевшие было кукушки
 закуковали,
 Благословенное лоно ее,
 Желтыми одуванчиками
 пестреющее,

Яркой зеленью
 Украшаться стало,
 Безжизненные поляны
 Девятиветвистой зеленой
 Травой-локуорой
 Щедро покрылись,
 Пожелтевшие леса-рощи
 Шелковистыми листьями убрались,
 Пожухлые молодые березки
 Чудесные сережки одели;
 Зловонные запахи улетучились,
 Скверные запахи испарились,
 Смердные запахи унеслись;
 В именитую-прославленную
 Землю айыы опять превратившись,
 Расцвел [этот край]

(КД, с. 250—259).

Сама структура этого обряда «священного арчы» включает различные практические магические действия и ритуальные жесты, завершающиеся специальной магической формулой-заклинанием. Удаганка прилетает на своем шаманском облаке и сверху, сидя на нем, начинает очищать оскверненную землю. Для этого она совершает против хода солнца три ритуальных «объезда», но не традиционных, а таких, которые вводят ее в отрицательное поле взаимодействия со злыми силами, используя жесты и действия черной магии. Поэтому такой обряд считался опасным, и его мог совершать только специально подготовленный человек. Колотушкой бубна она очищает сверху землю, изгоняя не только злых духов, но и зловонные запахи и испарения, оставшиеся после загрязнения Среднего мира. Жажигает костер-дымокур, дымом которого окуривается растительный покров земли, после чего Средний мир принимает прежний вид; очерчивает своей колотушкой ритуальный круг-оберег для защиты всего живого. Завершает обряд его вербальная часть, в которой пропеваются различные ключевые (магические) слова, выполняющие функцию кода и вводящие саму удаганку в особую орбиту взаимодействия с природными силами. Очи-



щение и восстановление природы влечет за собой возрождение всего живого на земле, т.е. размножение скота и людей.

В сюжете олонхо «Ала Булкун» сохранилось описание обряда «арчы» [Аланхаба..., 1994, с. 79], производимого по просьбе самого богатыря после сражения и победы над врагом. Именно ритуальное осквернение и загрязнение после уничтожения врага требовали совершения такого обряда очищения и защиты. Частое описание данного обряда в олонхо свидетельствует о том, что он занимал немалое место в жизни древних людей. В олонхо только небесные удаганки (*айыы намыһын удабаттар*) или шаманы (*айыы кэкэт ойууттар*) имели право производить обряд «священного арчы». Удаганка Кюёгэйээн берет ритуальную плеть-*дьалбыыр* (*аранас илгэ дьалбыыр*) и, уложив богатыря Очуллаана Чочуллаана на землю во дворе, размахивая над ним магической плетью-*дьалбыыр* (т.е. произведя над ним определенные действия очищения), начинает петь магическое заклинание. Для ритуалов очищения и оживления использовались различные ритуальные плети, имеющие разные функции; например, вышеназванная плеть или кнут в олонхо используется только самими божествами, небесными удаганками и шаманами. Помимо плети-*дьалбыыр* употреблялся и другой магический кнут — *сүргүүр*, использовавшийся в ритуалах магического оживления, воскрешения мертвых. В таких сложных ритуалах удаганки пользовались особой магической кистью-*дьураа*, представлявшей собой «пестроизрезанную талину», которая обладала магической способностью воскрешения. Небесные удаганки проводили ею по скелету, чтобы нарастить мясо на кости мертвеца [Кулаковский, 1979, с. 59]. Таким образом, из всех этих плетей наибольшей магической силой обладала плеть-*дьураа*, служившая для оживления и умерщвления человека. Ритуальная плеть-*дьалбыыр* в виде обыкновенной березовой ветки, перевязанной в семи местах белыми конскими волосами, дошла до наших дней. Эпическая традиция во всех подробностях запечатлела данный обряд, что свидетельствует о разработанности и распространенности его в повседневной жизни древних якутов. Впрочем, ритуал «священного арчы» с воскурениями и развернутыми формулами-благословениями практикуется якутами и сегодня.

Шаманский фольклор сохранил идентичную структуру очищения и защиты — «священный арчы» оскверненной земли шаманами Верхнего мира, где наглядно прослеживаются традиционные представления, глубоко разработанные в мировоззрении шаманства. В одной из легенд через видение кандидата в шаманы, прохо-



дящего посвящение в Верхнем мире, описывается обряд «священного арчы»: «Собравшиеся сказали [нам]: “Грехи и преступления на средней земле умножились до бедственных размеров. Там вплоть до нижнего девятого “олоха” царит густая тьма. Средняя земля исказилась, испортилась до неузнаваемости [*“орто дойду дьүүлүттэн-дьүһүнүттэн ааһан турар”*]. Вы оба возвращайтесь назад и остановитесь на ступени девятого “олоха”! Мы пошлем великое множество шаманов. Они, стоя на девятой ступени, очистят ее [среднюю землю] алгысами [молитвами] от грехов и преступлений и обновят землю, ибо ее исконное предназначение разрушилось так, что там не восходят солнце и луна!” Мы с шаманом [учителем] спустились на самую нижнюю ступень и остановились над средней землей. Она была окутана мраком, точно находилась среди облака дыма, исходящего от дымокуров. Когда я, стоя [тут], бросил взгляд наверх, увидел великое множество идущих шаманов. Они все говорили: “Мы закликаем и молитвой освящаем среднюю землю, изгоняем ее порчу [*дьайын дьалбарытабыт*], очищаем кору ее грязи [*кирин-хабын ыраастыбыт*]!” После этого вид и цвет средней земли стали как будто проясняться, тогда мы спустились. Все упомянутые шаманы стали в средней земле шаманами, лечащими болезни» [Ксенофонтов, 1992, с. 172—173].

В шаманской легенде «священный арчы» производится также по воле небожителей и небесными шаманами. Очищение Среднего мира, т.е. земли, очевидно, входило в функции небесных шаманов. Как видим, в олонхо и шаманском фольклоре «священный арчы» совершался только небесными удаганками и шаманами по предопределению верхних божеств, и, видимо, регулярно, по мере осквернения Средней земли. В повседневной жизни такой же обряд очищения «арчы» производился индивидуально — над человеком, попавшим под порчу; очищались его жилище и местность, где он жил; человек подвергался очищению и защите после различных отрицательных событий в его жизни (при болезнях, несчастных случаях, после смерти близких людей и др.).

Обряд магического очищения и защиты «арчы» имеет параллели в тюрко-монгольском эпосе. В калмыцком эпосе «Джангар» богатыри при совершении магического обряда очищения пользовались благовонными курительными палочками из можжевельника. Именно можжевелевое дерево у калмыков называлось «арц» («арча»). Дерево арц (арча) у монгольских народов почиталось как магическое [Пюрбеев, 1993, с. 30]. В ламаизме толченый порошок из можжевельника применялся для воскурений очищения.



Обряд очищения «арчы» до недавнего времени якуты совершали при первой весенней грозе. Трижды огибая юрту снаружи по ходу солнца и стегая красной талинкой, произносили магическое заклинание: «Всякая нечисть отойди. Абаасы отправляйтесь. Божественным огнем очищаю» («Кырык, кырах кыйдан. Абааһы алла-раа аттан. Айыы уотунан арчылаан эрэбин») [Попов, 1949, с. 22].

Таким образом, обряд «священный арчы» в олонхо и обряд «арчы», производимый индивидуально над человеком, его жилищем, скотом и т.д. в повседневной жизни якутов, имели одни и те же древние истоки и функции очищения и защиты. Он оказался одним из наиболее живучих и дошел до наших дней. В эпосе «священный арчы» очищал и защищал душу человека от грязи; герой в данном обряде получал защиту не только самих божеств, но и удаганок, и шаманов *айыы*, а также окружающей природы и всех космических сил Вселенной. Символика древнего ритуала в эпической традиции возведена до философского уровня очищения, защиты и благоустройства Среднего мира и всего мироздания, всего человеческого рода.

5.2. МАГИЧЕСКОЕ УПРАВЛЕНИЕ ПРИРОДНЫМИ ЯВЛЕНИЯМИ

В олонхо основой для магических превращений персонажей служат представления об управлении природными явлениями. В свою очередь, такие представления возникли на основе первобытной магии. В древних обществах управление погодой было одной из важных функций первобытной магии. В древности, когда жизнь полностью зависела от природных условий, правители-маги, отвечающие за благосостояние общества, должны были еще и обеспечивать достаточное количество осадков, чтобы был хороший урожай. Это была самая жизненно важная проблема, поэтому при восшествии на престол древние правители-маги давали и клятву «заставить сиять солнце, тучи — давать дождь, реки — течь, землю — плодоносить» [Фрэзер, 1986, с. 89—91]. Во многих частях света верховные правители и вожди племен происходили по прямой линии от древних магов и знахарей. У истоков магии стоял маг-лекарь или знахарь, который заботился о духовном и физическом здоровье своих сородичей. Постепенно это сословие древних магов, постоянно приумножающее свой опыт и знания, на каком-то этапе развития древнего общества уступило свои функции шаманам, когда выделилось особое сословие шаманов, перенявшее многие



традиции первобытной магии и по-своему их развившее. Теперь на них была возложена такая важная и ответственная общественная функция, как управление природными явлениями и стихиями.

Олонхо широко отражает древнемагические и шаманские представления, относящиеся к управлению ходом природных процессов. Судя по сохранившимся мифам, поверьям, легендам, у якутов была довольно развита метеорологическая магия. Наиболее распространены были магические обряды вызывания дождя, метели, ветра с помощью камня *сата*, видимо ставшие более актуальными на новой, суровой родине древних якутов. Камень этот находили в желудках животных (крупных хищных птиц, оленей, волков, медведей и др.), иногда, как говорят предания, даже в икре ноги человека. *Сата* имел серовато-прозрачный цвет, по форме он напоминал фигуру человека или же был круглым, овальным. В икре ноги камень рос долго (в течение тридцати или сорока лет), вызывая сильные страдания. Наконец под коленом образовывалась ранка и *сата* выходил, иногда в сопровождении нескольких мелких камешков. Имеющий *сата* хранил его в кожаном мешочке, в тайне от соседей, используя по надобности [Попов, 1949, с. 49].

Когда древнему якуту в жаркий день предстояла длинная дорога, он брал *сата*, несколько раз обматывал его конским волосом и привязывал к палке. Затем, размахивая палкой, произносил заклинание, после чего начинал дуть прохладный ветер [Фрэзер, 1986, с. 82]. Фрэзер описывает магическое вызывание ветра с помощью *сата* и палки с ритуальным белым конским волосом. Чтобы вызвать прохладный ветер на девять дней, якуты обмакивали *сата* в крови зверя или птицы и затем выставляли на солнце. Шаман совершал три круга против движения солнца с магическим заклинанием. В практической магии и фольклорной традиции троекратное движение против солнца относится к действиям черной магии, способствующим нарушению естественного природного хода вещей и явлений. Поэтому в эпосе отрицательные магические действия удаганок *абаасы* традиционно описываются как движения против хода солнца (*«абааһы удаҕана түҥкэтэх өттүнэн түҥнэри холоруктаата»*).

В различных способах вызывания дождя, метели, ветра у якутов сохранились реликты обрядов первобытной магии. Например, держа *сата* между указательным и большим пальцами, трижды погружали его в воду, при этом трижды проклинали себя и все свое будущее потомство, заканчивая магическим заклинанием: «Чтобы ни мне, ни моему потомству не видеть добра ни от бо-



га, ни от людей, как только от тебя, Сата! Хах! (трижды каркает по-вороньи). Пусть на столько-то дней прольется дождь или поднимется метель» [Попов, 1949, с. 49]. В данном обряде негативное последствие нарушения естественного хода природных процессов посредством движения против солнца (через отрицательное магическое действие с заклинанием) переносятся на самого вызывающего дождь и его потомство. В обряде заклинатель совершает троекратное обратное вращение против хода солнца, включая себя и свое потомство в процесс обратного движения, губительного для них. Вся черная магия основана на этом универсальном принципе обратного движения, который в фольклорной и эпической традиции явлен в устойчивом магическом действии — троекратном вращении против хода солнца у отрицательных персонажей, в то время как люди солнечного племени *айыы* всегда совершают троекратное вращение по ходу солнца. Данные магические действия, сохранившиеся от древней магии, представляют собой реликты солнечного и лунного культов.

Посредством *сата* якуты вызывали также холод и ветер, чем преимущественно занимались охотники. В марте и апреле с помощью *сата* замораживали выступающую поверх наста воду, чтобы легче было гоняться за сохатыми, которые своей тяжестью продавливали этот обледеленый снег, резали себе ноги о его острые края и скоро выбивались из сил. Тогда охотники настигали их и таким образом добывали себе пропитание. Как видно из этого примера, использование *сата* с магической целью диктовалось суровыми жизненными обстоятельствами. Как пишет А.Е. Кулаковский, холодный весенний ветер был настоящим бичом для основной массы населения, у которого к весне запасы сена истощались, а оголодавший скот уже не в состоянии был разбивать ледяную корку, чтобы добывать корм. Тогда якуты и прибегали к помощи *сата*, а владельцы их вынуждены были держать эти приемы в секрете [Кулаковский, 1979, с. 56]. Здесь мы видим, как метеорологическая магия смыкается с охотничьей. Чтобы добыть много зверя, древние охотники пытались управлять погодными явлениями, прибегая к различным магическим действиям. В повседневном быту якутов существовали и более простые магические обряды вызывания метели (например, в огонь бросали заячий хвост, предварительно обмакнув его в воду и произнося заклинание). Конечно, главную роль здесь играли заклинания, которые в записи не сохранились. При таком обряде дух огня якобы «сердился», и в результате погода менялась. По представлениям якутов, *сата* «умирал», т.е. те-



рял свою магическую силу, если его показывали солнцу. В то же время, если его показывали небу с заклинанием, то вскоре поднимался сильнейший холодный ветер. Здесь видны реликты архаической связи магического камня *сата* с небом. Однако древние якуты силу магического камня связывали, видимо, не с солнечным, а с лунным светом. Поэтому владелец *сата* тщательно его прятал, обертывая в тряпку, и хранил в темном месте. Само слово *сата* означает «сильный ветер». Таким образом, магический камень *сата* считался имеющим влияние только на изменение погоды, вызывая сильные ветры.

Кроме лунного камня *сата* существовала и другая разновидность небесного камня — легкий черный пористый камень под названием «*сылам уота*». В Эльгесском улусе Верхоянского округа сохранилась старинная легенда о происхождении этого камня. Давным-давно, еще до всемирного потопа, пал на землю небольшой огонь и истребил всю поверхность земли; толщина сгоревшего слоя была выше человеческого роста. Как гласит легенда, после этого лесного пожара появился камень, называемый местными жителями небесным огнем, или «*сылам уота*», и употребляемый эльгесцами в качестве трута. *Сылам-сыламнаа* означает «дремать в приятной истоме под воздействием теплоты солнца», огня или теплого мехового покрова [Кулаковский, 1979, с. 14]. Вполне возможно, что в этой легенде сохранились воспоминания об упавшем с неба небольшом метеорите или другом космическом объекте, осколки которого находили жители той местности и использовали их в качестве трута.

Обряды при тушении лесного пожара или при сильной грозе у якутов совершались с использованием костей гагары, мамонта, магической «пестроизрезанной талинки» и заклинаний. Во всех этих обрядах охотничьей и метеорологической магии у якутов наряду с простыми магическими действиями главное место отводилось заклинаниям. В реальной шаманской практике управление природными явлениями (вызывание вихря-*холорук*, дождя с градом, сильной метели, снега даже в летний солнечный день, тушение пожара, приостановление наводнения) было прерогативой сильных удаганок и шаманов. Эти явления в шаманских легендах определялись как «чудеса» и показывали их могущество. Чтобы продемонстрировать свою магическую силу, шаман совершал камлание с вызыванием сильного дождя с градом. Во время обряда на чистом небе появлялась маленькая туча, откуда лился сильный дождь с градом. Не всякий шаман обладал подобной магической силой и соответственно мог ее демонстрировать. Чаше обряд этот производился в



силу необходимости. Например, знаменитый шаман Петр Алексеевич Абрамов (Алаадьы ойуун, умер в 1945 г.), живший в Мегино-Кангаласском улусе в первой половине XX в., обладал способностью вызывать дождь, как и легендарные шаманы прошлого. Его современник Николай Митрофанович Гаврильев вспоминал: «Став шаманом, он перестал купаться и мыть голову. Ему почему-то запрещалось соприкосновение с водой. Однажды было очень засушливое лето. Могло погибнуть все: травостой и урожай семян. Мы тогда попросили его потрудиться и покамланить, чтобы призывать дождь. Он согласился на нашу просьбу и совершил обряд призвания дождя. Для этого он налил в берестяную посуду чистую воду, засунул туда голову и стал камланить с просьбой к верхним богествам послать дождь, при этом он время от времени совал голову в чашу с водой и сильно встряхивал головой. В скором времени на небе появились темные облака, они накрыли все небо и начался сильный дождь с градом и молнией. Так спас наш Петр нашу землю от неурожая в том году» [Уломжинский, 1992, с. 5].

В этом обряде вызывания дождя шаман использовал магические действия, связанные с водой (чистая вода в чаше, ритмичное встряхивание волосами в воде, чтобы войти в состояние сомнамбулизма, и др.). Табу, в силу которого маг или шаман не должны были соприкасаться с водой, было связано с особенностями управления водой, секреты которого они постигали в период посвящения для приобретения власти над водой. Подобно этому управлять огнем и иметь власть над ним могли шаманы, которые проходили особое закаливание огнем при своем посвящении. Таким образом, не все маги и шаманы владели властью над этими двумя грозными стихиями природы — водой и огнем. Те, кто имел такую власть, могли потушить пожар или остановить либо вызвать наводнение. В традиционных представлениях якутов вода и огонь — явления несовместимые. Поэтому при проведении обрядов, связанных с водой, не совершались обряды, связанные с огнем. Это могло привести к несчастью. У древних якутов существовало множество запретов в отношении огня и воды. Например, нельзя было гасить огонь водой. Это было равносильно уничтожению рода, который владел этим священным очагом. Таким образом, древние обладали знаниями о несовместимости двух этих важных элементов природы и в практической жизни придерживались неписаных законов относительно их применения.

В шаманских легендах говорится о том, что по прошествии даже многих лет в той местности, где был произведен вышеописанный обряд, в то же самое время всегда мог идти дождь с градом. Таким



образом, однажды произведенный магический акт локального изменения погоды мог надолго сохранять свое действие в данной местности. В материалах Г.В. Ксенофонтова по шаманству имеются описания подобных случаев. В одной из легенд говорится о хоринском шамане по имени Тиитэп. Когда он с криком бросался в воду, то будто бы начинался дождь. И впоследствии в этом месте всегда выпадал сильный град [Ксенофонтов, 1992, с. 60]. Таким образом, магия вызывания дождя была связана с одним неизменным условием — непосредственного прикосновения к воде (купание в водоеме или погружение в воду головы с совершением определенных манипуляций). Автогипноз позволял магу или шаману войти в синхронистическое состояние с окружающей природой, что магически вызывало изменение погоды. Шаман, который умел управлять водой, вызывать по своему желанию дождь, град с молнией или снег, должен был пройти определенную сакрализованную подготовку, связанную с магией воды, о чем свидетельствуют отрывочные сведения, сохранившиеся в якутских шаманских мифах и легендах.

Аналогичное призывание дождя мы часто встречаем в шаманском фольклоре, рассказывающем о легендарных шаманах. Например, легендарный борогонский шаман Хабыстаайы, которого несправедливо обидел глава Борогонского улуса Семен Васильев (Уһуктаах Сэмэн), отобрав у шамана и других его бедных сородичей наиболее обильное травостоем пастбище в местности Бэйдинэ, при помощи духа воды призывает губительный дождь с градом. Для этого, как свидетельствуют очевидцы, шаман купается в озере и что-то ловит под водой, приговаривая и как бы крутя рукой как мутовкой. Чтобы не подвергнуть опасности своих сородичей, он отправляет их домой до наступления искусственно вызванного им стихийного бедствия. После его манипуляций под водой на небе выскочила черная туча с запада и закрыла все небо над аласом, после чего пошел сильнейший дождь с градом и молнией. Губительный дождь шел три дня и три ночи непрерывно, образовав на месте богатого пастбища огромное озеро. С тех пор богатство несправедливого главы Васильева, вступившего в неравную борьбу с великим шаманом, пошло на убыль [Аммосов, 1991, с. 12]. Если в первом случае призывание дождя производилось шаманом с благими целями, чтобы обеспечить урожай, то во втором побудительным мотивом была справедливая месть, желание проучить зарвавшегося главу. Легендарный шаман Хабыстаайы использует черную магию и свое волшебство, чтобы вызвать разрушительное природное явление. При исполнении обряда он входит в воду (купается в озере) и призывает на помощь духа воды, произ-



вода некие магические действия (крутя под водой рукой как мутовкой и что-то ловя); очевидцам показалось, что при этом он в первый раз что-то упустил, а во второй, наоборот, поймал. Естественно, многие элементы этого уникального обряда, в частности магические заклинания, оказались не зафиксированы очевидцами, поскольку они не имели представления об этих важных манипуляциях шамана. Вышеприведенные примеры дают некоторое представление о реальной магической силе и возможностях якутских шаманов, которые могли оказывать локальное влияние на некоторые природные явления. К сожалению, свои уникальные знания об управлении стихиями природы великие шаманы прошлого навсегда унесли с собой.

Таким образом, многочисленные описания путешествий удаганок и шаманов на призываемых ими облаках в сопровождении вихря-холорука, грома с молнией и сильного дождя или снега в якутском олонхо не являются такими уж преувеличениями, поскольку они имели реальную основу в шаманской практике. Олонхосуты, видимо не раз в своей жизни наблюдавшие подобные чудеса, показываемые великими магами, так называемыми *аптаах ойуун*, и сильными шаманами, реально управлявшими погодой, без особого изменения внесли их в олонхо, лишь гиперболизируя в соответствии с традициями эпоса масштабы природных явлений.

Автор данных строк также не раз была свидетелем подобных явлений (легкого снегопада летом, в яркий солнечный день, дождя с громом и молнией, вызываемых современными якутскими и бурятскими шаманами). По объяснению современной целительницы Д.И. Кобяковой, магическое изменение погоды шаманами связано с сезоном рождения самого вызывающего дождь или снег человека. При этом он должен обладать знанием механизма вхождения в сезонный ритм природы (магическое заклинание с определенными ключевыми словами, особое состояние, вводящее его в гармоничное единство с ритмом природы в данный момент, и т.д.). В то же время другой человек, очевидец события, мог стать соучастником этого магического действия, синхронно с шаманом входя в гипнотическое состояние. Видимо, подобное воздействие шаман мог оказывать и на больного во время лечения, если тот безоговорочно верил своему лекарю (полевые материалы автора).

