

УДК 398.22(=512.1)
ББК 82.3(=63)

К ВОПРОСУ О СЮЖЕТНЫХ МОТИВАХ ОЛОНХО И ЭПОСОВ ТЮРКОЯЗЫЧНЫХ НАРОДОВ

Г. Е. Саввинова, В. Б. Огорокова

Северо-Восточный федеральный университет имени М. К. Аммосова, Якутск, Россия

В статье рассматриваются вопросы генезиса сюжетных мотивов олонхо и эпосов тюркоязычных народов. Предпринята попытка изучить возможные древние связи олонхо с другими тюркскими версиями и провести краткий обзор вопросов, посвященных сюжетным мотивам олонхо и некоторых тюркских народов. Выдвинута гипотеза о возможных параллелях в сюжетных мотивах тюркских версий. Внимание обращено на общую характеристику исследуемых эпосов, сюжетных мотивов, а также некоторые черты общности в образах и символах в эпосе. В своих многочисленных проявлениях эпос тюркоязычных народов представляет большой интерес.

Ключевые слова: *олонхо, эпос, мотив, сюжетные линии, зооморфное, тюркоязычные народы, архетип.*

Сравнительно-аналитическое изучение сюжетных мотивов и образов героических тюркоязычных эпосов дает возможность обнаружить не только способы выражения художественно-поэтической образности, но и многоликость оформления художественного мира древних родственных тюркоязычных народов. Олонховед И. В. Пухов отметил, «что во многих работах из сравнительно-исторического метода выпадала самая важная часть — историческая основа» [27. С. 48].

Феномен якутского героического эпоса олонхо сам по себе представляет факт исключительного значения для истории тюркской культуры. Осознание и рассмотрение данного факта делает статью актуальной.

Нами ставится цель сравнительного изучения сюжетных мотивов олонхо и их специфики в сопоставлении с другими национальными версиями эпосов тюркоязычных народов. В связи с этим обращено внимание на выявление общих и специфических особенностей в построении сюжетных мотивов олонхо.

Теоретическая база исследования основывается на трудах отечественных ученых (В. М. Жирмунского [9], Е. М. Мелетинского [18], А. Н. Веселовского [1], В. Я. Проппа [24], Г. Д. Гачева [2]), а также якутских фольклористов, историков П. А. Ойунского [23], А. Е. Кулаковского [12], И. В. Пухова [26, 27], Н. В. Емельянова [7], А. И. Гоголева [5] и др.

Как отметил К. Райхл, для полного понимания предмета изучения филологические теории

должны быть дополнены изысканиями этнографов [28]. М. Веселовским отмечено, что «якуты... сохранили много черт первоначальной тюркской культуры» [1. С. 35]. А. Гоголев обнаружил основные элементы высокой древней культуры, которой обладали южные предки якутов до переселения на Среднюю Лену [5].

Сложнейший процесс этнического происхождения якутского народа отражен и в содержании якутского героического эпоса олонхо. В олонхо, имеющем своеобразный историзм и реализм, воссоздается общая панорама этнических процессов, развития якутского народа со времен древних протоякутов. Изучение подробного описания этнографического быта в якутском эпосе дает возможность сопоставления его с явлениями в жизни, верованиях, мировоззрениях других тюркоязычных народов, у которых эти признаки сохранились в менее рельефном виде. Современный российский фольклорист В. Гацак считает, что «эпос — это повествование об этносе и его бытии в мире» [3. С. 38]. Исследование А. Окладникова [22] о «южных связях олонхо» является отправным пунктом для исследований исторических корней якутского олонхо.

Многие мотивы находят свое объяснение в представлениях и религиозно-магической практике на разных ступенях развития общества. Привлечение этнографических материалов важно, однако, не только для генетического изучения в узком смысле слова, но и для изучения первоначального развития, ибо от форм материальной и социальной жизни зависит не только про-

исхождение жанров, сюжетов и мотивов, но и их дальнейшая жизнь и изменяемость [23]. И. Пухов выявил черты типологического и генетического сходств в эпическом стиле олонхо и алтайских, шорских, хакасских эпосах [26]. Наш интерес к тюркоязычным эпосам объясняется задачей изучения проблемы генезиса олонхо в контексте эпического наследия тюркоязычных народов.