Такая же синхронность воздействия во время шаманского обряда не только на человека, но и на животное описывается очевидцами прошлого. Так, мальчик лет восьми, присутствовавший при сложном шаманском обряде «Ытык дабатыы» («Священное под-



нятие») с жертвоприношением верхним божествам, проводимом знаменитым шаманом Егоркой, сыном Чупчункэ, запомнил один изумительный момент, поразивший его настолько, что он не мог забыть его по прошествии многих лет. Священная кобыла, которая должна была быть принесена в жертву верхним божествам согласно старинному обряду, была очень красивой, белой масти, с длинными, свисающими гривой и хвостом, их долго не стригли и ухаживали за ними, саму кобылу для этой цели ряд лет откармливали. В середине камлания кобыла в такт ударам бубна начала на одном месте перебирать ногами иноходью, как будто отправившись в путь в Верхний мир. При этом у белой кобылицы в такт двигались и грива, и хвост, как при долгом беге иноходью. К концу обряда она сильно вспотела. Все присутствующие восторгались красотой животного и ее бега во время обряда и приписывали это мастерству шамана, сумевшего подчинить своему ритму даже животное [Федоров, Егоров, 1991, с. 85—86].

Таким образом, не только люди, но и животные впадали в синхронное гипнотическое состояние, когда искусство великих шаманов подчиняло своей воле все живое и саму природу. С точки зрения современной биофизики позитивные и негативные вибрации, интуитивным знанием о законах и секретах возбуждения которых владели шаманы, в самом деле способны положительно или отрицательно воздействовать на некоторые явления природы.

В олонхо широко отражены эти архаические магические и шаманистические представления об умении персонажей управлять природными стихиями. Не только небесные удаганки и шаманы, небесные вестники, но и сами богатыри *айыы*, а также их противники — богатыри *абаасы* обладают магическими способностями перемещения по трем мирам и управления природными стихиями. Основным видом «транспорта» при передвижении удаганок и шаманов служат облака, призываемые особыми заклинаниями:

*Бу гынан баран, удабан дьахтар
Ойуун олоубут ойук былутын
Уулу туйан ылла,
Сири кырсынан көтүтэн
күүгүнэттэ...*

(КХКК, с. 79, стб. 2950).

Сделав это, шаманка
Силой заклинания призвала
Особое свое облако,
На которое сядут шаманы...
(СКК, с. 351, стб. 2950).

Для небесных удаганок и других женских персонажей *айыы* в олонхо вполне обычна способность магического управления, призывания, а также восстановления шаманского облака, которое слу-



жит им главным средством передвижения: «*Билиги харалаах тэлгэ-бин ойуун олорбут ойук былыта гынна да арбаа халлаан алын кыры-тын диэки тон талах тыаһын курдук иһиирдэн түһэрэ турда*». — «Свою подстилку-ковер превратила в особое облако, на которое садятся шаманы, и со свистом... понеслась в сторону нижней окраины западного неба...» (СКК, с. 394, стб. 4950).

Шаманы и удаганки воюют между собой, садясь на эти облака. Они способны не только разрушать, но и восстанавливать и управлять своими шаманскими облаками и другими природными явлениями:

*Булаайабын кырытынан
Былытын быһа сотон кэбистэ да
Турбутунан таннары куобайан
түстэ*
(КХКК, с. 249, стб. 9780).

Она надвое рассекла
Краем колотушки свое облако,
Стоя, плавно покачиваясь,
опустилась на землю
(СКК, с. 509, стб. 9780).

*Бастын былыты мииммит
Кыыс Ньургун удабан
Булаайабын кырытынан
былытын
Быһа сотон кэбистэ да
Турбутунан таннары
сатылаатүстэ...*
(КХКК, с. 258, стб. 10 090).

Сидевшая на переднем облаке
Кыыс Ньургун-шаманка...
Краем колотушки надвое
Рассекла облако свое
И стоймя ринулась вниз...
(СКК, с. 517, стб. 10 090).

В данном сюжете олонхо удаганка Кыыс Ньургун является дочерью хозяйки багрового облака Кыыкыллаан-удаганки. Именно эта небесная удаганка владеет облаками определенного типа (багровыми) и умеет управлять ими:

*Бии удабан олорбут ойук
былытын
Бэйэтин наай хара былытынан
Анаарын тобо астаран кэбистэ.
Удабан дыахтар, сага ылай
түһэн баран,
Алдьаммыт былытын
Көннөрө туйуда да
Хотугу халлаан улабатын диэки
Сааллан түспүтүнэн барда*
(КХКК, с. 259—260,
стб. 10 170, 10 180).

Прилетел он
И врезался своим тяжелым
черным облаком
В то особое облако,
На котором сидела шаманка, —
И половину его оторвал.
Женщина-шаманка громко
завопила,
Силой заклинания
[сделала прежним]
Поврежденное облако свое
И полетела, спускаясь,
В сторону окраины северного
неба
(СКК, с. 519, стб. 10 170, 10 180).



Все эти и многочисленные подобные примеры показывают, что в олонхо удаганки управляют своими шаманскими облаками посредством магического заклинания и особого шаманского действия — «рассекания» своей колотушкой, заменяющей магическую плетть. Эти представления восходят к реальной магической и шаманской практике, о чем мы говорили выше. Эпическая традиция сохранила архаический образ хозяйки багрового облака (Кыыкыллаан-удаганки), видимо одной из хозяек стихий. Поэтому только ее дочери, небесные удаганки, прошедшие специальное магическое обучение, обладают способностью управлять облаками, приспособив их в качестве транспортного средства. Впоследствии, с утратой традиции, магические способности удаганок переносятся на других персонажей олонхо (шаманы, богатыри и другие персонажи как *айыы*, так и *абаасы*), обеспечивая им свободное передвижение по трем мирам на шаманских облаках.

В олонхо борьба между удаганками, шаманами и богатырями из противоположных лагерей происходит на небе, где она приобретает не только ментальный, но и космический характер. В этой борьбе побеждает тот, кто наиболее искусен в управлении природными стихиями. В эпической традиции, магическую помощь в управлении природными стихиями и явлениями в трех мирах оказывают главным героям небесные удаганки. Олонхо дает прекрасные образцы этих архаических представлений, где человек все еще имеет магическую власть над природой:

*Тобус суор түүтүн
Бурайа тунпун курдук
Буурба хара төлөн былыт
Быган эрэр...*

*Маныха билиги былытыттан
буолабына —*

Бургунас анабы муоһунан

*Буордаах хаар мыналытан
барда,*

*Уолах тиит орто эрбэһин саба
буолан*

*Чоройуобар диэри түстэ.
Билиги түспүтүн ээниэ,
Кэлин кырытыттан*

*Сэттэ бойлууот ыал ураһатын
саба*

И вдруг из-за нижнего края неба
Вылезла черная мглистая туча,
Взвиваясь пургой, подобно
Разбросанным

Перьям девяти воронов...

И тут пошел из того облака
Валить с грязью смешанный
Снег...

Выпал по самые рога молодой
коровы,

Только верхушки высоких
Лиственниц

Остались торчать, как
репейник

Средней вышины.

После того как выпал снег,
С нижнего края [тучи]

Стал спускаться черный

Крутящийся вихрь

Величиною с урасу семи

Зажиточных людей.



Дьизэрэм хара холорук

Таннары сатыылаата.

...Билиги силлиэлиин

холоруктуун

Былыт ааһа баттаан түстэ.

Бу кэлин кырыытынан,

Тобус халлаан улабатыттан

Уулаах-хаардаах былыт

Туруору тардыллан табыста;

Тобус халлаан улабатыгар

Тобус дорбоон этинг этэн ньиргийэр.

Кинкиниир кизэн халлаан

Оройугар тахсан дьөрбөлөһөн,

Биир сүүлэр этинг буола түстэ

Билиги биир сүүлэр этинг

Буолбутугар

Уолах тиит быһабаһын саба

Кутаа уот куугунаата,

Чаллах тиит быһабаһын саба

Сааллар чабылган санныыйда.

Бороон торбос баһын саба

Дохсун тобурахтаах муус

Куугунатта.

Бу гынан баран

Этинниин чабылганныын

Былыт арбаа халлаан

Алын сайыытын диэки

Таннары санныыйан

Сааллан түстэ.

Оол кэлин өттүттэн,

Абыс халлаан улабатыттан

Уулаах-хаардаах най хара

Былыт

Туруору тардыллан табыста.

Ньир-ньир этинг эппэхтээтэ,

Дабдыр-дабдыр самыыр

Таммалаата;

Арбаа халлаан алын сайыытын

Диэки

Былыт ааһан сааллан түһэ

Турда.

Онтон ойуун олорубут

Спускаясь так, вихрь

переместил

Снег и дождь

В глубину западного неба...

А следом за ней, с дождем и

Снегом,

Вылезла еще мрачнее туча:

Загремели в глубине девятого

Неба

Девять раскатистых громов;

Поднявшись на самую верхушку

Гулкого просторного неба,

Соединились они вместе,

Слились в один мощный гром.

Когда превратились они в один

Гром,

Заполыхал большой костер —

Высотой до середины толстой

лиственницы,

Засверкали разящие молнии...

Стали падать [с небес]

Крупные, с голову однотокового

Теленка.

После этого туча, свисая,

Двинулась в сторону

Нижнего склона западного неба,

Увлекая за собой и громы,

И молнии.

Вслед за этим из глубины

Восьмого неба

Медленно вылезло

Тяжелое черное облако с

Дождем и снегом.

Глухо-глухо гром прогремел,

Быстро-дробно дождь застучал,

Стало облако стремительно

Падать вниз,

Удаляясь к нижнему краю

Западного неба.

Призванное силой заклинания,

Вылезло затем облако,

На которое садятся шаманы.

В отдалении слышались

Звуки колотушки,

Зарокотал бубен,



Ойук былыта
Уулу туюулан табыста;

Булаайах тыаһа быданнанна,
Дүгүр тыаһа дүгүнээтэ,
Кыаһаан тыаһа кыгынаата,
Удабан дыахтар саната
Сатараата —

Бу көтүтэн күүгүнэтэн кэллэ!

(КХКК, с. 26—28, стб. 780,
820—830, 840—890).

Забренчали подвески,
Донесся раскатистый голос
Молодой шаманки —
С оглушительным шумом
Прилетела она!

(СКК, с. 302—304, стб. 780,
820—830, 840—890).

В таком сопровождении разбуженных природных стихий (ураган, гром, молния, град, дождь со снегом), усиливающих с каждым разом (тремякратное увеличение), прилетает молодая удаганка Кюн Толомон Нюргустай на родину своего жениха, строптивого богатыря Кулун Куллустуура. Космический характер природных катаклизмов, сопровождающих прибытие знаменитой удаганки, призван показать степень ее магической силы и мощи управления стихиями, то, что ей нет преграды ни на небе, ни на земле. В сюжетах более позднего происхождения облако как главное средство шаманского передвижения заменяется птицей, конем, пикой, острогой и т.д. Теперь уже богатырь айыы призывает своего коня и летит по двум мирам, магическое заклинание призыва шаманского облака отсутствует.

Например: «Ньургун Боотур призвал своего коня. Богатырь сел на коня и полетел на юг» [Емельянов, 1980, сюжет. № 66, с. 259]. «Конь заговорил человеческим языком и сообщил, что он сейчас полетит над морем и спустится прямо на скалистый остров посреди огненного моря» [Там же, с. 261]. «В одно прекрасное утро разбушевалась буря. Сверху спустился Кююкюрдююр Бёгё с крылатым богатырским конем с переметной сумой» [Там же, с. 264].

Здесь крылатый конь выступает как гибридный образ (птица и конь). Богатыри в олонхо обретают крылатого коня после того, как они поездят на шаманских облаках, первоначально заимствованных у удаганок, обладающих магической способностью управлять облаками. С утратой этой традиции магические способности удаганок переносятся на обычных персонажей олонхо. Теперь уже богатыри и другие персонажи свободно садятся сначала на шаманские облака, а затем на различные заменяющие их приспособления (например, золотые арангасы и др.) и передвигаются на них по трем мирам, хотя вначале это было прерогативой лишь небесных удаганок.



Например: «Эт Нээлэй и Тамаллаайы Боотур сели на облако и полетели домой» [Там же, сюжет. № 52, с. 209]; «Кюн Джюлюн призвал облако, сели они на него втроем и направились на север» [Там же].

Об упадке архаической магической и шаманской традиции в эпосе свидетельствуют следующие примеры: «Тогда Эт Нээлэй пальцем начал писать что-то в воздухе. На небе появилось облако и унесло его. Он подлетел к девушке, посадил ее с собой на облако и возвратился домой» [Там же, с. 204]. «Однажды, превратившись в облако, спустилась сверху в сопровождении грома Сэрэлимэн Куо к своей матери Кыыс Туйгун и отцу Кентестей Бёгё» [Там же, сюжет. № 51, с. 203].

Теперь уже не удаганка Атыыр Уруйдаан обладает способностью превращаться в облако («Шаманка, превратившись в облако, прилетела, посадила его на бубен, доставила в Средний мир, а сама полетела дальше» [Там же, с. 202]), а обычная девушка Сэрэлимэн Куо. Другой герой, Эт Нээлэй, уже даже не призывает облако и не превращается в него, ему достаточно нарисовать облако пальцем в воздухе. Во всех этих заменах очевиден упадок традиции, в соответствии с которой первоначально лишь маги, а затем удаганки и шаманы обладали магической способностью не только летать на облаках, но и превращаться в них, что исходило из представлений об их могуществе и власти над стихиями, умении управлять ими.

Когда речь в олонхо идет об очищении водой и огнем, лишь удаганки *айыы* могут пройти ритуальное очищение природными явлениями: громом и молнией, поскольку считалось, что только они обладали секретами управления ими, в основе которых лежала та же метеорологическая магия древних.

В традиционных представлениях якутов существовало четкое разграничение *абаасы* олонхо и *абаасы* народных верований. Последнее, по преданиям, всегда боялись грозы и молнии, как проявлений небесного огня. Сохранился архаический миф, согласно которому самый младший из семи сыновей Верховного божества Танха Джаралаксы был спущен на землю в виде духа огня, он-то и принес с собой на землю огонь и наделил им всех людей [Худяков, 2002, с. 53]. Считалось, что бог грома вечно враждовал с *абаасы* и старался их уничтожить, посылая гром и молнию. Поэтому во время грозы *абаасы* всегда ищет человека, чтобы спрятаться в складках его одежды. В старинной легенде рассказывается о двух якутах, ехавших верхом во время сильной грозы. Они встречают мальчика



в худой одежде из телячьей шкуры; сжалившись, один из путников сажает его за спину на свою лошадь. Когда мальчик уселся на коня, сильнее засверкали молнии, еще громче загрохотал гром. Испугавшись, мальчик просит путника: «Открой рот, я зайду и погреюсь». Только тут путники догадались, кто он, и столкнули *абаасы* на дорогу, туда и ударила молния [Попов, 1949, с. 21—22]. Здесь сохранились представления о том, что именно всепобеждающий небесный огонь способен уничтожить все злые силы на земле.

Таким образом, в олонхо представлен сложный комплекс магического и шаманского очищения и защиты физического тела и восстановления души положительных персонажей, уничтожения порчи как отрицательного магического воздействия на душу и сердце (ум и чувства) человека, которые возвращаются небесными удаганками посредством ритуала «священного арчы». Физическое и духовное возрождение человека в эпосе осуществляется через древние ритуалы очищения (водой, воздухом, огнем) и защиты (уничтожение порчи физического тела, восстановление души) в традициях первобытной магии и развитых шаманских представлений. В этих обрядах сохранился и активно используется весь арсенал магического воздействия на природу и управления природными явлениями как основа этих архаических представлений. Ритуал «священного арчы», использовавшийся в повседневной жизни древних якутов, в олонхо возведен до обобщающего философского уровня как уникальное средство очищения и защиты человека с помощью божеств и всех сил Вселенной. Не только индивидуум, но и весь эпический социум, вплоть до всего мироздания, включая все три мира, подвергаются очищению и находятся под защитой от осквернения злыми силами. Данный сложный ритуальный комплекс очищения и защиты физического тела и души человека в олонхо связан с развитыми шаманскими представлениями о путешествиях души, ее краже, порче, уничтожении, восстановлении и реинкарнации, о ее внедрении и изымании посредством особых ритуалов, связанных с восточными духовными традициями. Таким образом, комплекс обрядов ритуального очищения водой, воздухом, огнем, путем физического истязания кнутом или магической плетью, удаления порчи, восстановления физического тела и души и следующего за ними магического оживления тела и души в олонхо совмещает в себе древнемагические и поздние, шаманские элементы.

В эпосе управление природными явлениями своими корнями уходит в традиции первобытной магии. Древние якуты владели секретами управления природными явлениями в своей повседневной

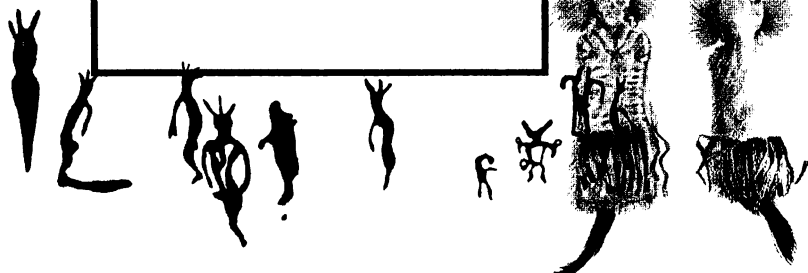
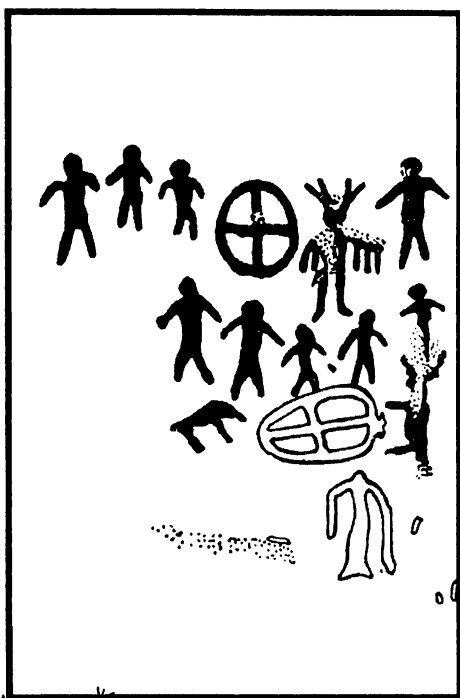


жизни. Они вызывали сильный ветер посредством магического камня *сата*, который интерпретируется нами как лунный камень. Сильные шаманы прошлого умели вызывать сильный ветер, дождь, снег, входя в резонанс с сезонными ритмами природы. Эти магические и шаманские традиции нашли отражение в эпосе в виде управления природными явлениями, когда отрицательные и положительные персонажи могли по своему желанию «вызывать» шаманские облака и ездить на них по Верхнему миру. Их приезд в Средний мир всегда сопровождался сильнейшими природными возмущениями и даже катаклизмами (ураганом, вихрем-*холорук*, сильным снегопадом, дождем, громом и молнией). Во всем этом сохранились реликты первобытной магии. Все магические превращения персонажей олонхо в различные природные и символические объекты, созданные воображением и фантазией первобытного человека, на самом деле суть вершина магического управления природой, представления о котором сохранились в эпосе в виде архаических традиций.

ГЛАВА 6



СТРУКТУРА И СИМВОЛИКА АРХАИЧЕСКИХ РИТУАЛОВ





Глава 6

СТРУКТУРА И СИМВОЛИКА АРХАИЧЕСКИХ РИТУАЛОВ

6.1. РИТУАЛЫ МАГИЧЕСКОГО УМЕРЩВЛЕНИЯ И УНИЧТОЖЕНИЯ

В олонхо преобладает идея окончательного уничтожения врагов племени *айыы*, в основе которой лежит концепция космического порядка мироздания и установления мира на Средней земле. Богатырские поединки, традиционно происходящие во всех трех мирах, имеют глобальный разрушительный характер. Правители трех миров обращаются с жалобой к верхним божествам с целью приостановить губительную войну. Тогда божества принимают решительные меры по пресечению этих разрушений и всячески содействуют богатырям *айыы* в окончательном уничтожении врага. Это разного рода магическая помощь со стороны богов, посредниками же служит целая каста небесных жриц («*айыы намыһын удабаттар*»), число которых традиционно равно восьми, и жрецов («*айыы кэкэт ойууттар*»), число которых — девять. К ним примыкают персонифицированные небесные удаганки, в именах которых обычно присутствуют космические объекты — Солнце, Луна, Стожары, Плеяды, Чолбон (Венера) и другие, а также священные удаганки, в именах которых сохранились «огненные» эпитеты. Все они выполняют магические функции очищения, защиты, помощи, лечения, умерщвления и оживления персонажей *айыы* и *абаасы*.

Наряду с этим в олонхо по разным причинам идет противостояние и между представителями самих племен *айыы*, битвы которых не менее разрушительны и также грозят многочисленными бедствиями. В таких случаях вмешательство богов иногда принимает суровые формы, вплоть до временного магического умерщвления обоих противников. По этическим нормам эпического социума убийство соплеменника неприемлемо, поэтому боги всеми способами приостанавливают братоубийственную войну. В олонхо «Строптивый Кулун Куллустуур» главная коллизия первой части строится вокруг шаманской «профессии» невесты Кюн Толомон Нюргустай, которая является не только «профессиональным» воином, но и «профессиональной» жрицей, прошедшей специальную подготов-



ку (богатырка-удаганка), однако именно жречество невесты не устраивает жениха, Кулун Куллустуура. Жених и невеста в олонхо занимают почти одинаковое положение в обществе, хотя герой принадлежит к высшему сословию, он сын одного из верхних божеств Уоттаах Джёсёгёя, сопровителя самого Юрюнг Аар Тойона. В олонхо подчеркивается и почти равная их богатырская сила: Кулун Куллустуур родился, вобрав в себя силу 49 богатырей, а Кюн Толонмон Нюргустай вобрала в себя силу 48 богатырей и вдобавок магическую силу удаганки. Таким образом, они прошли одинаковую воинскую подготовку, а героиня получила дополнительно еще и удаганскую. Она пользуется авторитетом в Верхнем мире, ее имя гремит по трем мирам, перед судом верхних божеств она перечисляет свои былые боевые заслуги. Но жениха не устраивает жреческая деятельность невесты, и строптивый богатырь идет против воли богов, не желая соединиться с ней. В олонхо ведущее место принадлежит удаганке-богатырке, чьи активные действия становятся двигателем развития сюжета, и именно она при помощи богов побеждает «строптивость» главного героя. В образах удаганки-богатырки Кюн Толонмон Нюргустай и других дев-богатырок, являвшихся одновременно удаганками, в олонхо отражен, видимо, тот период в истории народа, когда рядом с профессиональной военной дружиной, состоящей из боотуров-мужчин, сражались и специально обученные женщины, богатырки-удаганки.

В решающей схватке между богатырем и удаганкой, когда над героиней нависает угроза смерти, судьбу удаганки решает воля богов. Они направляют девять небесных шаманов (*«тобус айыы кэкэт ойууттара»*) для временного магического умерщвления душ сражающихся. Смысловым стержнем этого ритуала временного магического умерщвления героев является идея ритуального очищения, согласно которой нечистота душ людей, замысливших братоубийство, ставит барьер между ними и богами. Божества идут на такое временное умерщвление с целью восстановления целостности душ героев, сохранения их человеческих и моральных качеств.

Свои магические действия небесные шаманы *кэкэт* сначала направляют на богатыря Кулун Куллустуура:

...Салгын куккун салыйа
туойдахпыт буоллун,
Ийэ куккун тэлэһитэ туойдахпыт
буоллун,
Буор куккун бытарыта
туойдахпыт буоллун,
Сүргүн-куккун уһулу

...Мы заклиали — удалили
воздух-душу твою,
Заклиали — отторгали
мать-душу твою,
Заклиали — раздробили
землю-душу твою.
Освободили и *сюр-кут* твой!



туойдахпыт буоллун!
...Умсары туойталаатахпыт
буоллун эйигин!
Ойлоот, ойлоот, күүгэйэ
доммутун!
 (КХКК, с. 135).

...Мы закликаем — низвергаем тебя,
 Продувая сквозь макушку твоего
 темени
 Великоною с моксу.
 ...Да будет так: закликаем тебя
 [низвергнуться!]
 Ойлоот, ойлоот! Кюегэйэ — доммут!
 (СКК, с. 403—405).

И шаманы стали сильно дуть ему в темя («*киһи төбөтүн орой-угар ойуун дьоннор үрэн сирилэтэн эрэллэрэ баара да*»), отчего он потерял сознание. Во время гипнотического сна, который в эпосе представляется как временное умерщвление души героя, удаганка-невеста снимает с него порчу, насланную удаганкой *абаасы*. Она разрезает макушку головы героя и извлекает оттуда лягушку с пестрой грудью, а из сердца — кулика, эти символы порчи удаганка уничтожает. Физическое уничтожение символов порчи происходит по указанию небесных шаманов *кэкэт*, которые, в свою очередь, исполняют волю богов. Исцеленному от порчи жениху возвращается его прежнее духовное здоровье, он излечивается от строптивости и женится на женщине, предопределенной ему богами. В этой коллизии выражена защита моральных устоев и норм Среднего мира, установленных и поддерживаемых самими богами, которых никто из живых поэтому не имел права нарушать. Сама героиня выступает носителем этих традиционных норм морали, с честью выдержав различные испытания, выпавшие на ее долю, в которых она защищает и свою честь, и честь будущей семьи.

Во время ритуала умерщвления души героя небесные шаманы *кэкэт* используют магический жест («дуют в темя») с целью вынуть («выдуть») все три части души человека, раздробляя ее единство, в результате чего и происходит временное умерщвление души героя. Этот магический жест («дуть в темя») используется шаманами не только при умерщвлении, но и при внедрении души. В олонхо можно найти множество примеров внедрения души человека, производимого этим магическим способом:

Удабан дьахтар киһитин
Алын өттүнэн алтата арчылаан
табыста,
Урут өттүнэн үстэ көтөн
күүгүнээтэ.
Түөн саба төбөтүн оройунан
Өргөн өтүү саба
Киһи үрүн тыынын

Совершив таким образом
 Свое заклинание,
 Женщина-шаманка
 Шесть раз окурила
 Человека, очищая его,
 Трижды шумно пролетела над ним;
 С присвистом вдунула
 В темя его



Үрэн сирилэтэн биэрдэ.
 Киһи «һууй» диэбитинэн
 Туран олоро тустэ

(КХКК, с. 141).

Величиною с моксу
 Белое дыхание
 Длинною с волосяную веревку.
 Человек вскочил,
 Крикнул: «О-ой!» — и уселся

(СКК, с. 409).

Как видно из примера, в олонхо и при умерщвлении, и при внедрении души используется один и тот же магический способ — сильный гипноз и долгий исцеляющий сон. В шаманской практике подобный гипнотический способ лечения (дуть «в темя» и на другие больные части и органы тела человека) используют «сильные шаманы». В результате больной надолго засыпает и во время долгого релаксирующего сна может восстановить свое здоровье за счет резервных сил организма. Обычно после такого лечения больной выздоравливает. Таким образом, и описанные в олонхо, и практические способы гипнотического лечения в шаманстве идентичны.

В олонхо после умерщвления души Кулун Куллустуура небесные шаманы *кэкэт* умерщвляют и душу самой удаганки:

[Онтон] түһнэри
 Үрэн сирилэтэн түһэрдилэр,
 Бу гынан баран,
 Дьахтар сүрүн-кутун,
 Сунту уруйдааннар,
 Дүһүрдэригэр түһэрэн ыллылар.
 Икки охсуһааччы
 Иккиэн атахтаспытынан
 Ол — бу диэки
 Өлөн хааллылар

(КХКК, с. 135).

Шаманы, продолжая сильно дуть,
 Повалили его вниз лицом.
 После этого
 Силой заклинания [вынули]

отделили

Сюр-кут женщины
 [И] опустили в бубен.
 [Да] так и умерли,
 Лежа [головами] в разные

стороны

(СКК, с. 404).

Таким образом, данный эпизод дает полную картину временного умерщвления душ (*кут-сюр*) обоих героев, богатыря и удаганки, шаманами *кэкэт*. В таком состоянии герои пребывают в течение трех дней, т.е. спят гипнотическим сном в течение трех суток, что в эпической традиции трактуется как временная смерть. При шаманской болезни во время «рассекания» тела призываемый также долго находится между сном и явью, между бодрствованием и гипнотическим сном, что обычно в шаманском фольклоре тоже описывается как временная смерть. При этом душа будущего шамана уносится или похищается злыми духами и воспитывается в Верхнем либо в Нижнем мире. А в олонхо душа удаганки изымается и уносится в Верхний мир, там восстанавливается и затем вновь вселяется в нее. По истечении трех дней шаманы приступают к оживлению героев.



В древнем ритуале умерщвления души магическое действие «дуть в темя» представляет собой реликт древней магии. Эпическая традиция воспроизводит весь шаманский ритуал временного умерщвления души. В течение трех суток расщепленная душа удаганки, состоящая из трех элементов (*салгын-кут* — «душа-воздух», *ийэ-кут* — «мать-душа», *буор-кут* — «земля-душа»), уносится в Верхний мир, там воссоединяется, затем возвращается и внедряется обратно в тело. Таким образом, шаманская традиция, в которой наиболее развиты представления о «похищении» или «путешествии» души, полностью воспроизводится в эпосе. В олонхо описывается «состояние» расщепленной на три элемента души удаганки при временном умерщвлении. Видимо, душа богатыря тоже «путешествует», но поскольку он не обладает мистическими способностями, то не может после пробуждения вспомнить это путешествие своей души, поэтому в эпосе «похищение» души героя не описывается. Зато удаганка, как посвященная жрица, должна не только сознавать и помнить все этапы «путешествия» своей похищенной души и различные трансформации, происходящие с тремя ее элементами, но и в своей шаманской практике впоследствии многократно воспроизводить эти способы временного умерщвления. Поэтому эпос дает полное описание всех трансформаций похищенной души удаганки.

Традиционные представления якутов о путешествиях души после смерти имеют параллели у многих народов. Первичная доктрина об «отделении» души возникла в Древней Индии. Считалось, что во сне душа могла удаляться на большое расстояние от тела, поэтому не рекомендовалось резко будить спящего человека, поскольку душа могла, испугавшись, улететь и не вернуться в тело. Зевая, человек также рисковал потерять свою душу [Элиаде, 2000, с. 377]. У некоторых народов запрещалось передвигать спящего или изменять его внешний вид во время сна, поскольку после ночного путешествия душа может не узнать тело, заблудиться и не войти в него обратно. Постепенно возникли представления о том, что душа может покинуть тело и во время бодрствования. На этой основе, видимо, и развились воззрения, согласно которым душа может быть вынута насильственным способом различными демонами, магами, злыми духами умерших людей, шаманами. Таким же способом она могла быть возвращена и внедрена обратно.

В традиционных представлениях якутов трое суток после смерти (или до нее) душа путешествует по тем местам, которые человек посещал при жизни. Такое посмертное путешествие души умер-



шего называется *кэритии* («объезд»). В этом последнем путешествии душу мертвеца сопровождали души его умерших близких родственников, друзей, а также людей, которые должны скоро умереть. Посмертный выезд этот сопровождался стонами, плачем, визгом и другими специфическими звуками, характерными только для душ умерших людей, преследуемых и истязаемых злыми духами. Слышать их могли только те люди, у которых были «открытые тела» (*аһаҕас эттээх дьон*), т.е. духовные люди. Якуты боялись таких визитов душ умерших и предохранялись от них различными магическими способами. Например, в старину против входных дверей внутри юрты ставили березовые вилы острием к выходу; перед входными дверями у порога насыпали золу с горячими углями; после христианизации на перекрестках дорог, вблизи жилищ, под окнами и над дверьми юрты ставили кресты из лучин [Попов, 1949, с. 86].

Особую опасность для живых представляли души людей, умерших насильственной смертью (самоубийцы, убиенные). На сороковой день после смерти злой дух (*абаасы*) спрашивал у мать-души (*ийэ-кут*), хочет ли она вернуться обратно на землю или уйти навсегда в небытие (*дьабыныгар кэтөр*). Душа доброго, безгрешного человека не хочет возвращаться на землю, чтобы не беспокоить близких ему людей, а душа злого хочет вернуться. В последнем случае *абаасы* сдирает кожу с умершего, надевает ее на себя и блуждает по земле, беспокоя живых. Таково происхождение *үөр* («блуждающих душ») умерших, по якутским поверьям, являющимся смешением шаманистических и христианских представлений. Именно в *үөр* превращаются души самоубийц, людей, умерших насильственной смертью; злых шаманов-едунов и т.д.

По традиционным представлениям якутов, все три элемента души после смерти человека обречены на самостоятельное существование. «Мать-душа» (*ийэ-кут*) уходит и путешествует по земле, никому не вредя. «Душа-земля» (*буор-кут*) вместе с телом человека уходит в землю и превращается в прах. Однако этот элемент души самоубийц земля не принимает, и тогда она вынуждена блуждать по земле, пугая людей, производя различные звуки и шумы. Именно «душа-земля» и превращается в *үөр*. В посмертном выезде *кэритии* принимает участие один только этот элемент души, ему-то после смерти человека и приходится скитаться по земле и принимать возмездие за совершавшиеся при жизни грехи.

Якуты представляли материальное воплощение души-*кут* человека в виде различных насекомообразных существ: 1) «мать-душа»



(*ийэ-кут*) называлась белой душой (*маган кут*) и имела внешний вид рогатой вши, обитающей в сердце человека; 2) «земля-душа» (*буор-кут*) отличалась от первой коричневым цветом (*боролхой*) и обреталась почему-то в ушах, выходя оттуда по вечерам, чтобы показаться своему хозяину перед его смертью; 3) «воздух-душа» (*салгын-кут*) конкретного материального вида не имеет. Что касается душ скота, то у коров и лошадей имеются в отличие от людей только две души: мать-душа и земля-душа. У лошадей душа напоминает маленькую блоху, чрезвычайно подвижную, а у коров она похожа на клопа, цвет которого соответствует масти коровы, например у пестрых коров она пестрая, у черных — черная и т.д. [Там же, с. 78]. Эти представления о трех элементах души и их материальном воплощении, как и другие сохранившиеся в фольклорной и эпической традиции, свидетельствуют о целостной концепции души, существовавшей в традиционном мировоззрении якутского народа и получившей дальнейшее развитие в шаманизме. Поэтому изучение различных аспектов концепции души у якутов невозможно представить без комплексного исследования ее преломления в эпической и шаманской традициях.

В эпосе описаны и другие способы умерщвления персонажей. Мотив сдирания *абаасы* кожи с живого человека, чтобы принять его облик и выдать себя за него, широко представлен в сказках и эпосе якутов. Например, в той же сказке о старухе Бейберикян девушка *абаасы* сдирает кожу с дочери старухи, надевает ее, выдает себя за невесту Хаарджыт Бэргэнэ, выходит за него замуж и живет с ним, пока ее не разоблачают. В эпосе богатырь *айыы* постоянно мимикрирует, чтобы быть неузнанным в стане врага, в доме родителей невесты и т.д. Для этого богатырь убивает мальчика-сироту, сдирает кожу с его лица, надевает на себя, превращается в него и попадает в дом невесты. Данный мотив насильственного умерщвления положительным персонажем с целью проникновения в иной облик в дом невесты относится к числу устойчивых и в тюрко-монгольском эпосе. Насильственное умерщвление мальчика-сироты путем сдирания его кожи и превращения в паршивого мальчика (*тасча бала*) или лысого паршивца-старика *тас-тара-кая* (якутский вариант: *таас тарабай*) — это один из мотивов, перешедших в якутский и тюрко-монгольский эпос из сказки. К таким сказочным элементам в эпосе относятся и образы самого главного героя, сказочного великана-*алпа* из тюрко-монгольского эпоса; его говорящего коня-помощника, а также его противника, великана-людоеда, выезжающего на бой верхом на сивом быке.



В эпосе произошло смешение и наложение различных традиций, он вобрал в себя мифологические и сказочные элементы, традиции древней восточной магии и более поздние шаманские.

Представления о переселении и путешествии души, самостоятельном существовании трех ее элементов более архаичны, чем иные, более поздние религиозные наслоения. Это подтверждается материалами сказок и мифов. Например, в той же волшебной сказке «Старуха Бейберикян с пятью коровами» (в русском переводе «Девушка-хвощинка») душа умершей девушки троекратно перерождается в хвощ-траву. Сказка эта примечательна еще и тем, что в ней сохранились также реликты тотемических воззрений якутов. В одном из вариантов сказки бездетная старуха Бейберикян пять дней ищет потерявшихся коров, наконец она встречается сначала вороны, затем ворона, в третий раз — орла, тот и указывает местонахождение ее коров. Именно на том месте, которое указал орел, у подножия огромного дерева старуха находит хвощ-траву с разноцветными листьями причудливой формы [Саха остуоруйалара, 1996, с. 115]. Эта хвощ-трава дважды превращается в девушку. Таким образом, душа девушки, пребывающая в растении (хвощ-траве), связана с деревом. Данный сказочный мотив перекликается с традиционными представлениями якутов о «ребенке-орук», согласно которым в особом дереве-орук обитал дух, дающий бездетным женщинам душу (*кут*) ребенка, если женщина вкусит его плод. В якутской шаманской практике существовал специальный обряд, связанный с подачей души ребенка-орук, совершавшийся под таким деревом. Считалось, однако, что такой ребенок не отличался хорошим физическим здоровьем и жил недолго.

Сказочный мотив переселения души в растения присутствует и в некоторых сюжетах олонхо, свидетельствуя об устойчивости данных представлений в устной традиции. Например, в верхоянском (северном) варианте сюжета олонхо «Бэрт Хара» [Емельянов, 1980, сюж. № 41] умирает богатырь Бэрт Хара. По прошествии некоторого времени жена приходит на могилу мужа сгребать снег и видит, что выросли две травинки. Женщина вырывает их с корнями и съедает. С этого момента она забеременела и родила двух сыновей. Через некоторое время она опять приходит на могилу мужа, видит новую травинку, сорвала, съела, родила третьего ребенка — девочку.

В основе представлений о переселении душ в растения лежат анимистические взгляды древних. У разных народов сохранились представления о том, что деревья бывают мужского и женского



пола, а потому могут сочетаться браком, и даже имели место ритуальные браки растений. Отсюда символизм связывания деревьев соломенными веревками. В скотоводческих обрядах у якутов привязывание салама между деревьями, помимо символического очерчивания магического ритуального пространства — круга как оберега с целью защиты и охраны, видимо, имело и более древний смысл, который указан выше. Когда цвело гвоздичное дерево, с ним обращались как с беременной женщиной: около него нельзя было шуметь; запрещалось проносить мимо него огонь; подходя к нему, мужчины обнажали голову и т.д. [Фрэзер, 1998, с. 100]. Отсюда всего один шаг до переноса качеств или состояний растений (в данном случае их «беременности») на бездетных женщин, которые, по законам симпатической магии, вкусив плод или съев траву, должны были тут же понести.

Этот сказочный мотив лежит в основе мифов о происхождении богатырей в некоторых архаических сюжетах олонхо. Так, долганский вариант олонхо «Сын Лошади Аталами богатырь» [Емельянов, 1980, сюжет. № 6] дает этот древний мотив даже более развернуто, чем сама сказка. В Среднем мире живет одинокая лошадь, в течение девяти дней она пела моление Белому божеству с просьбой сделать ее жизнь человеческой. На десятый день она выходит из дома, начинает щипать траву и вдруг видит никогда ранее не встречавшуюся ей хвощ-траву. «Если я съем эту траву, умру я или стану человеком», — подумала лошадь, осторожно выкопала траву, съела и заснула. Со следующего дня ее живот стал увеличиваться, и она родила человеческое дитя, богатыря Аталами [Там же, с. 38].

Сохранение сказочных элементов в эпосе говорит об их архаичности. Данный сюжет олонхо сохранил и анимистические, и тотемические представления якутов. В другом сюжете, «Хара Кыырджыт» [Там же, сюжет. № 28] кобыла богатыря рождает жеребенка-кентавра (передняя часть его была как у человека, а задняя — как у коня). Такой гибридный образ распространен в мифологии многих народов. Сохранился он и в якутской эпической традиции.

Таким образом, в основе представлений, связанных с переселением душ в растения, а также с магическим внедрением душ через темя или уши сильным дуновением при зачатии либо оживлении, как и с умерщвлением души, лежит один и тот же принцип древней симпатической магии, которая архаичнее шаманистических воззрений. Сама структура ритуала магического умерщвления в эпосе разработана очень подробно и почти идентична реальной шаманской практике. Древние люди сон воспринимали как «времен-



ную смерть». Шаманы с лечебными целями постоянно использовали гипноз, когда находили определенные точки больных органов и сильно дули на них. Больной надолго засыпал, а проснувшись, чувствовал себя обновленным и выздоровевшим. Во время сна, по шаманской мифологии, душа «путешествует» по трем мирам, подвергаясь различным трансформациям, при этом она обновляется или умерщвляется. Устная эпическая традиция вслед за шаманской сохранила эту архаическую информацию почти без изменения.

В эпосе идея окончательного уничтожения врагов *абаасы* тесно связана с обрядами очищения огнем и умерщвления. Например, в сюжете олонхо «Мас Батыя» Богатырь Деревянная Пальма окончательно уничтожает своего врага через ритуальное очищение и сожжение тела девки *абаасы*, для чего использует традиционные приемы черной магии:

«...*Кэнэбэски кэнчээри ыччат киһиэхэ, сылгыга даҕаны дьаннаах буолуохтара, хойутун-хойут, кэнэбэһин-кэнэбэс сыстыганнаах дьаныары буолан тарҕаныахтара, — диэн тобус күүнээх түүн, тобус томороон тумул томороон чуулкатын [чууркатын] тобо сүгэн киһирэн, тобус күүнээх түүн уоттаан-уоттаан баран, байҕалга киллэрэн тимир ытыгынан таннары ытыйан-ытыйан баран, кыраан-тамалыйан кэбистэ*». — «...Чтобы не навредить в будущем ни человеку, ни скоту, не навлечь на них и не распространить разные инфекционные заболевания, в течение девяти дней и ночей жег тело в костре из огромных девяти чурок, принесенных с девяти лесных опушек, а затем отнес тот пепел к морю, железной мутовкой наverts его в обратную сторону и с магическим заклинанием-проклятием развеял над морем»:

*Саха киһи саллар сааһын,
Өлөр өйүүнүн тохору
Абааһы аймаҕа
Ааттыын сүттүн!
Абыс үйэ тохору —
Абыс хос биһин ууһа
Арсаннаспат буолуннар!
Тобус үйэ тохору —
Соботох тонсойдоохтор
Супту дьулуһуа турдуннар!
Кэлэ-кэлэ кэбилийэн,
Төрүү-төрүү
Төһөнөн истиннэр!
Үөскүү-үөскүү
Үмүөрү бара турдуннар!
Орто дайды*

На всю жизнь человека-якута,
На весь его сознательный ум
Пусть исчезнет навечно
Племя *абаасы*!
На восемь веков веки
Восемь племен *абаасы*
Не поднимают свои головы!
На девять веков веки
Однокрючковые [с одним клювом]
Пусть низринутся вниз!
Когда приходят — пусть уходят,
Когда рождаются — пусть умирают!
Когда размножаются —
Пусть уничтожаются!
Пусть не поднимут
Взора своего



Улаан ньуурун
 Утары көрбөтүннэр!
 Көй салгын тыал
 Көнгүтэ кырбыы,
 Саха былыта
 Таннары сапсыяа турдун!
 Уоттаах харахтара —
 Утары көрбөтүн,
 Ухун илиилэрэ —
 Кылгаан түстүн!
 Татаар тарбахтара
 Таба тунпатын! — диэн
 кыраан танийан кэбистэ
 (МББ, с. 37).

На поверхность Среднего мира!
 Пусть разносит их
 Сильный резкий ветер,
 Пусть низринут их
 Якутские облака!
 Огненные взоры их
 Пусть не поднимут,
 Длинные длани их —
 Пусть укоротятся!
 Татарские пальцы их
 Пусть не поймают! — так сказав,
 проклял он их
 (Пер. наш. — А. 3.).