Конвергентное развитие олонхо и эпосов тюркоязычных народов с древних времен сохранило общие мотивы. Но со временем эпические образы и сюжеты трансформировались. Эпосы, развиваясь исторически в различных условиях бытия народа, обретали и типологические сходные черты в сюжетно-стилевом строе и характеристике образов. Это обусловлено закономерным развитием культуры и истории тюркских народов.

В компаративистском анализе сюжетных мотивов и образов в эпосах выявляется то, что в олонхо и эпосах тюркоязычных народов явно подчеркиваются архетипические представления, указывающие на их общее древнее происхождение и вместе с тем являющиеся основополагающей конструкцией духовной жизни, особенностей мировосприятия, ментальности, художественно-словесного творчества. Тюркоязычным народам (как и у монголоидов) свойственна пространственно-образная форма мышления, а у европейцев — логико-знаковый тип. Выявленную особенность можно объяснить тем, что, к примеру, якуты как народ формировались в контакте с древней южной этнокультурой. Пространственно-образная форма мышления в олонхо и эпосах тюркоязычных народов отражается в том, что мир мыслился многослойным. Древний якут Вселенную, мир делит на две части: Земля — «сир» и Небо — «халлаан». Такое деление мира на две части, на Землю и Небо, при появлении народного словесного творчества принимает новую форму: Земля становится средним миром, Небо — верхним, а третьим является нижний мир. Основанием нового представления о мире явилось предание о войне, окончившейся созданием трех миров, то есть разделением Вселенной между тремя союзными объединениями племен, на верхнюю, среднюю и нижнюю страны. Поэтому представление якута времен матриархата о мире по аналогии (создание трех стран) стало уже представлением якута эпохи патриархата о трех мирах [5]. В этом видится философское восприятие действительности: во Вселенной, где идет вечная борьба между Злом и

Добром, он отвоевал свое пространство, находящееся все-таки в зависимости от них.

Как отмечает Н. В. Емельянов, «все эпосы начинаются с описания картины сотворения мира — это древний миф об образовании мира, земли. Поэтому иногда говорится об особых мирах или землях, со своими небесами или без них, морями, реками и подземным миром, где тускло светят луна и солнце» [7. С. 3]. В якутском олонхо о сотворении мира повествуется: «<...> это было Время до Времени, когда царили темнота и хаос. Появился Великий океан, плавно несший свои волны, которым не было предела и преграды. Сколько это продолжалось — не знает никто...» [7. С. 3–4]. В алтайском эпосе «Алып-Манаш» страна, где живет нареченная невеста богатыря-великана, лежит на краю света, «где небо с землей сходится», это страна, откуда нет возврата («назад следов нет»). Путь туда ведет через широкую реку, которую «на крылатом коне не перелететь, на семивесельной лодке не переплыть» [9. С. 335].

Природные циклы определяют не только образы и сюжеты, но целые жанры, мотивы [18]. В олонхо многослойное небо в виде купола прикрывает землю, и земли стучаются друг о друга. Образ «небо-купол» защищает и оберегает жителей срединной земли. Древний якут, защищенный «куполом-небом» от сурового северного климата, боготворит это небо, считает небо — верхний мир — состоящим из девяти небесных пространств или из девяти небесных стран. Из них три нижние страны, залегающие от среднего мира на юго-восток, отличаются теплым климатом, ярким и никогда не заходящим солнцем и богатой вечнозеленой растительностью. Пять небесных стран, залегающие от среднего мира на юго-запад [21] и северо-запад, отличаются холодным и сырым климатом, туманным небом и скудной растительностью. Верхняя, девятая небесная страна, как конец и полюс мира, отличается особенно суровым климатом, без всякой растительности, ледяным дыханием, туманным небом. Это страна мрака и тени [23].

Далее, среди множества мировоззренческих взглядов создателей древних эпосов наибольший интерес представляет вопрос зависимости судьбы людей от верховных небожителей. В иерархии небесного пантеона божеств в олонхо небожителями седьмого, восьмого уровня считаются Джылга, Тангха, Билгэ, Одун, Чынгыс. При этом А. Кулаковский замечает, что «Джылга как будто более компетентен в назначении времени, через

которое должно совершиться какое-нибудь роковое событие в жизни человека» [12. С. 22]. В сюжетах олонхо также упоминаются небесные писари, заносящие в мировой архив все сведения, относящиеся к земной жизни людей. Главный писарь Усун Джурантаайы считается одним из сыновей Юрюнг Аар Тойона. В олонхо «Строптивный Кулун Куллустуур» отведено значимое описание: «Эти писари властного Рока раскрыли небесную Книгу судеб» [29. С. 605].