Данное магическое заклинание в виде развернутой формулы-проклятия традиционно при всех обрядах умерщвления врага. В нем богатырь закликает, чтобы враг никогда больше не возродился и не беспокоил будущие поколения племен *айыы*. Из зловонных испарений *абаасы* могут распространяться инфекции, которые вызовут различные болезни, поэтому уничтожение производится огнем, являющимся наиболее сильным дезинфицирующим средством. Тело врага сжигается на костре в течение девяти дней и ночей. После этого пепел развеивается над морем. Несомненно, в этом обряде умерщвления и окончательного уничтожения врага сохранились южные элементы сжигания тела и развеивания праха (например, в индийской традиции). Данный обряд магического умерщвления и уничтожения врага характерен для многих сюжетов, при этом соблюдаются все ритуальные моменты: для костра берутся отборные деревья; тело сжигается в течение девяти дней и ночей; останки врага накручиваются на железную мутовку; прах развеивается над морем; в завершение ритуала, когда останки отправляются в бездну, произносится обязательное магическое заклинание-проклятие.

Если враги *абаасы* не сжигаются, то они способны возродиться. Тогда душа их в виде капли крови, слизи, олова, ртути, искры огня и других материальных объектов ускользает, а потом обязательно возрождается и продолжает причинять вред положительным персонажам. Таким образом, в принципе богатыри *абаасы* бессмертны, раз их душа постоянно возрождается. Многократное возрождение души после физического уничтожения врага, видимо, тесно связано с идеей реинкарнации души в восточных религиозных учениях.

Рассматриваемый обряд содержит элементы черной магии, в частности вся его вербальная часть представляет собой магиче-



ское заклинание-проклятие, оказывающее отрицательное воздействие на весь дьявольский род. Здесь сохранились идиоматические выражения типа «*уоттаах харахтара утары көрбөтүн*» — «пусть огненный их взор отворотится», «*уһун илиилэрэ кылгаан түстүн*» — «пусть их длинная длань укоротится», «*татаар тарбахтара таба туппатын*» — «пусть их татарские пальцы выскользнут», которые употребляются только в отрицательном контексте. Подобные выражения использовались в фольклоре и в повседневной жизни якутов также при благословении, но с позитивной установкой: «*уоттаах харахтаах утары көрбөтүн, татаар тыллаах таба эппэтин*» — «пусть не потревожит огненный взор врага, пусть не делает наветов человек с татарским языком». Частое употребление подобных идиоматических выражений в различных жанрах якутского фольклора отражает своеобразие поэтической традиции народа, в которой исходя из реальных жизненных ситуаций актуализируются то отрицательные, то положительные аспекты их содержания. В то же время эти выражения в эпосе сохранили реальный жизненный контекст: магическое заклинание направлено против сглаза и навета со стороны врагов племени *айыы*. Видимо, в них отразились смутные воспоминания о татарах как исторических врагах предков якутов. Вполне возможно даже, что предки якутов были какое-то время под их властью, если и эпическая, и обрядовая традиция сохранила магические заклинания (благопожелания и проклятия), защищающие людей племени *айыы* от их устрашающего взора, длинной длани и наветов.

Таким образом, ритуалы магического умерщвления в олонхо связаны с идеей «временного умерщвления», развитой в шаманской традиции. Идея эта возникла тогда, когда появились представления о похищении, краже, ловле и обратном внедрении души в человека. При магическом умерщвлении в олонхо душа персонажей «временно» изымается, а потом, обновившись, вновь вселяется в тело. В это время физическое тело человека находится в недвижимом состоянии, так как он спит гипнотическим сном. В эпосе ритуал магического умерщвления совершается только небесными удаганками *айыы намыһын удабаттар* и шаманами *кэкэт*, названия которых сохранились только в эпической традиции. При этом они используют сильный гипноз («дуют в темя»), и человек надолго теряет сознание и спит, как правило, до трех суток. Аналогичные магические действия производятся и при внедрении души в человека. В этих представлениях отразились практические способы лечения гипнозом, применявшиеся «сильными» шаманами



прошлого, переработанные в эпической традиции под видом ритуалов магического умерщвления. В олонхо описывается и простое физическое умерщвление врага, которое завершается обязательным уничтожением его души в огне, чтобы не возродился больше дьявольский род. Это делается для того, чтобы душа врагов *абаасы* не выскользнула в виде капли ртути, олова, слизи или крови либо других символических материальных объектов (глаза, птицы, пресмыкающегося, рыбы), чтобы возродиться. Таким образом, богатыри и удаганки *абаасы* в олонхо бессмертны, если жива их душа, поэтому к ним применяются особые способы умерщвления. Положительные герои смертны, но их душа также способна к многократному возрождению. Все эти представления связаны с шаманской идеей реинкарнации, имеющей восточное происхождение.

6.2. РИТУАЛЫ МАГИЧЕСКОГО ОЖИВЛЕНИЯ И ТРАНСФОРМАЦИИ ДУШИ

В якутском олонхо небесные удаганки и шаманы при ритуальном оживлении умерших персонажей используют целый ряд магических снадобий, имеющих различное происхождение. Среди них чаще всего упоминаются живая и мертвая вода, желтое и белое илгэ божественного происхождения, различные магические смеси сложного состава, приготовленные особым способом, а также природные вещества и травы: слюна, желчь редких животных и птиц, «сильная трава» (*күүстээх от*), муравьиное масло (*кымырдабас хайаба*) и т.д.

Мотив живой воды присутствует в наиболее архаических сюжетах якутских сказок, где главным героем выступает обычно рыболов-бедняк, страдающий от притеснений соседа — людоеда Могуса (варианты: Мангус, Мангадхай тюрко-монгольского эпоса). Например, в волшебной сказке «Чёпчөөкөөн-Чёпчөөкөөн» мальчик и девочка убегают из дому, спасаясь от людоеда. Мальчик, чтобы оживить умерщвленную сестру, складывает обглоданные кости: голову сестры приставляет к шее, шейные позвонки к следующим позвонкам и т.д. Сложив скелет сестры, мальчик думает: она может стать человеком (т.е. ее можно оживить). Он отправляется в лес в поисках живой воды и принуждает ворона достать ее. Ворон приносит ее в двух пузырях диких животных (оленей). Мальчик сначала пробует живую воду на воронятах и только затем приступает к оживлению сестры: «...*дьиэлэригэр төннөн кэлэн, абастарын өлбөт мэнэ уутунан сууй да сууй буолаллар. Абастара улам-улам эттэнэн, кун-*

нанан, киһи киһинэн буолан, утуйбут киһи уһуктарын курдук тыынан, онтон харабын аһан, онтон хамсаан, тайанан туран кэлэр» [Саха остуоруйалара, 1996, с. 101—103]. Скелет сестры долго обмывается живой водой и постепенно начинает обрастать мясом, мышцами, сестра начинает дышать, принимает вид спящего человека, затем открывает глаза, шевелится, опирается на руку и встает.

Сказка сохранила лишь отдельные, наиболее архаические элементы обряда магического оживления человека с помощью живой воды (в современной терминологии — это массаж). Смесь, которую приносит ворон в двух пузырях диких оленей, это, скорее всего, желчь этих животных. Но в сказке со временем это природное лекарство забывается и заменяется живой и мертвой водой, представление о которой возникло позже. Как часто бывает в сказках, подробности здесь опускаются, но в целом все же показываются различные «стадии» оживления. Эпос же описывает шаг за шагом весь ритуал магического оживления, отражающий древний процесс магического лечения. Здесь используются массаж и различные магические снадобья, вливаемые в глаза, нос, рот, уши, пупок человека. Как и в сказке, подробно представлены различные «этапы» оживления (заживление ран, обрастание мясом, возвращение дыхания, сознания, речи, движения).

Богатыри часто используют живую воду и для оживления своего коня, для приумножения и восстановления его силы: «*Кыыс аналлаах атым обото туюх диэтэбэй диэн баран, уна кулгаабыттан өлбөт мэнэ уутун ылан, кулунун иһин хам силимнээн кэбиһэр, сэргэтигэр аҕалан баайар*» [Күн Мөнгүрүүн обонньор..., Архив ЯФ СО АН, ф. 5, оп. 7, ед. хр. 83, с. 10]. В данном сюжете олонхо дева-богатырка достает из правого уха коня живую воду и смазывает ею самой же в гневе рассеченное брюхо коня, после чего конь оживает и становится еще лучше. В другом сюжете дева-богатырка Джырыбына Джырылыатта оживляет свою умершую сестру желтым божественным илгэ, выпавшим из уха ее говорящего коня:

*Ат кунньулу манан кулгаабын
Куудьуччу туттан,
Илгистэн кулуһуйарын кытта,
Арылыас кус сымыытын саҕа
Аранас илгэ, үөһэ күүрэйээт,
Таннары куйааран туһэн
истэбинэ,
Дьырыбына Дьырылыатта
Иэйэхситэ илэ эбэрдэлээбитин
Илиитин иһинэн*

Конь, прижав к голове
Свисающие белые уши свои,
С силой встряхнул ими резко,
Оттуда выпало желтое
Божественное илгэ
Величиной с яйцо утки гоголя
И устремилось вниз.
Джырыбына Джырылыатта, поняв,
Что это приветствует
Мать-хранительница ее души,



«Лып» гыннаран ылла да,
 Быһабаһынан быһа тутта:
 Кыламаннаах хааһа
 Кырыылана сытар
 Кыыска ойон тийийэн
 Инигэр иһэттэ,
 Таһыгар ағыныахтаата дабаны,
 Кыыс кыламана тэппэйэн,
 Ылбык-тылбык көрдө,
 Ыгыл-тыгыл тыынна,
 Имин итии хаана
 Илэччи изнигийдэ,
 Уоһун хаана
 Уккулла оонньоото,
 Сүүһүн хаана
 Төгүрүччү сүүрдэ,
 Утуйан баран уһуктубуттуу
 Күлбүтүнэн-үөрбүтүнэн ойон
 тураат...

(ДДКБ, с. 112—113).

Поймала то яйцо наугад,
 Разбила напополам
 И стала лечить девушку,
 Находящуюся на грани смерти,
 Влила ей в рот,
 Смазала снаружи,
 Девушка, приоткрыв густые
 ресницы,
 Раскрыла свои глазки,
 Стала быстро-быстро дышать,
 Теплая кровь ее прилила к щекам,
 Алые губки ее затрепетали,
 Кровь прилила к ее лбу,
 Как будто проснулась от долгого
 сна.
 Улыбнувшись, весело встала она...
 (Пер. наш. — А. З.).

Божественное *илгэ* в ритуале оживления употребляется так же, как живая вода: его можно вливать внутрь или смазывать им снаружи, массируя тело. Обычно божественное *илгэ* подается с благословения самих верхних божеств или божеств — подателей душ человека и скота (*Айыһыт* и *Иэйэхсит*). В олонхо говорится, что желтая божественная жидкость (*аранас илгэ*) капает из 80 разветвлений священного дерева Аал Луук Мас. В эпосе *илгэ* — это пища богов. Небожители живут в золотых юртах, они не знают дымных жилищ и питаются исключительно желтой божественной влагой (*илгэ*). По своему происхождению и составу *илгэ* — растительное средство и бывает белого и желтого цвета. В мифологии якутов желтое божественное *илгэ* (*аранас илгэ*) представляет собой сок различных трав, превращающийся в масло. А белая божественная жидкость (*үрүҥ илгэ*, *үрүҥ сөлөгөй*) напоминает молозиво коровы или кобылицы. *Илгэ* используется небесными удаганками в ритуале оживления в целебных и восстановительных целях. Но оно может оживить только полумертвого человека, а мертвого воскресить не способно. В критических ситуациях во время битвы богатырю *айыы* сверху в его раскрытый рот вливается божественное *илгэ*, после чего силы его приумножаются. Например, Эр Соготоху вливают в рот божественную золотистую влагу (*аранас илгэ*), которая мгновенно оживляет героя (запись С. Ястремского, 1895 г., сказитель Г.Н. Свинобоев). В сюжете олонхо «Нюргун Боотур Стремительный»



(К.Г. Оросин, 1947) удаганка Айыы Умсуур в облике небесной птицы Ёксёкю приносит желтое *илгэ* величиной с яйцо утки гоголя и бросает его Нюргун Боотуру. Тот ловит ртом и проглатывает, у героя мгновенно восстанавливаются силы. Таким образом, *илгэ* (желтое и белое) является более поздним заменителем или разновидностью живой воды, представляя собой символический продукт скотоводческой культуры.

Чаще употребляется при лечении ран и приживлении оторванных членов слюна шаманов и самих героев. В древней магии слюна являлась одним из главных природных исцеляющих средств. Целебные свойства слюны отражены во многих жанрах якутского фольклора. В якутской шаманской практике слюна — один из главных символических атрибутов при шаманском посвящении и лечении. Учитель на завершающем этапе посвящения плюет в зев посвящаемого, приговаривая магические слова. Таким образом он передает кандидату свою магическую силу. В олонхо богатыри *айыы* и *абаасы* постоянно пользуются собственной слюной для самолечения. В сюжете олонхо «Неспотыкающийся Мюлджю Сильный» богатырь лечит своего коня собственной слюной, восстанавливая его силы после возвращения из дальнего похода в Верхний мир:

*Бадайбан хара ытыһыгар
Силлэн баран
Көм көлөһүнүн
Көҥү ньикирийэн кэбистэ,
Ус төгүл сылгыга
Үрэн сирилэтэн кэбистэ.
Үрэрин кытары,
Быһаҕас соноҕос
Таһалай эттээх сылгы буолан
бизэрдэ...*

(БМБ, с. 249).

Плюнул он
В огромную черную ладонь,
Растер свой пот,
Трижды дунул на коня,
Как только он дунул,
Худой жеребенок
Превратился в коня
Сильного и рослого...

(Пер. наш. — А. З.).

Троекратный шаманский плевок часто использовался как ритуальный элемент не только при лечении и оживлении героев, но и при любом ритуале, когда требовалось усилить магическую силу шамана. Все это свидетельствует о том, что слюна как магическое снадобье с древнейших времен применялась в магии и шаманстве у разных народов. Лечебные свойства ее были известны очень давно. Особенно целебной считалась утренняя слюна, которая за ночь как бы накапливала особую силу. В древней магии она использовалась очень активно. Наряду с кровью, костями, волосами, ногтями слюна относилась к сакральным магическим атрибутам челове-



ка, которыми пользовались лишь в самом крайнем случае. Поэтому плевок в адрес оскорбившего, да еще и с проклятиями, был равнозначен порче. Страх перед колдовством у древних племен заставлял людей скрывать собственную слюну, чтобы лишить колдунов возможности навредить им. Ни один туземец не плевался вблизи врага, чтобы тот не использовал его слюну против него самого. Магическая сила слюны служила для скрепления соглашений. Обмениваясь слюной, договаривающиеся стороны давали друг другу клятву верности. При нарушении договора другая сторона имела право наказать клятвопреступника, магически воздействуя на слюну, находящуюся в ее распоряжении. Впоследствии, когда начались межплеменные войны, слюну стала заменять кровь, как наиболее драгоценная часть тела человека. Негры племени ваджага (Восточная Африка), желая заключить договор, ставили между собой чаши с молоком и, выпивая его, сплевывали друг другу в рот. Если не хватало времени на весь ритуал, то просто плевали друг другу в рот, что с равным успехом скрепляло их соглашение [Фрэзер, 1986, с. 229].

В якутском эпосе слюна активно используется чудовищами *абаасы* для лечебных целей:

Ударила воющая стрела,
И, помимо воли стрелка,
Причинила увечье Уот Усуму.
Как секирой, плоским концом
Начисто отсекала стрела
Всю мужскую гордость его,
Которую впору таскать
Вьючной лошади на спине.
...Отсеченные медной стрелой
Части тела чудовищного своего
Подхватил, поймал на лету
И на четвереньки упал...
Головой мотая,
Зычно вопя,
Начал он на рану плевать,
Начал сам себя врачевать;
Отсеченные части свои
К телу кое-как прирастил
(МДж, с. 284).

Удаганка *абаасы* также использует собственную слюну для лечения своего брата или мужа во время битвы с богатырем *айыы*. В эпосе это единственное магическое средство, находящееся в рас-



поряжении *абаасы*, что свидетельствует об архаичности данного способа исцеления:

*Эрэ барахсаны
Элэк гынан баран,
Бизэ былас холобурдаах
Мэнэгэй күөх тылынан
Иккиэннэрин имэнгирбит курдук
Салапыс гына
Салаамахтаан ыллаба —
Мунур муос курдук
Мултуччу оһон хаалмылар*

(ДьНБ, 1959, V т., с. 83).

Мужа своего,
Насмехаясь над ним,
Острым зеленым языком
Длиной в пять обхватов
Облизнула жадно
Обе его ручищи —
Отчего они,
Как две культяшки,
Зажили и приняли прежний вид

(Пер. наш. — А. З.).

В олонхо шаманский магический плевок фигурирует при отпращивании ритуалов как магического оживления, так и «священного арчы». При этом всеми секретами и магическими способами лечения и защиты с его помощью пользуются прежде всего небесные удаганки. Кроме того, ритуальный плевок в эпосе выполняет также закрепляющую и усиливающую функцию:

*Домньут удьуора баарым, домноотобум буоллун!
Дуомана дуол-дал, өндөлө өндөл, дуомала лонсун!
Күрбэ хайа тааһы дьөлө силлиир төрүттээх баарым, дуомал!
Хара хайа тааһы төбөтүнэн даҕаны хайа силлиир баарым,
Силлээтэбим буоллун! Дуомала, дуом-дал!
Быстыбыт бөбөнү самсыы хайа силлээтим, дуомала дуомал!
Хайдыбыт бөбөнү самсыы хайа силлээтим, дуомала дуомал!
Арчыһыт удьуора баарым диибин,
Араан арчы арчылаатым буоллун!
Араан арчы, нуура нусхал,
Күөгэл нусхал, наскыл намыл!
Уой да буйа! Уруй, айхал!
Уой да буйакам!*

(АБ, стб. 7600, 7610).

Я являюсь потомком священного заклинателя, заклинаю я!
Дуомала дуол-дал, өндөлө-өндөл, дуомала лонсун!
Я потомок того, кто своим магическим плевком
Мог продырявить огромную каменную скалу,
Магическим плевком! Дуомала, дуом-дал!
Прорванное плевком своим замазал, дуомала дуомал!
Разорванное плевком своим соединил, дуомала дуомал!
Я потомок великого заклинателя!
Араан арчы, очищаю я!
Араан арчы, нуура нусхал,
Күөгэл нусхал, наскыл намыл!



Уой да буйа! Уруй айхал!
Уой да буйакам!

(Пер. наш. — А. 3.).

В данном отрывке речь идет об обряде «священного арчы», в котором магическим троекратным плевком завершается все заклинание, состоящее из сакральных ключевых слов. В тексте небесная удаганка похвальноется сакральной силой своего магического плевка, который не только излечивает, но скрепляет и восстанавливает разрушенное. Подобным магическим плевком обладают только потомки великих заклинателей, что говорит об особых сакральных свойствах магического плевка великих заклинателей прошлого. При магическом оживлении умершего богатыря небесная удаганка также использует многократный магический плевком:

Өлбүт киһитигэр үс төгүл
силлээтэ,
Үс төгүл аннынан сүргүйэн
табыста;
...Өлбүтэ үс сыллаах киһини
Үс төгүл сүргүйдэхпинэ
Үтүөрдэргэ сүргүйэр оноруулаах
киһи баарым.
Уой-дом; уой-айхал; уой дьагалыс!
Улуутуйар улуу хаалбат-суппэт
Ааттаах айхалы арыйдабым
буоллун! —
Сэттэтэ силлээтэ
Сэттэтэ аннынан эргийэн
табыста
 (ДБ, с. 179).

На умершего человека плюнула
 трижды,
 Трижды перешагнула через него;
 ...Три года назад умершего
 человека,
 Чтоб излечить,
 трижды перешагивая,
 Предназначение мое таково.
Уой-дом; уой-айхал; уой дьагалыс!
 Величественное, неисчезающее
 Великое славословье я открыла! —
 Семикратно плюнула она,
 Семикратно перешагнула через
 него

(Пер. наш. — А. 3.).

Здесь многократность (троекратность, семикратность) магического плевка соотносится с продолжительностью безжизненного состояния человека. В ритуале оживления человека, умершего три года назад, число плевков увеличивается, что повышает силу магического воздействия, как и многократное повторение ключевых слов магического заклинания и ритуальное перешагивание через умершего. В структуре ритуала магического оживления жесты (ритуальный плевком), действия (перешагивание), слова (заклинание) составляют единое целое, образуя комплекс древнего магического лечения.

В реальной лечебной практике якутских шаманов слюна использовалась как один из эффективных способов лечения. Слюна шамана, обладающего высокой энергетикой, в организме которого



го, видимо, происходит более интенсивный обмен веществ, имеет специфический вид. Это белая вязкая, густая жидкость наподобие мази, свободно перекатывающаяся на ладони и не имеющая ничего общего с обычной слюной. Современная целительница Д.И. Кобякова (Эдьий Дора) показывала автору этих строк собственную слюну такого вида, которую она использовала для лечения. Она считает, что такое вещество, собственно, не является слюной и имеет особые лечебные свойства, им не стоит брезговать. По ее словам, организм любого человека при соблюдении определенных условий может выработать подобное вещество, которое можно использовать в виде мази для лечебных целей, например, для остановки крови и т.д., естественно, произнося при этом определенные ключевые слова. Таким образом, шаманская целебная слюна — это не мифическая жидкость, а вполне реальное вещество, производимое нашим организмом при особых условиях, состав которого можно исследовать современными лабораторными методами. Главным условием для вырабатывания такой смеси является накопление внутренней энергии, зависящей от уровня духовности и подготовленности самого человека. Видимо, древние люди, обладавшие высокой природной энергетикой, давно подметили эти свойства своего организма и активно использовали их для самолечения. А у шаманов, как людей особой внутренней энергетикой и духовности, слюна, очевидно, вырабатывалась более интенсивно и потому имела иные свойства, чем у обычного человека.

В эпосе упоминаются и различные смеси сложного состава, которые использовались в ритуале магического оживления. В сюжете олонхо о Богатыре Дыырай небесная шаманка изготавливает сложное лекарство из костного мозга и жира редких тотемных птиц и животных: стерха, журавля, оленя и лося — в виде мази и смазывает ею открытую рану в области печени богатыря, где пролетела насквозь стрела, одновременно вливая ему эту смесь и вовнутрь. Костный мозг берется из трубчатых костей крыльев стерха и ног журавля и вместе с жиром оленя и лося варится в воде. Описание изготовления данной целебной смеси в олонхо, видимо, отражает элементы реальной практики из жизни кочевников, сохранившиеся в памяти последующих поколений. Древние предки якутов могли обращаться только к тем природным веществам, свойства которых они, как охотники, выявили многолетним опытом, убедившись в их лечебной пользе. Косвенно это может быть подтверждено тем, что целительница Д.И. Кобякова, как и великие шаманы прошлого, при лечении внутренних болезней человека использовала трубчатые кости журавлей, стерхов, лося, оленя и других птиц и жи-



вотных в качестве «инструментов» для отсасывания крови и жидкости из больного органа. Исходя из целей лечения тех или иных органов берутся кости различной длины и толщины, причем в процессе их получения и применения строго соблюдаются все ритуальные моменты.

Не всякому шаману разрешалось использовать подобные сакральные органы, извлекаемые из тотемных животных. На это они получали «свыше», от своих духов-помощников специальное позволение и четкие указания, в какое время и как их добывать, какие болезни и каким образом лечить с их помощью. Естественно, такая информация для каждого шамана или народного лекаря была строго сакрализованной. Употребление для лечения костей и внутренних органов тех или иных сакральных птиц или животных определенного возраста и масти разрешалось в соответствии с уровнем духовного развития шамана или целителя. Секреты изготовления целебных смесей с использованием органов и костей животных и птиц также не разглашались, будучи доступны только шаманам и целителям. В случае неправильного их изготовления и применения, нарушения запретов при добывании органов сакральных животных и птиц или разглашения тайных знаний они у них отбирались, и иногда достаточно суровым образом. Поэтому все шаманы (*ойуут-мар*) и целители (*отохумтар*) прошлого и настоящего (так называемые экстрасенсы) неукоснительно соблюдали и соблюдают все эти запреты и правила. Данные ритуальные моменты, несомненно, входили в сакральную часть шаманского лечения. Разглашение их, как уже было сказано, жестоко каралось, шаман лишался магической силы. Поэтому каждый великий шаман уносил с собой свои лечебные секреты. Однако последующим поколениям эти секреты вновь передавались генетически, если рождался такой человек, который был достоин этого сакрального знания. В этом заключались сила и особенность шаманской школы, предназначенной для передачи опасной сакральной информации. Именно для этого шаман проходил долгую и суровую школу обучения и посвящения. То, что у якутов действительно существовала шаманская школа, подтверждается многими фольклорными и этнографическими материалами.

В комплекс ритуала магического оживления входила специальная магическая формула-заклинание под названием «*өлөр өлүүнү үтэйиш*», т.е. «изгнание духа смерти». Это старинное магическое заклинание оживления требовало соблюдения многих сакрализованных моментов, частично отраженных в эпосе. Архаические сюжеты олонхо сохранили общую структуру древнего обряда магического



оживления и саму вербальную формулу-заклинание с сакрализованными ключевыми лексемами:

*Домньут удьуора баарым,
Домноотобум буоллун,
Дуомааны лонсун, өндөлүм өндөл.
Арбаа халлаан арбаа дьабабанын,
Албастаах атыыр өлүүтүн
Аралдьыта домнуурга айыллыбыт
баарым.*

*Дуомала дуомал!
Илин халлаан илин дьабабанын
Илимэрдээх өлүүтүн,
Сэттэ уон тирик кэккэ
Дибдиргээннээх тиийигин
Тэлгэриччи домнуур күнүм буолла.
Дуомала дуомал!
Уой да тохто! Уруй-айхал!
Уой дэгэм буоллун — диир*
(АБ, стб. 4160, 4170, 4200).

Я — потомок великих заклинателей,
Заклинаю я!
Дуомааны лонсун, өндөлүм өндөл.
Западного неба западное коварство,
Для великой коварной смерти
Создан быть великим заклинателем.

Дуомала дуомал!
Восточного неба восточное коварство
Опаснейшей из смертей,
Имеющих семьдесят
Коварств для съедения души,
Настал день опасного заклинания!
Дуомала дуомал!
Остановись! *Уруй-айхал!*
Ой, пусть будет так! — говорит
(Пер. наш. — А. З.).

В данном отрывке нашла отражение сила магических заклинаний, исполняемых специально подготовленными людьми — заклинателями, которые проходили особое обучение, подобно тому как в Египте маги-жрецы специально обучали людей искусству выговаривать «слова силы». В эпосе обученных заклинаниям подобного типа называют *домньуттар*; видимо, такое обучение проходили только удаганки и шаманы небесного происхождения, составлявшие особые касты. Олонхо сохранило имена не только отдельных особо искусных заклинателей, но и их учителей, как, например, великая небесная удаганка Уот Чохчоохой и др.

Главные персонажи *айы* и говорящие кони богатырей, как главные магические помощники, носят в себе то живую воду, то божественное *илгэ*:

*Абатын арангаһыгар тиийэн
Өлбөт мэнэ уутун
Хаппар кунуттан
Хайа анньан ылан,
Иһин унууохтаабыта,
Таһын имэрийбитэ*

(МЭС, с. 184, стб. 2280).

Сам к арангасу отца подойдя,
Ляжку свою разрезав,
Вынул оттуда
Живую воду,
Внутри тела ею полечил,
Снаружи тела ею помазал

(МЭС, с. 184, стб. 2280).

В сказке «Хороший Юджюян» духи умерших небесных удаганок обладают магическими способностями исцелять и оживлять мертвецов. Сказочный герой колдовством («поиграл кончиком таль-



никовой плетки») женится на них, а потом обманом заставляет небесных удаганок исцелить умершую жену:

«Дочь господина Солнца Кюёгэль-шаманка спросила:

— Дочь господина Плеяды, Пугливая шаманка! Через сколько лет после смерти ты оживляешь человека?

— Человека, умершего три года назад, могу превратить до его обморочного состояния.

Спросила у дочери господина Месяца:

— Через сколько лет после смерти ты оживляешь человека?

— Человека, умершего три года назад, могу превратить до его сонного состояния.

А дочь господина Солнца сказала:

— Человека, умершего три года назад, я оживляла до такой степени, что он мог бежать, прыгать.

Дочь господина Плеяды трижды перелетела через лежащего человека, превратила его до обморочного состояния. Дочь господина Месяца трижды перелетела через него, превратила до сонного состояния человека. Дочь господина Солнца трижды перелетела через него.

— Спала я или была в обмороке? Как хорошо! — Сказав, она встала [умершая жена]» [Саха остуоруйалара, 1996, с. 134].

Этот сказочный мотив магического оживления без большого изменения перешел и в эпос. В олонхо триада небесных удаганок занимается оживлением героев, оказывая им магическую помощь в критических ситуациях. Мотив исцеления тремя сестрами-удаганками является одним из наиболее архаических в тюрко-монгольском эпосе. Мотивы «героической сестры» или женитьбы героя на сбросившей птичье оперение небесной деве (что мы наблюдаем и в вышеприведенной якутской сказке) принадлежат к общему евразийскому фонду.

В нетронutom виде мотив магического оживления тремя небесными удаганками сохранился в архаическом сюжете олонхо «Бэрт Хара» [Емельянов, 1980, сюжет. № 41]. Богатырь Джиэrbэнг Бэргэн полетел на небо, там он женился на дочерях Плеяд, Месяца и Солнца. Прилетели обманутые мужем небесные удаганки и оживили отца, приняв его за героя. Этот мотив магического оживления в якутской сказке и в олонхо восходит к хоринской эпической традиции. Более архаические сюжеты олонхо сохраняют «трех удаганок-исцелительниц» в виде дочерей Солнца, Луны и Плеяд, перекочевавших из сказки в эпос. Варьируются лишь имена оживляемых богатырей: Эрбэхчин Мэргэн, Тёбёт Мэник Богатырь, Тонг



Саар Тойон и др. [Там же, сюжет. № 35, 38]. Однако по мере утраты традиции число удаганок в олонхо постепенно возрастает до восьми и даже до двенадцати [Там же, сюжет. № 50, 61, 63]. Например, в процессе складывания циклических сказаний о Нюргуне и деве-богатырке Кыыс Нюргун (в рамках одного этого цикла) данный мотив претерпевает качественные изменения. Вместо трех сестер фигурирует теперь одна небесная удаганка Айыы Умсуур, уже не только как помощница и целительница, но и родная сестра богатыря Нюргун Боотура Стремительного [Там же, сюжет. № 66—68]. Хотя этот поздний образ вбирает в себя функции трех и более сказочных и эпических небесных удаганок, триада небесных удаганок из эпоса полностью не исчезает. В цикле сюжетов о деве-богатырке сама героиня берет на себя функции небесной удаганки, так возникает симбиозный образ богатырки-удаганки. Теперь она одна оказывает магическую помощь, защищает героя в критической ситуации, исцеляет себя и других, оживляет мертвых. Таким образом происходит персонификация образов, вбирающих в себя постепенно образы нескольких персонажей. Возникает собирательный образ небесной удаганки с многочисленными функциями.

Семантика образов небесных удаганок в олонхо восходит к «трем победоносным сестрицам» «Гэсэра» или к архаической триаде охранительных божеств, или к еще более древним образам трех дочерей небесной птицы Гаруда из индийской традиции. В культуре Индии Гаруда изображается получеловеком-полуптицей, но это — небесная птица. В индийской эпической традиции ее отождествляли с огнем и солнцем и принимали за воплощение бога Агни [Словарь мифов, 2000, с. 77]. Мифическая птица Хардай из олонхо исследователями ассоциируется с птицей Гаруда, символом неба и солнца у якутов и индийцев. В этих образах четко прослеживается единая основа солярной символики в эпической традиции якутов и других тюрко-монгольских народов, восходящая к восточной магии и ранним формам авестийских религий.

Сюжет исцеления богатыря небесной девой в эпосе тюрко-монгольских народов был сопоставлен А.Ш. Кичиковым с изображениями на южно-сибирских золотых поясных бляхах, датированных V—III вв. до н. э. Этот мотив сохранился также в калмыцком эпосе и фольклоре [Неклюдов, 1984, с. 40]. В цикле сказаний о женщинах-богатырках, защитницах племен *айыы аймаҕа* и *ураанхай саха*, главная героиня, богатырка, наделена статусом удаганки и полностью берет на себя функции небесной удаганки Айыы Умсуур, чей образ как бы поглощается этим новым. Таким образом,



прослеживая один только данный мотив в якутском эпосе, мы обнаруживаем постепенную утрату архаической солнечной концепции в развитии образа небесной удаганки, которая в сказке и архаических типах олонхо имела в своем имени название того или иного космического объекта (Солнца, Луны, Плеяд).

В ритуале магического оживления богатыря небесной удаганкой сохранены все сказочные элементы оживления, например влияние живой воды и божественного *илгэ* в жизненно важные органы (глаза, уши, рот, ноздри, пупок), массаж сердца и печени, гипноз, магические заклинания. Следующий пример из эпоса дает классический образец структуры ритуала магического (с элементами шаманского) оживления, свидетельствующий о том, что шаманская лечебная практика сложилась из совокупности способов и методов лечения, заимствованных из первобытной магии и народной медицины, но, естественно, развитых потом шаманством:

*Дьэ, бу удабан дьахтар иннэ дии-дии,
Кун диэки өттүнэн күөйэ-хаайа сүргүйдэ,
Ый диэки өттүнэн арагаччылы арчылаата.
Унуо хоннобун анныттан хаһан-хаһан,
Үрдүк халлаан үрүҥ илгэтин
Өлбөт мэгэтин уутун тиийдэ,
Хаһас хоннобун анныттан хаһан-хаһан
Атыр анды сымыатын саба арабас илгэни ыла.
Бу тиийэн баран,
Быстыбыт киһини салгы сопто арабас илгэтинэн,
Үрүҥ илгэтинэн ойдубут сириҥ кутан биэрдэ.
Бу кутан биэрбитигэр дьэ добор...
Дьэ, чахчы кырдьык, кини быстыбыта салбанна, ойдубута оноһулунна,
Бааһын оннуттан үчүгэй өлүөр эттэр үүннүлэр.
Онтон туран удабан дьахтар
Киһини үрүҥ илгэнэн угуохтаабын аайы —
Үчүгэй үрүҥ тирии үүнэн барда.
Өлөн сытар киһиэхэ
Арабас илгэтиттэн айабар кутан биэрбитэ,
Арабас илгэтиттэн харабар куппута —
Кыра-кыратык киһи тыынар, көбүөхтүүр буолла,
Харабын тылбыннатан көрөр киһи буолла.
Онтон удабан үрүҥ илгэтиттэн киниэхэ
Икки кулгаабар кутта, икки муннун үүтүгэр кутта,
Сүрэбин-быарын туһугар угуохтаата,
Киһини үүтүгэр кутта —
Дьэ, добор, чахчы кырдьык, улаханлык
Долгуннаан тыынар киһи буолла.
Ол гынан баран кыра собустук саһарар киһи буолла.
Удабан маныаха өлбөт мэгэтин уутуттан*



*Инигэр иһэртэ, таһыгар унгуохтаата.
Дьэ бу удабан эргийэ сырыттабына —
Киһи хамсыыр, кыймакныыр киһи буолла,
Аан дойду сырдыгын, талатын көрөр киһи буолла,
Мэиичитинэн үрүҥ күн үчүгэйдэн өйдүүр киһи буолла.
Мөхсөр, лиһигирэччи эргийэр киһи буолла.
Бу буолбутун кэннэ удабан дьахтар киһини,
Эргим-ургум хаама сыһан,
Сабарай таас ытыһынан имэрийэ-имэрийэ, үрэн сирилэттэ.
Бу үрэн сирилэппитигэр — киһи туран олоро түстэ*
(АБ, стб. 7620, 7630, 7640, 7650).

Вот так пропев, эта женщина-удаганка
Перешагнула с солнечной стороны, охраняя,
С лунной стороны перешагнула, защищая,
Из правой подмышки достала, покопавшись,
Высокого неба белое илгэ,
Живую воду достала,
Из левой подмышки взяла, покопавшись,
Желтое илгэ величиной с яйцо самца-турпана.
Подошла к умершему,
Стала втирать ему желтое илгэ,
Стала вливать ему в открытые раны белое илгэ.
Как только она влила, вдруг —
Олонхо обладает, оказывается, преувеличением,
Слово, оказывается, обладает ложью,
Рассказ, оказывается, обладает присловьем —
Правдой стало то, что все у него начало заживать,
Раны стали затягиваться, живая плоть выросла,
Как только женщина-удаганка стала
Мазать белым илгэ,
Стала вырастать белая живая кожа.
Умершему человеку
Влила в рот желтое илгэ.
Влила в глаза желтое илгэ —
Стал человек понемножку дышать,
Стал открывать понемножку глаза.
Тогда удаганка стала вливать белое илгэ
В два уха, в две ноздри ему,
Стала массировать ему сердце и печень,
Влила ему в пупок —
Стал он громко дышать, вздыхать,
Стал тихо разговаривать.
Тогда удаганка дала ему в рот живой воды,
Снаружи стала массировать,
Когда удаганка стала его перешагивать,
Человек стал двигаться, шевелиться.
Стал различать белый свет, видеть его,



Стал уразумевать умом своим,
 Стал он переворачиваться шумно,
 Тогда удаганка вновь через умершего
 Стала перешагивать,
 Стала массировать его, стала дуть.
 Как только стала она дуть — вдруг сел человек
 (Пер. наш. — А. З.).

В этом архаическом сюжете олонхо дается полное описание структуры древнего ритуала магического лечения и оживления. Удаганка Айталыын Куо с небесной удаганкой Үөмэрдээн, дочерью Господина Плеяд (*Ургэл Тойон кыһа Үөмэрдээн удабан*) положили тело умершего богатыря на бок головой на запад, ногами на восток. После этого небесная удаганка приступает к ритуалу магического оживления. Обряд начинается с камлания, когда она магическим заклинанием призывает всех своих многочисленных духов-помощников, священных эмэгэтов; затем следует специальное шаманское заклинание с целью «изгнания духа смерти» (*«өлөр өлүүнү үтэйи»*), которое совершается путем жертвоприношения духу огня и является главным элементом обряда оживления. Удаганка производит ряд магических действий, направленных на оживление физического тела человека: троекратное ритуальное перешагивание через тело умершего с правой, солнечной стороны, затем такое же троекратное перешагивание с левой, лунной, проводя при этом по скелету магической плетью-*дьураа*, чтобы нарастить мясо на кости. Лишь затем она приступает непосредственно к магическому оживлению, массируя тело белым божественным *илгэ*, чтобы выросли кожа и мясо, затянулись открытые раны. Потом вливает в рот, уши, глаза, пупок желтое божественное *илгэ*, после чего человек начинает дышать, видеть и говорить, приходя в сознание. Завершающими элементами ритуала магического оживления становятся вливание в рот живой воды и гипноз: удаганка дует на темя человека, прыскаая живой водой, величиной с белую бусинку (*«унуо хоннобун анныттан өлбөт мэңэ уутун хаһан ылан, үрүн хоруонка саһаны киһини үрдүгэр үрдэ»*); бросает ему в рот желтое *илгэ* с черную бусинку (*«ханас хоннобун анныттан удабан хаһан-хаһан, айыы манан халлаан арабас илгэтин хара хоруонка саһаны киһи айаһар бырахта»*).

Таким образом, наряду с чисто шаманскими магическими формулами оживления (*«өлөр өлүүнү үтэйи»*) используются и обычные приемы лечения: массаж для сращивания костей и заживления ран, вливание вовнутрь различных целебных смесей, гипноз.



Все эти способы лечения, получившие столь яркое отражение в эпосе, мы можем считать приемами и способами древней народной медицины и сакрального шаманского лечения с использованием архаических магических элементов.

Элементы древней магии отчетливо сохранились и в эпизоде сказки, и в самом олонхо в мотиве оживления скелета (костей) умершего человека. В архаических культурах кости зверей, птиц, рыб, самого человека рассматривались как сильные магические снадобья. Поэтому кости крупных рыб, животных, птиц сжигали, чтобы они не попали в руки мага-колдуна. Сложная смесь из костей рыб, птиц и животных у племени нарриньери (Южная Австралия) использовалась в черной магии для умерщвления врага [Фрэзер, 1986, с. 195]. Все пищевые отходы сжигались, а не гнили, разлагаясь. Кости животных (в особенности тотемных) и человека считались священными, они бережно сохранялись. Отсюда обычай вывешивания останков человека на дереве (у якутов — в виде арангасов), который был связан с представлениями о перерождении души: если сохранялся скелет, то считалось, что человека можно оживить.

В шаманстве, шаманской медитации скелет играет особую роль, которая была рассмотрена К. Расмуссеном и М. Элиаде. Исследователь эскимосского шаманства К. Расмуссен обретение шаманом способности видеть собственный скелет объясняет следующим образом: «Хотя ни один шаман не способен объяснить, как и почему, тем не менее он может, благодаря силе, которую его мысль получает от сверхъестественного, освободить свое тело от мяса и крови так, чтобы остались только кости. При этом он должен называть все части своего тела, правильно наименовать каждую кость, используя не обыкновенный человеческий язык, а священный язык шаманов, которому он научился от своего учителя. Видя себя таким, голым и совершенно лишенным недолговечной плоти и крови, неопит сам посвящает себя — также на священном языке шаманов — своей великой работе через ту часть своего тела, которой суждено самое длительное сопротивление воздействию солнца, ветра и времени» (цит. по: [Элиаде, 2000, с. 68]).

В материалах Г.В. Ксенофонтова по шаманству «*рассекание тела*» («*этэтэтии*»), при котором достигается подобное видение, имеет целью указать кандидату источники болезней. Те духи, которые получают свою долю при дележе его тела и костей, бывают послушны ему. В будущем шаман мог излечивать болезни тех частей тела, которые были съедены духами. При складывании костей скелета в прежнем порядке и его оживлении новое мясо берется у



родственников и у жертвенного скота. Эти люди и скот, мясо которых взяли для образования нового тела шамана, должны умереть, послужив искупительной жертвой («толук»). Если кандидат забывает название какой-либо кости или духи оставляют какую-то часть тела несъеденной, то шаман в будущем не может лечить болезни этих костей и частей тела [Ксенофонов, 1992, с. 72—76].

Таким образом, медитации эскимосских шаманов, доходящих до мистического видения собственного скелета, аналогичные видения якутских и сибирских шаманов при «рассекании тела», представляют собой как бы преодоление смерти для достижения сверхвременной перспективы сознания. В то же время «видение скелета» способствует получению уникальной, глубинной информации из сферы своего бессознательного о способах и методах лечения. На заре человечества древний человек намного легче, чем современный, мог достичь наяву (позже — только путем длительных упражнений) или во сне различных пограничных состояний своего сознания. В некоторых культурах неофитов, вернувшихся после племенного или шаманского посвящения, переживших опыт смерти и возрождения, встречали как новых людей (с новыми именами и т.д.) и смотрели на них как на привидения (т.е. скелеты).

Таким образом, данный обряд, в котором тело человека предстает лишь как священные кости, скелет, т.е. нечто подобное привидению, духу, затем ритуально очищаемый водой (живой и мертвой или некой магической смесью) есть подготовка к реинкарнации, к магическому оживлению души и тела.

Традиционные представления о душе претерпевают у якутов серьезные изменения в шаманской мифологии, повествующей о путешествиях души по трем мирам и ее трансформациях. Они находят широкое отражение в эпосе в ритуалах магического умерщвления и оживления, когда душа временно изымается, затем «воспитывается» и лишь после этого вновь вселяется в человека. Обратимся к примеру:

*Бу кэнниттэн
Ойуун дьон
Бии дьахтар кутун-сүрүн,
Үөһээ айыы ойук маһын
Төрүү мутугун
Төрдүгэр таһааран,
Тоһобо от быһабаһын саба
Солко ньуолур уйаба,
Тимир биһиккэ батары
Биэрдилэр да,*

Затем шаманы
Подняли *кут-сюр* той женщины
На основание самой толстой
Ветви
Особого небесного
Божественного
Дерева
И сунули в железную колыбель,
В шелковисто-пуховое гнездо
С половину круглого стога



*Линкинэччи бигээбитинэн
Бардылар
Сорохторо салгын кута
Салыйбытын,
Ийэ кута тэлэһийбитин,
Бытарыйар буор кута
Бураллыбытын,
Булан аҕаланнар,
Сүрүгэр-кутугар
Холбуу ингэрдилэр.
Ийэ кыылын
Сибиир муннугуттан
Эргитэ туойан аҕаллылар,
Тобус торбо туос эмэгэтэ
Туман курдук ыһылан
Хаалбыттарын
Холбуу туойан аҕаллылар,
Соххор муоһаанытын
Дойдуга-сибииргэ
Туман курдук барбытын
Салайа албаан аҕаллылар*
(КХКК, с. 135—136).