Евразийская «кочевая» цивилизация первоначально возникла в горно-таежной, лесостепной зоне Южного Приуралья и Алтае-Байкальского региона. При этом важную роль сыграла так называемая родственная религия тюрко-монголов. К примеру, в культе природы особенно важное место занимали культ священного дерева, культ неба, что в известной мере было обусловлено ландшафтом исторической родины тюркских народов, которую, таким образом, можно рассматривать и как прародину самих тюркских народов. К признакам эпического бытования текста находим употребление постоянного эпитета «голубое небо» (көк таңри), «небоподобный каган», которое выполняет те же функции, что и постоянный эпитет в фольклорных произведениях: он выражает типические, идеальные признаки объектов, а также представление об «эпическом» времени: «Когда было сотворено (возникло) вверху голубое небо и внизу бурая (темная) земля, между ними обоими были сотворены (возникли) сыны человеческие (то есть люди). Над сынами человеческими воссели мои предки Бумынкаган и Истеми-каган (ўзә көк таңри асра жағыз жір кылынтукда, әкін ара кісі оглы кылынмыс. Кісі оглынта ўзә ачұм апам Бумын каган Істәмі каган олурмыш); Время (судьбы, сроки) распределяет Небо (Бог), Человеческие сыны родились, чтобы умереть (өд таңры жасар, кісі оглы коп өлгәлі тәрүміс)» [19. С. 144].

Полагается, что в олонхо представление о первоизданном мире отражает основные моменты этнических контактов, которые происходили за пределами современной родины якутов. В олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» отразилась память о южной степной прародине якутов, где они жили до переселения на берега Лены:

Осьмикрайняя, на восьми ободах,
На шести незыблемых обручах,
Убранная в роскошный наряд...
С деревьями, роняющими листву,
Падающими, умирая... [21. С. 4].

Не менее важным фактором мировоззренческого единства и пространственного мышления в тюркоязычном обществе ранних кочевников явилось оформление культа растительных сил природы в образе мирового дерева. Во многих тюркоязычных эпосах Вселенную — три сферы Вселенной — связывает либо древо мировое (пай кайынг, «богатая береза», или темир-терек, «железный тополь», на ветвях которого находятся зародыши детей и скота), либо гора, упирающаяся вершиной в небеса (горы Аскартог в эпосах «Гёр-оглы» и «Алпамыш») [4]. В эпосах «Гёр-оглы» и «Алпамыш» гора рассматривается как центр, где верх горы связан с Полярной звездой, а низ — с потусторонним, подземным миром. Таким образом, образ горы мира (или космоса) ассоциируется с образом дерева мира. В «Маадай-Кара» четыре священные березы своим соком, как материнским молоком, выкармливают спасителя Когюдей-Мергена. Как известно, в древности у индоиранцев популярной была идея прорастания, связанная с концепцией мирового дерева и «древа жизни». В якутском олонхо «дерево жизни» — Аал луук мас (его бытовая персонификация — Ытык мас) воспринимается в образе громадного священного дерева, связывающего все три мира Вселенной; «с ветвей которого капает животворная влага изобилия, у подножия белеет беломолочное море» [5]. Вершина Аал Луук мас «достигает небес, светлой стороны Юрюнг Айыы тойона, главы якутского Олимпа. Около него пируют боги, по семи суток они пьют вкруговую кумыс». В олонхо с мировым деревом, связанном с тремя мирами, ассоциируется богиня плодородия Аан Алахчын хотун [7].

Данный эпический сюжет является универсальным, встречаемым у многих народов мира. Композиционный, символический и концептуальный строй данного сюжета отнесен известным индологом В. Топоровым к общим космологическо-религиозным представлениям древнейшего комплекса верований, условно названного им «шаманским» [30. С. 107–109]. При этом специфическим символом «центра» среднего мира в тюркских эпосах является мировое дерево.

Если шорский сказитель живописует, как «на самой вершине золотой горы <...> с золотыми листьями золотая береза стоит, оказывается, под золотой березой стоит золотой стол, оказывается, за золотым столом на почетном месте три творца восседают» [33. С. 337], то в олонхо это священное «дерево с берестой из слоистого серебра,

цвета серебряных опилок» [27. С. 48], куда записываются судьбы всех героев. Эти примеры имеют многочисленные параллели в родственных культурах, причем заметное постоянство эпитета «серебряный (золотой)» применительно к небу, солнцу, мировому древу и все это можно интерпретировать как связь с идеей изначальности и вечности [20].