[величиной],
Громыхая, укачивать стали.
Несколько [шаманов]
Разыскали удаленную
Воздух-душу женщины,
Отторгнутую мать-душу ее,
Раздробленную землю-душу ее,
Принесли и присоединили [их]
К сюр-кут ее.
Заклинанием о возвращении
Вернули
Из отдаленного уголка Сибири
Мать-зверя шаманки;
Заклинанием о соединении
Собрали воедино
И привели девять узорных
Берестяных эмэгэтов ее,
Рассеявшихся, как туман;
Силой заклинания привели
Ее одноглазых муосааны,
Разбежавшихся в разные
Стороны земли

(СКК, с. 404).

Здесь мы видим соединение трех элементов души и восстановление кут-сюр удаганки во время ее магического оживления. Во многих сюжетах эпоса отражены эти развитые шаманские представления о реинкарнации души удаганки или главных персонажей айыы.

Таким образом, структура ритуала магического оживления в эпосе свидетельствует о разработанности и завершенности ее в эпической традиции — без сомнения, не без влияния традиции шаманской, которая оказала большое влияние на мировоззрение и образ жизни тех ее носителей-олонхосутов, которые тесно соприкасались с шаманами в едином пространстве фольклорной среды. Данный ритуал в своей основе, помимо шаманских, имеет и наиболее архаические анимистические и тотемистические представления. Все они связаны с первобытной магией, пронизывавшей все стороны жизни древнего человека.

В обрядах умерщвления и оживления большую роль играют магические заклинания — один из основных элементов в эпической традиции. Многие исследователи выдвигали на первый план именно вербальную часть обряда, как наиболее самостоятельный и важный элемент в его структуре. Б. Малиновский, детально изучивший магические обряды и представления меланезийцев Тробриандовых островов, настаивал на главенстве слова в любом ма-



гическом акте. По С. Токареву, произнесение тех или иных слов составляло с самого начала неотъемлемую часть обряда. При этом обряд и заклинание всегда были неразрывно связаны [Токарев, 1990, с. 430]. Почти все древние народы владели тайным знанием о силе и магии изреченного слова, о том, что звук сам по себе обладает определенной мощью и энергетикой, что и обусловило появление во многих культурах сакральных звуков, слов, имен богов, гимнов, заклинаний, молитв. У древних индийцев и египтян тысячелетиями развивались традиции особого отношения к слову.

Якуты, как и другие древние народы, верили в магическую силу слова. По их представлениям, особой силой обладали эпические сказания-олонхо и шаманские камлания, которые могли оживить или убить человека. Некоторые легендарные шаманы свою силу и могущество видели только в магии слова, через которую они создавали особую, как бы автономно существующую реальность. Культ слова у якутов проявлялся в существовании особого духа слова (*«тыл иччитэ»*); изреченное слово, по представлениям древних, превращалось в вешую птицу, улетевшую, куда ей было назначено, и там передававшую первоначальное слово. В этом мифе запечатлено представление о «первослове» как изначальной основе бытия, подобно изначальному, божественному происхождению слова в Библии (*«Вначале было Слово...»*). У якутов сохранялось особое отношение к изреченному слову (*«иччилээх тыл»*), которое якобы, превратившись в молодого жеребца, летит в Верхний мир, чтобы распространить по всем его многочисленным ярусам это «изреченное богатырями слово»; Нижнего же мира оно достигает в виде быка-пороза. Дух слова овладевал певцом-олонхосутом при исполнении эпоса и шаманом во время камлания. Однако неосторожное обращение со словом во время шаманского камлания или любого экстатического творческого акта влекло за собой несчастье. Поэтому и великие олонхосуты, и великие шаманы в равной степени были подвержены опасности, связанной с магией и силой слов. Тайные, скрытые (ключевые) слова в магических формулах обладали особой силой, выполняя функцию кода, оказывающего в целом позитивное воздействие на человека. Сегодня, когда науке стало известно о связи деятельности мозга со словом (т.н. модульные программы), можно говорить о том, что магические заклинания следует рассматривать как позитивный или негативный феномен «власти» слова над телом, программирующей внутри нас каждое слово с помощью информационной энергии. Власть слов — это не что иное, как власть модулей в мозге человека; науке известны



механизмы запуска таких модульных программ, кодирующих каждое слово, чтобы его потенциальная сила связывалась со здоровыми, активными реакциями тела [Бессер-Зигмунд, 1996, с. 19]. Удивительно, что почти все древние народы обладали интуитивным знанием о силе слов, активно используя его в своей повседневной жизни. Фольклор многих народов донес до сегодняшнего дня эти уникальные устные традиции.

Эпический певец-сказитель, хранящий в памяти огромное количество стихотворных строк, импровизируя, под влиянием творческого вдохновения мог расширить и углубить объем своей памяти и из глубин своего бессознательного извлечь такую архаическую информацию, которая была недоступна обычному человеку. Такими же неограниченными возможностями памяти обладали и шаманы, которые способны были запоминать структуру многочисленных больших и мелких обрядов, до 40—50 типов шаманских камланий. Поэтому те и другие стали уникальными носителями устных традиций своего народа, свидетельством чему являются героические сказания наших предков, донесшие до нас эту архаическую информацию.

Таким образом, основу ритуалов магического оживления также составили развитые шаманские представления. Структура ритуала была детально разработана в лечебной практике шаманов и вошла без больших изменений в эпическую традицию. Его начальный этап — возрождение скелета, т.е. процесс магического собирания сохранившихся костей мертвеца. Здесь нашли отражение сказочные мотивы, перенесенные в эпос в практически неизменном виде. Присутствуют также реликты обряда инициации с его идеей временной смерти и возрождения, когда посвященный по возвращении в племя воспринимался как оживший мертвец (скелет, привидение), вновь рожденный — с новым именем, новым физическим телом и новой душой. Так осмысливалось соплеменниками его духовное преобразование.

Следующий этап — магическое лечение физического тела. Различными лекарствами органического происхождения массируется скелет мертвеца, чтобыросло мясо и затянулись раны. При этом, если положительному персонажу после снятия порчи возвращается прежний статус героя, то очищаются и душа, и кровь человека, как подвергшиеся ритуальному загрязнению. А это возможно только посредством шаманского ритуала «изгнания духа смерти» (*«өлөр өлүүнү үтэйиш»*) через магическое заклинание. Здесь изгнание смерти совершается только силой слова и магией заклинания,



сакрализованные ключевые слова которого известны лишь заклинателю. В эпосе описывается целая система магических средств, используемых в ритуале магического оживления. Это сказочная живая и мертвая вода (мотив восточного происхождения), божественное желтое и белое *илгэ* (мотив, отразивший более поздний этап скотоводческой культуры), различные смеси сложного растительного состава, изготавливаемые самими удаганками. При внедрении души гипнотическим способом («дуть в темя») в жизненно важные органы тела вливаются эти магические смеси, которые и оживляют человека.

Таким образом, эпическая традиция хорошо сохранила все этапы архаического ритуала магического оживления человека, связанные с древней магией и шаманством, а также практическими способами и методами лечения, применявшимися в народной медицине древних якутов. (Отметим, что некоторые из этих способов активно используются до сих пор.) В рассмотренных ритуалах магического умерщвления и оживления душа подвергается различным трансформациям в соответствии с развитыми шаманскими представлениями о краже, похищении, путешествии, ловле, внедрении, умерщвлении, оживлении, возвращении и перерождении души. В эпической традиции, таким образом, отражены девять свойств души человека, что свидетельствует о высоком уровне символического мышления якутов, отражающего в целом мировоззрение древнего человека.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Эпическое наследие в духовной культуре народа саха занимает центральное место, являясь своеобразной энциклопедией древней истории, хранилищем мировоззренческих, этических, эстетических и религиозных представлений ранее бесписьменного народа. Эпическая традиция отражает разные исторические пласты формирования мировоззрения народа через многообразную систему знаковых символов. Героический эпос с его богатой мифологией, архаическими ритуалами и обрядами представляет особую, эпическую мифологическую картину мира.

В монографии архаическая ритуально-обрядовая символика народа саха рассмотрена на материале олонхо, затронуты вопросы исторической поэтики олонхо, преемственности основных мотивов в рамках рассмотренных категорий, проблема формирования и семантика системы мифологических образов эпических героев. Данные проблемы представлены в фольклористической, этнографической, семиотической, психологической и мировоззренческой интерпретации, включая ранее не исследованные области изобразительных средств якутской эпики, имеющей свои отличительные черты и содержащей несомненную архаику. В результате анализа символических объектов и культурно-исторических кодов, характеризующих основные эпические образы, складывается общая эпическая картина мира, развивающаяся в олонхо во времени и пространстве.

Исследование показало, что в эпических сюжетах значительное место занимают шаманские представления с реликтами первобытной магии, буквально пронизывающие весь мифологический фон эпоса. Духовно-религиозная сущность традиционных представлений в эпосе на всех этапах его развития остается политеистической, включающей элементы различных архаических культов (тотемистического, культа предков, культа мертвых, синкретичного культа Неба с реликтами солярного и лунарного культов), корни которых

составляет метафизическое осмысление окружающего мира древними якутами. В связи с этим эпическая символика в конкретных ее проявлениях связана с реликтами первобытной магии, развитыми шаманскими представлениями, разнообразной обрядностью, культовыми верованиями, социальными отношениями, военным делом, охотой, скотоводством, отношениями кровного родства.

Каждая категория символов в олонхо рассматривается в монографии с широким привлечением других жанров якутского фольклора, таких как миф, сказка, обрядовая поэзия, шаманский фольклор, предания и легенды. По мере возможности использовались и материалы фольклора родственных якутам народов (эвенов, эвенков, бурят и др.), что, несомненно, способствовало расширению диапазона интерпретации рассматриваемых категорий.

В результате предпринятая систематика эпических категорий, образов и символических объектов, основанная на текстологическом анализе более чем двадцати сюжетов олонхо, выявление и интерпретация их семантики и символики позволяют сделать следующие выводы.

1. Категория мимики выражает многообразие чувств и эмоций положительных и отрицательных персонажей, выявляя глубинные характеристики психологического состояния героев различными изобразительными средствами. Символика этих изобразительных средств как разнообразных культурных кодов, выявленных впервые, составляет своеобразие якутской эпической традиции. Мимика и выражение глаз персонажей рассмотрены с точки зрения передачи наиболее скрытых и тонких чувств и эмоций древнего человека. Символическое описание выражения глаз и взгляда положительных и отрицательных персонажей отражает не только физические, но и моральные качества героев, углубляет их портретную и психологическую характеристику. Традиционное, выразительное и эффектное, описание мимики богатырского гнева достигается в якутском эпосе с помощью богатого арсенала изобразительных средств. Нами выявлен глубинный смысл этих средств (сравнений, метафор, эпитетов) как мифологом различных видов культурных кодов, где для сравнения используются самые яркие признаки и объекты реального мира, окружающего древнего якута — охотника и скотовода, мага и шамана, героя-воина. Семантика мимики богатырского гнева как позитивной характеристики эпического героя представлена в виде энергетического (огонь), животного (бык-пороз, горноста́й, медведь), растительного (береза, лиственница) и других кодов. Данная символика проанализирована на лучших об-

разцах традиционных описаний гнева богатыря из различных сюжетов олонхо.

2. Категория комплекса архаических жестов рассмотрена на уровне высокоорганизованной коммуникативности и функциональности в эпическом социуме, выявлена их высокая ритуализованность и целесообразность для поддержания традиционных норм морали и поведения в различных слоях древнего общества. Ритуальные и церемониальные жесты исследованы в контексте их развития в эпической традиции. Они несут большую символическую нагрузку, отражая архаические формы почитания духов-иччи окружающей природы и божеств-айыылар Верхнего мира с целью снискания их благорасположения. Постепенно эти жесты становятся церемониальными и используются в повседневной жизни и в этикете народных празднеств.

3. Символика категории сновидений и предзнаменований выражает магические способности героев олонхо, связанные с иррациональной стороной человеческой психики. Символика примет и предзнаменований в эпосе несет позитивную и негативную информацию, которая организует модели поведения героев и их судьбу. Систематика основных функций предсказателей выявила их иерархическую соподчиненность: они выступают как посредники между героями и богами, а также как дарители и помощники главного героя. Эпическая пара (герой / невеста; герой / сестра, мать; герой / домочадцы; герой / брат, отец) предстает в эпосе как единое целое, где невеста, мать, брат и т.д. выступают как бы дополнительным «элементом», выражающим иррациональное начало в душе богатыря. Многочисленные предсказатели, сновидцы, дарители, помощники в эпосе выполняют многообразные функции, одаривая героя недостающими знаниями, способностями или готовыми предметами. Сновидения в эпосе отличаются уникальным феноменом ясновидения, который характерен для мышления древнего человека. Отмечено влияние творческого состояния самого певца-сказителя, степени его погруженности в сферу бессознательного во время исполнения на характер описываемых в олонхо сновидений и предзнаменований. Духовная основа символики данных категорий уходит своими корнями в древнюю магию, мифологию и шаманские представления, имеющие южное и восточное происхождение, истоком которых является общий эпос тюрко-монгольских народов.

Приметы, предчувствия, предзнаменования и сновидения непосредственно выражают символическое мышление древнего че-

ловека. В эпической традиции они используются как композиционный прием, моделируя судьбу героя, который по ходу развития сюжета олонхо осуществляет свою высокую миссию богатыря-защитника, первопредка племени ураангхай-саха. Раскрыта архаическая духовная основа символики данной категории, которая также своими корнями уходит в древнюю магию, мифологию и шаманские представления.

Таким образом, рассмотренная в первых трех главах символика категорий жеста и мимики, ритуальных и церемониальных жестов, сновидений и предзнаменований выявила высокую ритуализованность жизни эпического социума, как бы ограниченной двумя жесткими моделями поведения персонажей: 1) ритуализованностью обрядов, связанных с окружающей природой, различными духами-*иччи* в Среднем мире и пантеоном божеств, пребывающих в Верхнем мире, которые требовали от древнего человека безусловного почитания, уважения, умиловствления и жертвоприношения; 2) высокой ритуализованностью повседневной жизни эпического социума, выраженной через систему норм поведения и морали. Вся система форм поклонения, почитания и приветствия, обозначенная нами как ритуальные и церемониальные жесты, использовалась прежде всего в повседневной жизни в обрядах и ритуалах разного уровня и только затем в публичных церемониях, народных празднествах и т.д. Символика ритуальных и церемониальных жестов была органически связана с иерархическими структурами эпического социума и служила для поддержания норм морали и поведения в древнем обществе.

4. Семантика символических объектов, в которые постоянно превращаются почти все персонажи олонхо, указывает на их архаическое происхождение. Магические превращения героев связаны с первобытной магией, древним обрядом инициации и отражают различные стадии формирования образов основных персонажей олонхо. В монографии из большого числа символических объектов выборочно рассмотрена семантика лишь небольшой их группы. Условная систематика и выявление семантики большинства символических объектов при магических превращениях показали их южное происхождение, связанное не только с тюрко-монгольскими, но также ирано-индийскими и китайско-тибетскими традициями.

При рассмотрении ритуально-обрядовой символики фольклористическая интерпретация ритуалов и обрядовых комплексов сочетается с широким привлечением этнологического, семиотического, психологического и иных подходов. С одной стороны, в якут-

ском эпосе ритуал предстает как своеобразная церемония, проводимая с определенной целью — общественной, религиозной или целебной. Сами ритуальные действия в эпосе основываются на мифологических и архетипических символах разного уровня. С другой стороны, ритуал представлен как специфический психический канал, посредством которого осуществляется личностная трансформация (мага и шамана в архаических верованиях, героя в эпосе), происходит изменение статуса личности или способа ее бытия (например, мертвец превращается в живого человека, человек — в животное и т.д.). Таким образом, в ритуале архаический человек выражает наиболее важные и фундаментальные свойства своей психики.

5. Выявленные в монографии древние очистительные обряды (водой, воздухом, магической плетью, огнем, а также архаический обряд очищения и защиты «священный арчы») занимают большое место в якутском эпосе наряду с ритуалами магического умерщвления и оживления персонажей олонхо, связанными с архаическими магическими и шаманскими представлениями о трансформации и возрождении души, с идеей осквернения, загрязнения духовной сущности человека и самого физического тела героя. Эпос изобилует этими архаическими обрядами очищения и защиты. Среди них выделяется обряд «священный арчы», совершаемый по отношению к отдельному персонажу или объекту, а также к эпическому социуму в целом, Среднему миру и природе для восстановления единства, гармонии и порядка на космическом и вселенском уровнях, что свидетельствует о высоком уровне символического мышления якутов.

6. Разработанность структуры ритуалов умерщвления и оживления служит доказательством их распространенности как в повседневной жизни якутов, так и в самой эпической традиции, где они приобретают более высокий символический смысл. Их семантика обусловлена тотемическими, анимистическими, магическими и шаманистическими представлениями. Набор архаических средств, используемых при магическом оживлении и умерщвлении, отражает живую практику народной медицины и шаманского лечения.

Все изложенное приводит к следующим общим выводам.

А. Высокий уровень мифологизации и гиперболизации в поэтике олонхо связан не только с преобладанием шаманской традиции, но и с всеохватным влиянием первобытной магии на сам практический образ жизни и духовные традиции древних людей, что и нашло отражение в эпосе. С этой точки зрения ритуально-обрядовая символика народа саха, выявленная по материалам олонхо, глубоко архаична и всесторонне мифологизирована. В эпи-

ческой традиции отражены также те аспекты жизни и мировоззрения древнего человека, которые помогали ему выжить в длительной борьбе не только с суровой природой, но и с враждебными племенами в ту героическую эпоху. Отсюда исключительная практичность и живучесть тех архаических традиций, которые, сохранившись в эпосе, дошли до наших дней.

Б. С фольклористической точки зрения ритуально-обрядовая символика эпоса многослойна и синкретична. Она вырастает и развивается из мифов, сказок, обрядовой поэзии, преданий и легенд, живой практики первобытной магии, культово-обрядового действия, магии сакрализованного слова, живых традиций якутского шаманства. Эпическая традиция в данном контексте — это уникальная живая традиция народной мудрости, тысячелетнего адаптационного опыта выживания наших предков, воспроизводимая каждым новым поколением ее носителей. В этом аспекте в будущем сравнительно-исторический анализ с привлечением других жанров фольклора, данных о традиционном мировоззрении и обрядовых комплексах северных и южных соседей якутов, родственных им народов (эвенков, эвенов, долган, юкагиров, бурят, монголов, тувинцев, алтайцев и др.) мог бы в еще большей степени прояснить генезис многих символов якутского эпоса. С одной стороны, дальнейшее исследование системы символов якутского олонхо в контексте тюрко-монгольского эпоса открыло бы перспективу в целом для изучения символического мышления этих народов, в древности прошедших общий путь развития, с другой — дало бы возможность выявить специфику и общие закономерности человеческого мышления, отображенного в устной эпической традиции.

В. Эпический текст характеризуется многослойностью, стадильностью и синхронностью, в нем сосуществуют архаические (магические, мифологические, анимистические, тотемистические) и более поздние мировоззренческие и религиозные представления, в частности развитые шаманские, которые охватывают все сферы жизни и деятельности героев олонхо. Архаическая ритуально-обрядовая символика народа саха, рассмотренная на материале олонхо, демонстрирует высокий уровень символического мышления и поведения древних предков якутов, которые в созданных ими произведениях устного эпического жанра донесли до наших дней духовные традиции своего народа. Выявление в будущем в других эпических текстах разнообразной символики может раскрыть и другие стороны этой традиции, свидетельствуя о неисчерпаемости духовного наследия народа, отображенного в его героическом эпосе.

ПРИЛОЖЕНИЕ

ОБРАЗЦЫ ТЕКСТОВ НА ЯКУТСКОМ ЯЗЫКЕ, ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ПРИ АНАЛИЗЕ

І. 1. Описание гнева богатыря из олонхо «Ньургун Боотур Стремительный» (текст К. Оросина):

А. ...Дии санаата да, күүстээх санаата күөнүнэн көтөн түстэ, орой тымыра тардан тийиэн кэллэ, үллэр өһөбө үллэн кэллэ, киил мас курдук кэдэтчи таттаран барда, хатын мас курдук ханатчы таттаран барда, үллэн-саллан буор хайа саҕа буксатчы үллэн табыста. Харабыттан хатат уотун курдук таннары саккыраата, сирэйиттэн сиэрэ уотун курдук сирдьигинии тобунна, саннын байаатыгар диэри үүммүт кударылаах хара аһа кулун кутуругун курдук өрө эриллэн табыста, төбөтүн оройугар диэри уйан хатат уотун курдук таннары саккыраата. Хаана-сиинэ алдьанна, киэбэ-киэлитэ уларыйда, хаһан да синиттэн ааста. Хааннаах хара батаһын таннары тайахтанан туран таннары суодуйан, ингиэттэ-ингиэттэ сана сангара, тыл этэ турар үһү (ДНБ, 49 с.).

Б. Онуоха айыы бухатыыра кэннинэн «чинэрис» кына түстэ да буор хайа саҕа буксайан табыста, таас хайа саҕа дэлби тыылан табыста, сирэйиттэн сиэрэ уотун курдук сирдьигинии турда, саннын байаатыгар диэри түспүт хара көмүс курдук кударылаах аһа төбөтүн оройугар кулун кутуругун курдук өрө эриллэн табыста, ингиирин тыаһа аһа кирсин курдук лынгынаата, күүс ингиирэ, көбөн этэ бары, бүк-тах татта, этиэн биэриминэ эгдэннээтэ; сана-рыан биэриминэ салҕалаата; көхсүн тыаһа күрүүлээх [күрсүүлээх] оҕус көхсүн тыаһын курдук күгүнүү турда, өр соҕус турбахтаан баран сана сангаран, тыл этэ турбут (Там же).

В. Ньургун Боотур кэннинэн «чинэрис» ына түстэ да айыы бухатыыра киил мас курдук кэдэтчи таттаран, хатын мас курдук ханатчы тартаран барда, үрүн киһи этэ буор хара буола түстэ, сирэйиттэн сиэрэ уотун курдук сирили тобунна, харабыттан хатат уотун курдук сардьыгыны тобунна, саннын байаатыгар диэри үүммүт хара көмүс курдук кударылаах аһа туу сүрэбин курдук төбөтүн оройугар өрө күүрэн табыста... (Там же, с. 19).

2. Из олонхо «Элик Боотур Ньыгыл Боотур икки»:

А. Онуоха биирдэрэ баара чуор мутук курдук чонотчу чонос гына түстэ, хатын мас курдук ханас гына түстэ, киил мас курдук кэдэс гына түстэ, саннын байаатыгар диэри түспүт куудары аһа төбөтүн оройугар кулун киинин курдук өрө эриллэн тахсан сиэрэ уотун курдук күлүбүрэтчи умайда, имэ икки ангы быһа ыстанан баран тураҕас сизллээх-кутуругун субурутчу туппут курдук хаана чыр-чыр тыгылаабытынан барда; күүстээх ингиридэрэ кырыыпалы лынкыны түстэ, ол гэннэ хатан хатаннык санара турар үһү (ЭБНБ, 365 с.).

Б. Онуоха баара туран бэтэрээнни киһи буор хайа саҕа бугдатчы үллэн табыста, таас хайа саҕа дагдатчы сарайа үллэн барда, сир хайа саҕа сингнэччи үллэн табыста, аңаар хараҕа төбөтүн оройугар уһулу ойон табыста, аңаар хараҕа имин ортотугар быһа ыстанан түстэ, куудары баттаҕа төбөтүн оройугар кулун киинин курдук өрө матарыйан тахсан баран сиэрэ уотун курдук убайан күлүбүтчүэ турда... (ЭБНБ, 377 с.).

3. Из олонхо «Бүдүрүйбэт Мүлдьү Бөҕө»:

Мүлдьү Бөҕө
Истэн баран,
Иэнин ингиирэ
Киил айа курдук
Кэдирги тардыталаан барда,
Түөһүн тымырдара
Хатарыылаах курусуна курдук
Умсарыта тытыталаан бурда,
Сыйыы сындааһытара
Боробулуоха тимир курдук
Лынкынаата,
Суон ингиридэрэ,
Этигэн хамыс курдук
Айдаарда,
Хангыл куннара
Тонг туос курдук бачыгыраата,
Икки чанчыгыттан
Күөх сиэрэ уота
Тыккыраан убайда,
Ингин хаана
Уулаах отон курдук
Тэһиттэн барда.
Уоттаах чолбон курдугунан

Алтан киһи диэки
Утары көрүтэлээн кэбистэ...
(БМБ, 63 с.).

4. Из олонхо «Куруубай хааннаах Кулун Куллустуур»:

Маныха бииги киһибит
Иэнин ингирэ киил мас курдук
Мэтэччи тардан барда,
Атаҕа чааркаан чаачарын курдук
Маадьаччы тардан барда:
Уон сур кырынааһы хардарыта туппут курдук
Бабыа көмүс тарбах
Быһыта ыстангалыы-ыстангалыы,
Сыдьаан сиэллээх-кутуруктаах
Сылгы сүөһү тыһы кылын
Сыйыа тардан ылбыт курдук
Сырдык ыраас хаана тыыр-тыыр тыгыалаан,
Икки чанчыга эһэ үллүгүн курдук
Түүрүтэ тыыталаан барда;
Икки чанчыгыттан сахсааһын уотун курдук
Күөх төлөн уот
Өрө сиэн сырылатан таһаарда;
Төбөтүн оройугар эрдэбэс күөс саҕа
Кутаа уот өрө сиэн
Эккирии турда;
Икки харабын уота
Уоттаах хатат уотун курдук
Таннары таммалаан түстэ
Көхсүн хаана кырылаччы кыйынан кэллэбинэ —
Субай хаанынан чыллырҕаччы силлии турда
(КХКК, 22—23 с., 630, 640, 650, 660 стб.).

5. Из олонхо «Дьулуруйар Ньургун Боотур» (текст П.А. Ойунского):

А. Оройун хаана оонньоон,
Сүүһүн хаана сүүрэлээн,
Сүүлүн саҕанаабы атыр оҕус курдук
Түрдэччи таттаран,
Түгнэри көрөн,
Буугунуу түстэ,
Буксуйа үлүннэ...

Киирэр хаана киирэн
Киил мас курдук
Кэдэччи татгарда,
Кэтэбэ чонойдо;
Саннын байаатыгар диэри
Сабырыйа үүнэн түспүт
Куударалаах аһа
Кулун кутуругун курдук
Өрө эриллэн тахсан
Төбөтүн оройугар
Төттөрү-таары охсулунна,
Сизэрэ уотунан
Сирдиргэччи ыһахтанна,
Харабыттан-сирэйттэн
Хатат уота сардырбаата,
Өһөхтөөх дьүһүннэннэ,
Өлөрсөр санааланна;
Табык охсубут курдук
Тарбахтарын тыаһа
Лачыгыраата,
Иэмэх курдук эриллибит
Иннирдэрин тыаһа
Лынкынаата...
Көмүс аалыытын курдук
Көбөрүс гына түстэ,
Алтан аалыытын курдук
Адъырыс гына түстэ,
Тимир аалыытын курдук
Дьэбидис гына түстэ...
Буор хайа курдук
Буксаччы үллэн,
Буолан-хаалан,
Лиһир-лиһир үктэнэн,
Либир-либир тэбинэн...

(ДьНьБ, IV т., 80—81 с.).

Б. Дьулуруйар Ньургун Боотур обургу
Хатан мас курдук
Ханаччы таттаран барда,
Киил мас курдук
Кинэччи таттаран барда,

Сүүхүн хаана
 Сүлүхүн уотун курдук
 Сүүрэлии түстэ,
 Муннун хаана
 Бууралыы оонньоото,
 Күүстээх көбөн эттэрэ
 Күүрэн табыстылар,
 Ханас хараба
 Хатааһын чолбонун курдук
 Хааннаабынан хаһылыччы көрбүтүнэн
 Ханас дыбалдытын диэки
 Ханньары тардан түстэ,
 Уна хараба
 Уоттаах сулус курдук
 Уна чабырбайын диэки
 Уһулу тардан табыста,
 Найба хара былыт курдук
 Наахара хааннанна,
 Көмүс аалыытын курдук
 Көбөрүс гына түстэ,
 Тимир аалыытын курдук
 Дьэбидис гына түстэ,
 Алтан аалыытын курдук
 Адьырыс гына түстэ...
 Саннын байаатыгар дылы
 Сабырыччы үүнэн түспүт
 Куударалаах аһа
 Кулун кутуругун курдук,
 Төбөтүн оройугар
 Түүтэх курдук
 Түүрэ тардан табыста,
 Сирэйиттэн-харабыттан
 Сиэрэ уота
 Сирдьигинии тобунна...
 ...иниэттэн кээспитэ
 Ингиирин тыаһа
 Лычыгырыы-лычыгырыы
 Лыңкыныы түстэ,
 Таныыта тартагнаата,
 Тарбаба лачыгыраата...

(ДьНБ, IV т., 237—239 с.).

II. 1. Описания сновидений из олонхо «Өлбөт Бэргэн», «Уда-баттар Уолумар Айгыр икки»:

А. Ол гэннэ тийэн кэллэ ангардас бэйэтэ арыы [мас] сажа абыс салаалаах аар кудук маска; ата кэлэн «чугурус» гына түстэ; онуоха ойон түһэ экирээтэ, ол гэннэ атын үүннээх ынгырын сулбу тардан ылан баран ынгырын сытанна да бэйэтэ иттэннэ баран түстэ, ол гэннэ утуян барда уонна түүл түһүөтэ: Арай бу абыс салаалаах Аар Кудук Мас төбөтүттэн түгэбэр диэри хайа ыстанан баран хаар курдук баттахтаах, хабыйахаан курдук эттээх эмээхсин нөрүүннээх көхсө быга түстэ, ол гэннэ түөрт тимэбин сүөрбүт, көбүөр симиир сажа икки эмиийин таһаарбыт, ол гынан баран иһэгэйдээх ытыһынан уруйдуу-уруйдуу эбэрдэлиир: «Айыы Тойонтон алгыстаах, ааттаах [дойду] иччитэ, айыы кыһа буолабын. Өрө көрөн турдахха-өннүүс үрэх сажа үрүг аар аартык арыллан турар; саманна Үрүг Айыы дьөһүөлдүттэрэ өгөйөн көрөр дойдулара. Эн киһи, Өлбөт Бэргэн, кэлэргин истибитим үс сыл буолла, биттэммитим бэбэһээ. Үтэһэтэ туолбут, чэчирэ үрдүөбүт үрдүк аатыгар Уолуйар Улуу Тойон уола Улуйа Боотур тобус уон кубулбаттаах бухатыыр уолаттарын түнүр гынан, абыс уон абааһы кыһа аймахтарын ходоҕой онгостон сатыылаан олорор [Аан Буурай Тойонно], үрдүк аатын алдыатта; үрүг хара сүүрүктэригэр тобус сур бөрө ытын, тобус сырбан эһэ ытын түһэрэн, күөх кырыстары сиэтэн, Аналдьыма-Мэ-нэлдьимэ Куо диэн кыыстарын ойох ылаары сатыылаан олорор». — Дьэ иннэ диэн баран эмиийин биэрдэ; ону иккитэ оборон баран үһүс оборудуугар сүүһүттэн иттэннэ анһан кэбистэ; онуоха олоро түстэ; арай ыстанан турда, арай хатын хатынһанан турар эбит — түһүөбүт эбит; дьэ, уруккутугар холуннабына — уон отчо буолбут (күүһэ), уоһурбут, күүһүрбүт (ӨБ, 116 с.).

Б. Арай түһүөтөхпинэ — эн биһикки тыллаах өстөөх [манган] дуллук аппытын мииммиппит, абыс салаалаах ити аар кудук маспыт төрдүгэр киирэн турар эбиппит. Ол турдахпытына — сүрдээх күүстээх силлиэ буолла арҕаа диэкиттэн; ала дьүһүннээх былыт арҕаа диэки көһүннэ, ол гэннэ айаатыр саҥа иһилиннэ, ол гэннэ айааты-айааты тийэн кэллэ; илинтэн тэһиттэбэс дьэллик былыт иэйэ-туойа кэллэ; хотуттан хонор былыт чуубургуу-чуубургуу кэллэ; собурууттан соһо былыт суордуу хаабыргы-хаабыргы кэллэ. Бэһирик былыт мэлчийдэ, кытарах былыт ыанньыда. Арҕааттан алаас сажа хара былыт көтөн кэллэ. Бары былыт суманна үрдүбүтүгэр холбосто. Ол гэниэ хара былыт төбөтүнэн хайынна; бу былыттан түһэн кэллэ мас төрдүгэр абыс атахтаах тимир биэ, үнкүрүйдэ, ол гэниэ биэ бэйэтэ абыс буола быһынна, быстан ба-

ран абыс тимиp тэмэлдйгэн буолла, көгтө халлаан абыс өттүн диэки. Бу төрөппүт чарайа хаалан күөгэлдйийэ сытта. Бу сытарын эн батаһынан хайа суруйдун. Ону мин көрдөхпүнэ — бу чарай иһит-тэн тахсан олоpдо маннык абааһы... «Бары сарсыардаангыттан бадык бүдүктэн айаннаан-айаннаан, мунап-мунап буруобутун буллабым; аан дойдугутугар ахталыйдым, алаһа дыэбитигэр киирэн аргыннахтыам буолуоҕа!» — диэтэ (УУА, 150—151 с.).

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ НАЗВАНИЙ ОЛОНХО, ИСПОЛЬЗУЕМЫХ ВО ВНУТРИСТРАНИЧНЫХ ССЫЛКАХ ПРИ ПРИМЕРАХ ИЗ ТЕКСТОВ

1. АБ	—	<i>Аланхаҕа төрөөбүт айаас ала аттаах Ала Булкун бухатыыр</i>
2. ББЭБ	—	<i>Баһымны Баатыр, Эрбэхтэй Бэргэн икки</i>
3. БМБ	—	<i>Бүдүрүйбэт Мүлдү Бөбө</i>
4. БХ	—	<i>Бэрт Хара</i>
5. ДБ	—	<i>Дыырай Бухатыыр</i>
6. ДДКБ	—	<i>Дьырыбына Дьырылыатта Кыыс Бухатыыр</i>
7. ДНБ	—	<i>Дьулуруйар Ньургун Боотур (К. Оросин)</i>
8. ДьНьБ	—	<i>Дьулуруйар Ньургун Боотур (П. Ойуунускай)</i>
9. КББ	—	<i>Көр Буурай Бухатыыр</i>
10. КД	—	<i>Кыыс Дэбилийэ</i>
11. КХКК	—	<i>Куруубай хааннаах Кулун Куллуустуур</i>
12. МББ	—	<i>Мас Батыа Бухатыыр</i>
13. МДж	—	<i>Могучий Джагарыма</i>
14. НБС	—	<i>Ньургун Боотур Стремительный</i>
15. ОЭ	—	<i>Обонньордоох эмээхсин</i>
16. ОБ	—	<i>Өлбөт Бэргэн</i>
17. СКК	—	<i>Строптивый Кулун Куллуустуур</i>
18. ТСДБ	—	<i>Тыллаах-өстөөх хара кулун аттаах Сылгы уола Дыырай Бөбө</i>
19. УУА	—	<i>Удабаттар Уолумар Айгыр икки</i>
20. ХДь	—	<i>Хаан Дьаргыстай</i>
21. ЭБНьБ	—	<i>Элик Боотур Ньыгыл Боотур икки</i>
22. ЭС	—	<i>Эр Соботох</i>
23. ЭЭС	—	<i>Эрис халлаан уола Эр Соботох</i>

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Аланхаба төрөөбүт айаас ала аттаах Ала Булкун Бухатыыр (Ала Булкун). Якутское олонхо / Сказитель Т.В. Захаров-Чээбий; Зап. В.Н. Васильева; Пер. Г.В. Баишева — Алтан Сарына // Образцы народной литературы якутов. — Якутск, 1994. — Вып. 2.

Алексеев Н.А. Традиционные религиозные верования якутов в XIX — начала XX в. — Новосибирск, 1975.

Алексеев Н.А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. — Новосибирск, 1980.

Алексеев Н.А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири (опыт ареального сравнительного исследования). — Новосибирск, 1984.

Аммосов Ф.Н. Үс ойуун хомуһуннаах түгэnnэрэ. — Борогонцы, 1991. — (Препр.).

Аналитическая психология: Словарь (с англ. и нем. эквивалентами) / Сост. и автор В. Зеленский. — СПб., 1996.

Андреев С.В. Хаххаа. Ытык дабатыы // Архив ЯНЦ СО РАН, ф. 5, оп. 3, д. 810. — 27 л.

Анисимов А.Ф. Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблемы происхождения первобытных верований. — М.; Л., 1958.

Антонов Н.К. Былыргы тюрк тыла (VI — VIII уйэлэр). — Якутскай, 1970.

Бадж У. Египетская религия. Египетская магия. — М., 1996.

Бадж У. Путешествие Души в Царстве Мертвых. Египетская книга мертвых. — М., 1997.

Бадмацыренова Д.Б. Принцип золотого сечения в эпосе «Гэсэр»: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. — Улан-Удэ, 2001.

Байбурун А.К. Этнические стереотипы поведения. — Л., 1985.

Банзаров Д. Черная вера или шаманство у монголов. — СПб., 1891.

Баһымны Баатыр, Эрбэхтэй Бэргэн икки (Басымджи Баатыр и Эрбэхтэй Бэргэн) / Зап. Р.К. Большакова; Под. ред. Э.К. Пекарского // Образцы народной литературы якутов. — Пг., 1916. — Т. 1, вып. 4.

Бейли Г. Потерянный язык символов // Символы. — М., 1996. — Кн. 5.

Бессер-Зигмунд К. Магические слова: Пособие по психологической самозащите / Пер. с нем. — СПб., 1996.

Боло С. Лизнэбэ нуучча кэлиэн иннинээби саха олобо. — Дьокуускай, 1994.

Бравина Р.И. Первотворение мира (по материалам олонхо П.А. Ойунского «Нюргун Боотур Стремительный») // Язык — миф — культура народов Сибири. — Якутск, 1996.

Буддизм в Тибете и Монголии // Лекция проф. Б.Я. Владимирцова. — СПб., 1919.

Бурцев Д.Т. Якутский эпос олонхо как жанр. — Новосибирск, 1998.

Бүдүүрүйбэт Мүлдүү Бөбө (Неспотыкающийся Мюльдью Сильный) / Сказитель Д.М. Говоров; Зап. А.Ф. Боярова. — Москва; Якутск, 1938 (изд. на латинском алфавите).

Бэрт Хара (Бэрт Хара) / Запись И.А. Худякова; Под ред. Э.К. Пекарского // Образцы народной литературы якутов. — СПб., 1913. — Т. 2, вып. 1.

Варламова Г.И. (*Кэптукэ*). Эпические традиции в эвенкийском фольклоре // Очерки. — Якутск, 1996.

Варламова Г.И. Эпические и обрядовые жанры эвенкийского фольклора. — Новосибирск, 2002.

Василевич Г.М. Эвенки. Историко-этнографические очерки (VIII в. — начало XX в.) — Л., 1969.

Васильев Ф.Ф. Военное дело якутов. — Якутск, 1995.

Верхоянский сборник // Якутские сказки, песни, загадки и пословицы, а также русские сказки и песни, записанные в Верхоянском округе И.А. Худяковым. — Иркутск, 1890. — Т. 1, вып. 3.

Веселовский А.Н. Историческая поэтика / Ред., вступ. ст. и примеч. В.М. Жирмунского. — М., 1940.

Вилсон Г., Маклафлин К. Язык жестов / Пер. с англ. — СПб., 2000.

Волоцкая З.М., Николаева Т.М., Сегал Д.М., Цивьян Т.В. Жестовая коммуникация и ее место среди других систем человеческого общения // Общество. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии. — М., 1996.

Габышева Л.Л. Семантика и структура текстов олонхо // Язык — миф — культура народов Сибири. — Якутск, 1991.

Гаврильева Р.С. Одежда народа саха конца XVII — середины XVIII века. — Новосибирск, 1998.

Галданова Г.Р. Доламаистские верования бурят. — Новосибирск, 1987.

Геркертон Ч.У. Тайные общества всех веков и всех стран: В 2 ч. — М., 1993. — Ч. 1.

Гоголев А.И. Историческая этнография якутов. — Якутск, 1986.

Гоголев А.И. Якуты. Проблемы этногенеза и формирования культуры. — Якутск, 1993.

Горелов И.Н., Седов К.Ф. Основы психолингвистики: Учеб. пособие. — М., 1997.

Греймас А. В поисках трансформационных моделей // Зарубежные исследования по семиотике фольклора. — М.: Наука, 1987.

Гроф С. Область бессознательного: Данные исследований ЛСД. — М., 1995.

Гудман Ф. Магические символы // Символы. — М., 1995. — Кн. 3.

Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. — М., 1984.

Дамбаева А.Н. Эпический конфликт в бурятской Гэсэриаде (виды, тип, поэтическая образность): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. — Улан-Удэ, 2003.

Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии: Историко-этнографические очерки. — М., 1986.

Дыырай Бухатыыр (Сын Лошади Дыырай Бёгё) / Сказитель И.И. Бурнашев — Тонг Суорун; Зап. Г.У. Эргиса // Архив ЯНЦ СО РАН, ф. 5, оп. 7, ед. хр. 45. — 225 л.

Дьырыбына Дьырылыатта Кыыс Бухатыыр (Джырыбына Джырылыатта Дева-Богатырка) / Сказитель П.П. Ядрихинский (Бэдьээлэ); Зап. П.Н. Дмитриева. — Якутск, 1981.

Дугаров Д.С. Исторические корни белого шаманства (на материале обрядового фольклора бурят). — М., 1991.

Дулам С. Система символик в монгольском фольклоре и литературе: Автореф. дис. ... д-ра филол. наук. — Улан-Удэ, 1997.

Дьулуруйар Ньургун Боотур (Нюргун Боотур Стремительный) / Сказитель К.Г. Оросин; Ред. текста, пер., коммент. и вступ. ст. Г.У. Эргиса. — Якутск, 1947.

Дьулуруйар Ньургун Боотур (Нюргун Боотур Стремительный). П.А. Ойуунускай олонхото // Ойуунускай П.А. Айымньылар. — Якутскай, 1959—1960. — Т. 4. — 1959. — 351 с.; Т. 5. — 1959. — 288 с.; Т. 6. — 1960. — 312 с.

Дюркгейм Э., Мосс М. Обязательное выражение чувств: (Австралийские погребальные словесные ритуалы) // Общество. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии. — М., 1996.

Дюркгейм Э., Мосс М. Техники тела // Из работ Московского семиотического круга: Сб. ст. — М., 1997.

Емельянов Н.В. Сюжеты якутских олонхо. — М., 1980.

Емельянов Н.В. Сюжеты ранних типов якутских олонхо. — М., 1983.

Емельянов Н.В. Сюжеты олонхо о родоначальниках племени. — М., 1990.

Ефремов П.Е. Долганское олонхо. — Якутск, 1984.

Ефремов П.Е. Мифология долган в их фольклорных произведениях // Фольклорное наследие народов Сибири и Дальнего Востока. — Якутск, 1991.

Жирков М.Н. Якутская народная музыка. — Якутск, 1981.

Жирмунский В.М. Народный героический эпос: Сравнительно-исторические очерки. — М.; Л., 1962.

Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. — Л., 1974.

Жорницкая М.Я. Народные танцы Якутии. — М., 1966.

Жукова Л.Н. Лунное лицо: Сказки юкагиров. — Якутск, 1992.

Жуковская Н.Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. — М., 1988.

Зеленин Д.К. Религиозно-магическая функция фольклорных сказок // Сб., посвящ. С.Ф. Ольденбургу к 50-летию науч.-обществ. деят. — Л., 1934.

Золотарев А.М. Родовой строй и первобытная мифология. — М., 1964.

Иванов В.В. Опыт истолкования ритуальных и мифологических терминов, образованных от ASVA — 'конь' (жертвоприношение коня и дерево asvattha в Древней Индии) // Из работ Московского семиотического круга: Сб. ст. — М., 1997.

Иванов В.В., Топоров В.Н. Инвариант и трансформации в мифологических и фольклорных текстах // Типологические исследования по фольклору. — М., 1975.

Избекова Е.И. Числительные в олонхо: Структура и семантика: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. — Якутск, 2000.

Илларионов В.В. Искусство якутских олонхосутов. — Якутск, 1982.

Илларионов В.В. Сказочные мотивы в эпическом репертуаре Н. Абрамова — Кыната // Фольклор и современная культура. — Якутск, 1991.

Иллюстрированная история суеверий и волшебства от древности до наших дней. — Киев, 1993.

Ионов В.М. Орел по воззрениям якутов. Почитание орла у якутов // Сб. Музея антропологии. — СПб., 1913.

Ионов В.М. К вопросу об изучении дохристианских верований якутов // Там же. — Пг., 1918. — Т. 5, вып. 1.

Исторический фольклор эвенков (сказания и предания) // Сост. Г.М. Василевич. — М.; Л., 1966.

Казакевич О.А. Между гневом и страхом: (Человек и его эмоции в фольклоре северных селькупов) // Логический анализ языка. Образ человека в культуре и языке. — М., 1999.

Кенин-Лопсан М. Магия тувинских шаманов. — Кызыл, 1993.

Кеннет М. Магия североамериканских индейцев / Пер. с англ. — Киев, 1997.

Кох Р. Книга символов // Символы. — М., 1995. — Кн. 1.

Көр Буурай Бухатыыр / Сказитель И.С. Александров, Зап. Г.С. Торопова, 1925 г. // Архив ЯНЦ СО РАН, ф. 5, оп. 7, ед. хр. 15. — 60 л.

Крейдлин Г.Е. Национальное и универсальное в семантике жеста // Логический анализ языка: Образ человека в культуре и языке. — М., 1999.

Ксенофонтов Г.В. Эллэйада: Материалы по мифологии и легендарной истории якутов. — М., 1977.

Ксенофонтов Г.В. Ураангхай-сахалар: Очерки по древней истории якутов: В 2 кн. — Якутск, 1992. — Т. 1.

Ксенофонтов Г.В. Шаманизм: Избр. труды (публикации 1928—1929 гг.). — Якутск, 1992.

Кулаковский А.Е. Материалы для изучения верований якутов // Науч. труды. — Якутск, 1979.

Кулаковский А.Е. Манчары // Там же.

Куруубай хааннаах Кулун Куллустуур (Строптивный Кулун Куллустуур): Якутское олонхо / Сказитель И.Г. Тимофеев-Теплоухов; Зап. В.Н. Васильева; Пер. А.А. Попова, И.В. Пухова // Эпос народов СССР. — М., 1985.

Куруунна ойуун көрүүлэрэ / Бэчээккэ бэлэмнээтэ Л. Афанасьев. — Дьокуускай, 1993.

Күн Мөнгүрүөн обонньор икки, Күн Тэйгэл эмээхсин (Старик Кюн Менгүрюен и старуха Кюн Тэйгэл) / Сказитель В.Е. Лаптев; Зап. Д.Г. Жиркова // Архив ЯНЦ СО РАН, ф. 5, оп. 7, ед. хр. 83. — 34 с.

Кыыс Дэбилийэ: Олонхо / Сказитель Н.П. Бурнашев — Тонг Суорун; Зап. С.К. Дьяконова // Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. — Новосибирск, 1993.

Көй салгын тыал аһылыктаах, турулуур тууттаах, харылыыр хаалыктаах, кыһыннары-сайыннары ирбэт, курсуйа турар хаар балабан дьиэлээх Мас Батыйа Бухатыыр (Богатырь Мас Батыйа) / Сказитель Б.Н. Назаров; Зап. Д.Г. Жиркова // Архив ЯНЦ СО РАН, ф. 5, оп. 7, ед. хр. 114. — 40 с.

Лебедева Ж.К. Мифологический генезис эвенского эпоса // Мифология народов Якутии. — Якутск, 1980.

Лебедева Ж.К. Архаический эпос эвенков. — Новосибирск, 1981.

Лебедева Л.Б. Бессознательное в языковом стиле // Логический анализ языка: Образ человека в культуре и языке. — М., 1999.

- Леви-Строс К.* Первобытное мышление. — М., 1994.
- Линн Д.* Полные пригоршни снов. Раскройте тайны мира сновидений / Пер. с англ. — Киев, 2000.
- Липец Р.С.* Образ батыра и его коня в тюрко-монгольском эпосе. — М., 1984.
- Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. — М., 1993.
- Лосев А.Ф.* Проблема символа и реалистическое искусство. — М., 1995.
- Лукина А.Г.* Традиционная танцевальная культура якутов. — Новосибирск, 1998.
- Маак Р.К.* Вилюйский округ Якутской области. — СПб., 1887. — Т. 2.
- Мазин А.И.* Традиционные верования и обряды эвенков-орочонов (конец XIX — начало XX в.). — Новосибирск, 1984.
- Макаров Д.С.* Народная мудрость: Знания и представления. — Якутск, 1983.
- Малерб М.* Религии человечества. Миф, религия, культура / Пер. с франц. — М.; СПб., 1997.
- Малиновский Б.* Магия, наука и религия / Пер. с англ. В.Н. Поруса // Магический кристалл: Магия глазами ученых и чародеев. — М., 1994.
- Мелетинский Е.М.* Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники. — М., 1963.
- Мелетинский Е.М.* Структурно-типологический анализ мифов северо-восточных палеоазиатов (вороний цикл) // Типологические исследования по фольклору. — М., 1975.
- Миддендорф А.Ф.* Путешествие на север и восток Сибири. — Ч. 2, отд. 6: Коренные жители. — СПб., 1878.
- Миллер Г.* Южное происхождение якутов // История Сибири. — М.; Л., 1937. — Т. 1.
- Модун Эр Сожотх (Могучий Эр Соготх / Сказитель В.О. Каратаев; Зап. В.В. Илларионова // Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. — Новосибирск, 1996. — Т. 10.*
- Молочков Ф.Ф.* Дипломатический протокол и дипломатическая практика. — М., 1979.
- Народные знания. Фольклор. Народное искусство // Свод этнографических понятий и терминов. — М., 1991.*
- Неклюдов С.Ю.* Статические и динамические начала в пространственно-временной организации повествовательного фольклора // Типологические исследования по фольклору. — М., 1975.
- Неклюдов С.Ю.* Героический эпос монгольских народов. Устные и литературные традиции. — М., 1984.
- Никифоров В.М.* Якутские народные предания. Художественные особенности и историческое развитие жанра. — Новосибирск, 1994.
- Никифоров В.М.* Стадии эпических коллизий в олонхо. Формы фольклорной и книжной трансформации. — Новосибирск, 2002.
- Нургун Боотур Стремительный / Воссоздал на основе народных сказаний П.А. Ойунский; Пер. В. Державина. — Якутск, 1982.*
- Ойунский П.А.* Якутская сказка (олонхо), ее сюжет и содержание // Сочинения: В 7 т. — Якутск, 1962. — Т. 7.

- Обонньордоох эмээхсин* (Старик со старухой) / Зап. И.А. Худякова // Образцы народной литературы якутов. — СПб., 1913. — Т. 2, вып. 1.
- Олонхо* — духовное наследие народа саха: Сб. науч. ст. — Якутск, 2000.
- Пекарский Э.К.* Словарь якутского языка. — М., 1959. — Т. 1—3.
- Позднеев А.М.* Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу / Перепеч. с изд. 1887 г. — Элиста, 1993.
- Попов А.А.* Материалы по истории религии якутов Вилюйского округа: Сб. материалов антропологии и этнографии. — М.; Л., 1949. — Т. 2.
- Потебня А.А.* Эстетика и поэтика. — М., 1976.
- Прель К. дю.* Философия мистики или двойственность человеческого существа. — М., 1995.
- Приклонский В.Л.* Якутские народные поверья и сказки // Живая старина. — СПб., 1890. — Вып. 11.
- Пропп В.Я.* Русский героический эпос. — 2-е изд. — М., 1958.
- Пропп В.Я.* Морфология сказки. — 2-е изд. — М., 1969.
- Пропп В.Я.* Фольклор и действительность: Избр. статьи. — М., 1976.
- Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. — 2-е изд. — Л., 1986.
- Предания, легенды и мифы саха (якутов)* // Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. — Новосибирск, 1995.
- Путилов Б.Н.* Мотив как сюжетобразующий элемент / Типологические исследования по фольклору. — М., 1975.
- Пухов И.В.* Якутский героический эпос олонхо. Основные образы. — М., 1962.
- Пухов И.В.* Олонхо — древний эпос якутов: Предисловие // Нюргун Боотур Стремительный. Олонхо / Пер. В. Державина. — Якутск, 1982.
- Пюрбеев Г.В.* Эпос «Джангар»: Культура и язык. (Этнолингвистические этюды). — Элиста, 1993.
- Райкрофт Ч.* Критический словарь психоанализа. — СПб., 1995.
- Ремизова-Бабушкина Н.Ю.* Тайны энергоинформационного обмена. — М., 1995. — Кн. 1.
- Романова Е.Н.* Традиционный этикет якутов (праздничное поведение) // Этнос: традиции и современность. — Якутск, 1994.
- Романова Е.Н.* Якутский праздник ысыах. Истоки и представления. — Новосибирск, 1994.
- Романова Е.Н.* Мифология и ритуал в якутской традиции: Автореф. дис. ... д-ра ист. наук. — М., 1999.
- Руны.* Рунические знания как единая система. Введение в рунологию / Сост. А. Кайа. — М., 1998.
- Рыбаков Б.А.* Язычество Древней Руси. — М., 1988.
- Саввина Е.В.* Цвет в традиционной этнической культуре якутов: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. — Якутск, 2001.
- Саввинов А.И.* Традиционные металлические украшения якутов: XIX — начало XX века: (Историко-этнографическое исследование). — Новосибирск, 2001.
- Самыгин С.И., Нечипуренко В.Н., Полонская И.Н.* Религиоведение: Социология и психология религии. — Ростов н/Д, 1996.

- Саха остуоруйалара (Якутские сказки) / Сост. Г.У. Эргис. — Дьокуускай, 1996.
- Серошевский В.Л. Якуты. Опыт этнографического исследования. — 2-е изд. — М., 1993.
- Слепцов П.А. Традиционная семья и обрядность у якутов (XIX — начало XX в.). — Якутск, 1989.
- Словарь мифов / Под ред. П. Бентли. — М., 2000.
- Словарь русского языка: В 4 т. — М., 1983. — Т. 3.
- Сокровенное сказание монголов / Пер. С.А. Козина. — Улан-Удэ, 1990.
- Социологический энциклопедический словарь / На рус., англ., франц. и чеш. яз.; Ред.-координатор ак. РАН Г.В. Осипов. — М., 1998.
- Специфика фольклорных жанров / Отв. ред. В.П. Кирдан. — М., 1973.
- Текстологическое изучение эпоса / Отв. ред. В.М. Гацак, А.А. Петросян. — М., 1971.
- Типологические исследования по фольклору: Сб. ст. памяти В.Я. Проппа (1895—1970). — М., 1975.
- Тойон Ньургун Бухатыр (Богатырь Тойон Ньургун) / Зап. Н. Попова // Образцы народной литературы якутов. — СПб., 1907. — Вып. 11.
- Токарев С.А. Ранние формы религии. — М., 1990.
- Трепавлов В.В. Канун государственности в олонхо (взгляд историка на якутский героический эпос) // Олонхо — духовное наследие народа саха. — Якутск, 2000.
- Троцанский В.Ф. Эволюция черной веры (шаманства) у якутов. — Казань, 1902.
- Тыллаах-өстөөх хара кулун аттаах Сылгы Уола Дыырай Бөбө / Сказитель И.И. Бурнашев — Тон Суорун; Зап. Г.У. Эргиса // Архив ЯНЦ СО АН, ф. 5, оп. 7, ед. хр. 45/7, 8100 строк.
- Өлбөт Бэргэн (Бессмертный Витязь) / Сказитель Н. Абрамов; Зап. Р. Александрова // Образцы народной литературы якутов. — СПб., 1908. — Вып. 2, т. 1.
- Удабаттар Уолумар Айгыр икки (Удаганки Уолумар и Айгыр) / Сказитель Н. Абрамов; Зап. Э.К. Пекарского // Там же.
- Уломжинский В. Алаады ойуун. — Майя, 1992. — (Препр.).
- Урастыров К. Могучий Дьагарыма (якутский героический эпос-олонхо) / Поэт. пер. А. Романова. — Якутск, 1983.
- Федоров Г.Е., Егоров Н.Ф. Сэргэ төрдүгэр сэхэн. — Якутская, 1991.
- Франц М.-Л. фон. Психология сказки. Толкование волшебных сказок. Психологический смысл мотива искупления в волшебной сказке / Пер. с англ. Р. Березовской, К. Бутырина. — СПб., 1998.
- Фрейд З. Психология бессознательного: Сб. произведений. — М., 1990.
- Фрэзер Д.Д. Золотая ветвь. Исследование магии и религии. — М., 1986.
- Хаан Дьаргыстай (Хаан Джаргыстай) / Зап. И.А. Худякова // Образцы народной литературы якутов. — СПб., 1913. — Вып. 1.
- Христофорова О.Б. Логика толкований. Фольклор и моделирование поведения в архаических культурах. — М., 1998.
- Худяков И.А. Краткое описание Верхоянского округа. — Якутск, 2002.
- Хундаева Е.О. Бурятский эпос о Гэсэре. Символы и традиции. — Улан-Удэ, 1999.

Хундаева Е.О. Бурятский эпос о Гэсэре. Связи и поэтика. — Улан-Удэ, 1999.

Цивьян Т.В. К некоторым вопросам построения языка этикета // Из работ Московского семиотического круга: Сб. ст. — М., 1997.

Чахов А.И. Саха былыргы музыкальной инструменнара. — Якутскай, 1993.

Чиркова А.К. Шаман: жизнь и бессмертие. — Якутск, 2002.

Шмелев А.Д. Ното sriens: символические жесты и их отражение в языке // Логический анализ языка: Образ человека в культуре и языке. — М., 1999.

Эванс-Причард Э.Э. Колдовство, оракулы и магия у азанде / Пер. с англ. // Магический кристалл. — М., 1994.

Элиаде М. Шаманизм: Архаические техники экстаза / Пер. с англ. — Киев, 2000.

Элик Боотур Ньыгыл Боотур икки (Элик Боотур и Ньыгыл Боотур) / Зап. Р. Александрова; Под. ред. Э.К. Пекарского // Образцы народной литературы якутов. — Пг., 1916. — Вып. 4, т. 1.

Энциклопедический словарь по культурологии. — М., 1977.

Энциклопедия восточного символизма / Сост. К.А. Вильямс // Символы. — М., 1996. — Кн. 6.

Эр Собо́тох (Муж Одинокый) / Сказитель Г.Н. Свинобоев; Зап. С.В. Ястремского // Образцы народной литературы якутов. — Л., 1929.

Эрбэх үөһэ биэстэ эргийбит Эрбэхчин Мэргэн (Эрбэхчин Мэргэн) / Сказитель И.В. Оконешников; Зап. Д.М. Жиркова // Архив ЯНЦ СО АН, ф. 5, оп. 7, ед. хр. 31. — 48 с.

Эргис Г.У. Очерки по якутскому фольклору. — М., 1974.

Эрис халлаан уола Эр Собо́тох / Сказитель Г.Ф. Никулин; Зап. А.А. Савина // Архив ЯНЦ СО АН, ф. 5, оп. 7, ед. хр. 108. — 57 л.

Юнг К.Г. Либи́до, его метаморфозы и символы. — СПб., 1994. — Т. 2.

Юнг К.Г. Сознание и бессознательное. — М.; СПб., 1997.

Ястремский С.В. Образцы народной литературы якутов // Труды комиссии по изучению ЯАССР. — Л., 1929. — Т. 7. — 226 с. — (Олонхо «Бессмертный Витязь» («Өлбөт Бэргэн»)) / Пер. А. Афанасьева, С. Ястремского; олонхо «Удаганки Уолумар и Айгыр» («Удабаттар Уолумар Айгыр икки»)) / Пер. А. Афанасьева, С. Ястремского).

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
Глава 1	
ЖЕСТ И МИМИКА В ПОРТРЕТНОЙ ХАРАКТЕРИСТИКЕ ПЕРСОНАЖЕЙ ОЛОНХО	13
1.1. Символика мимики и выражения глаз	18
1.2. Семантика жеста и мимики богатырского гнева	32
Глава 2	
РИТУАЛЬНЫЕ И ЦЕРЕМОНИАЛЬНЫЕ ЖЕСТЫ В ОЛОНХО	57
2.1. Троекратный «объезд» или «обход» как ритуальный жест почитания и благословения	60
2.2. Троекратное коленопреклонение как древняя форма почтения и умилоствления	77
2.3. Традиционная встреча гостей как комплекс церемониальных жестов	91
Глава 3	
СНОВИДЕНИЯ И ПРЕДЗНАМЕНОВАНИЯ В ОЛОНХО	111
3.1. Систематика и семантика предзнаменований и примет	112
3.2. Систематика и символика сновидений	125
Глава 4	
МАГИЧЕСКИЕ ПРЕВРАЩЕНИЯ В ОЛОНХО	143
4.1. Архаические истоки и систематика символических объектов при магических превращениях	146
4.2. Семантика символических объектов при магических превращениях персонажей	162
Глава 5	
ДРЕВНИЕ ОЧИСТИТЕЛЬНЫЕ ОБРЯДЫ И ВОЗДЕЙСТВИЕ НА ПРИРОДУ	221
5.1. Обряды магического очищения водой, воздухом, огнем и «священный арчы»	221
5.2. Магическое управление природными явлениями . . .	240

Глава 6

СТРУКТУРА И СИМВОЛИКА АРХАИЧЕСКИХ РИТУАЛОВ	257
6.1. Ритуалы магического умерщвления и уничтожения	257
6.2. Ритуалы магического оживления и трансформации души	269
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	290
ПРИЛОЖЕНИЕ	296
СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ	302
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ	303

Научное издание

Захарова Агафья Еремеевна

**АРХАИЧЕСКАЯ
РИТУАЛЬНО-ОБРЯДОВАЯ СИМВОЛИКА
НАРОДА САХА
(по материалам олонхо)**

Редактор *В.В. Игнатьева*
Художественный редактор *Л.В. Матвеева*
Художник *И.С. Попов*
Технический редактор *Н.М. Остроумова*
Корректоры *И.Л. Малышева, Л.А. Анкушева*
Оператор электронной верстки *С.К. Рыжкович*

ЛР № 020297 от 23.07.97. Сдано в набор 26.07.04. Подписано в печать 27.09.04.

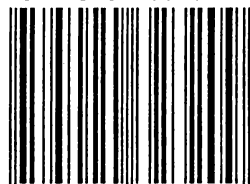
Бумага ВХИ. Формат 60×90¹/₁₆. Offsetная печать. Гарнитура Таймс.

Усл. печ. л. 19,5. Уч.-изд. л. 17,7. Тираж 500 экз. Заказ № 282.

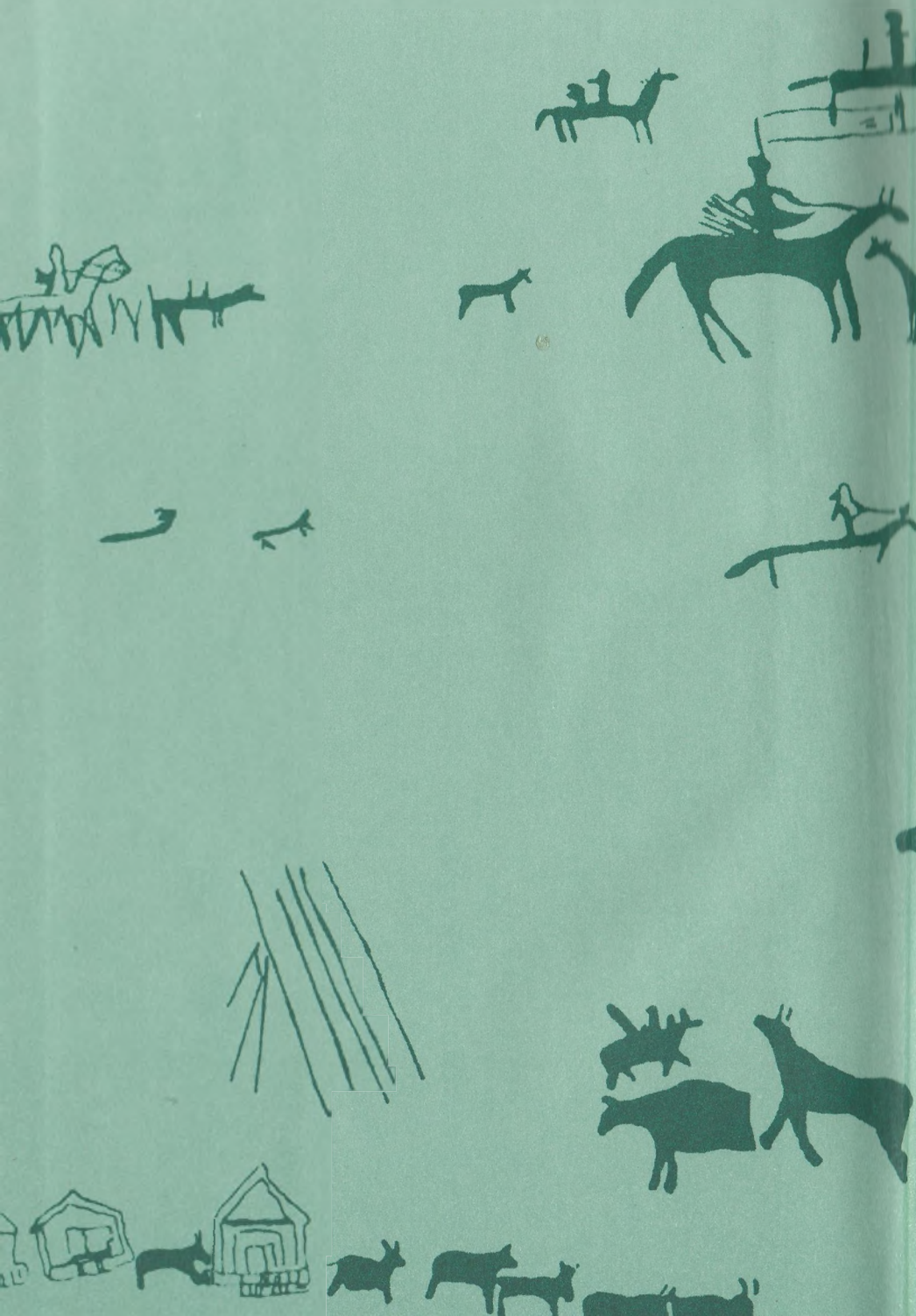
Сибирская издательская фирма «Наука» РАН.
630099, Новосибирск, ул. Советская, 18.

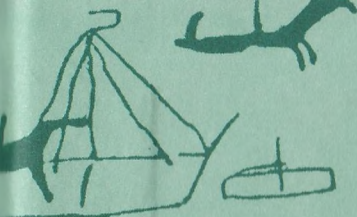
СП «Наука» РАН.
630077, Новосибирск, ул. Станиславского, 25.

ISBN 5-02-032320-9



9 785020 323209





0 50 =