Образ дерева и образ горы в религиозно-мифологическом сознании тюркоязычных народов выполняли функцию связующего звена трех миров: верхнего, земного и нижнего. Как и «дерево» в олонхо, «гора» в родственных эпосах выступала в качестве посредника между небом и землей. Также в генетической структуре образов дерева и горы выделяем исторические периоды — архаический и шаманистический. Здесь древнейший период характеризуется осмыслением мира в виде семантических оппозиций: верх — низ, правое — левое, мужское — женское, прошлое — будущее и так далее.

Существует ряд сходного антропологического явления в тюркоязычных эпосах. Мотив богатыря — предка человеческого племени — встречается обычно во вступительной части героической поэмы. В архаической эпике герой большей частью имеет чудесное происхождение или рождение. Сверхъестественное рождение героя в эпосах в большинстве случаев подразумевает и подчеркивает особенность будущего богатыря, его судьбы в незапамятных эпических традициях.

В нарратив-повествовании о национальной праоснове в образе чудо-богатыря обнаруживается семантика прообраза человека (концепт идеального человека, боговидного и богоподобного; у саха «богатырь-айыы»). Обогащенный и завершенный образ Богатыря мыслеобразами, мыслеформами, системой символических персонажей раскрывает субстанцию этнической истории, глубинную сокровенную память народа.

В киргизском «Манасе» Умай, покровительница всех рожениц, покровительствует Чыйырды, когда она рождает Манаса. Культ богини Умай, олицетворяющий плодородие, сохранился в видоизмененной форме. Это богиня Айыысыт — якутская ипостась древнетюркской Умай. В эпосе Умай является универсальным женским божеством и выступала также в роли хозяйки гор, покровительницы охотников и диких зверей [6]. В тюркских версиях имеет место такое необычное явление, как способность ребенка говорить и общаться, пока он находится еще в утробе ма-

тери. Особенно это свойственно южным вариантам «Манаса», где сохранились многие древние пласты эпической культуры народа. Так, в вариантах А. Ташова и М. Акбаева Манас разговаривает прямо из утробы матери [8]. Весьма необычно рождается главный герой узбекского эпоса «Гороглы», который воспринимался как «человек, родившийся в гробнице». Кроме того, деятельность главного героя произведения протекает совсем иначе, что вполне объяснимо. Чудесное зачатие и рождение отмечается также и в алтайском «Маадай-Кара», но здесь этот мотив развивается в связи с ясновидящей дочерью владыки подземного царства Эрлика — Кара-Таади:

... На стойбище Маадай-Кара
Встал на крыло птенец орла.
Отцом ему была гора,
Береза матерью была [16. С. 91].

Узбекский Алпамыш рождается у безбедного главы племени кунграт после вмешательства святого покровителя. Фантастически волшебным рождается богатырь и в башкирском «Урал батыр», хотя ни одного слова о его появлении на свет нет: «<...> когда только родился Урал-батыр, Дивы, что в небесах пролетали, на землю упали, убить хотели его, шутя, Оно (дитя Урал) в упор взглянуло на них — И разум у дивов смутился вмиг, <...> Рухнули (дивы) наземь, как горный обвал» [30. С. 75].

В олонхо богатырей ниспосылают с неба боги айыы или богатыри сами рождаются чудесным образом (рождение от родителей преклонного возраста; рождение от прародителя-лошади). К примеру, в олонхо «Кентестей Беге» Старуха Сэбэйикээн Баай попросила у солнечных улусов даровать ей ребенка, чтобы Средний мир не остался без людей. Спущенные с неба богатыри являются с наказом установить счастливую жизнь на земле. В своих наиболее архаических формах мотив чудесного зачатия и рождения героя связан, как указывают этнографы, с первобытными представлениями о «партеногенезисе» (непорочном зачатии), восходящими к эпохе материнского рода: герой рождается от вкушения яблока его матерью, от запаха цветка, от воды чудесного источника, от солнечного света, дождя или ветра и т. п. В якутском олонхо в мотиве чудесного происхождения сохранились архаические поверья якутского народа, как о протоякуте. Как и богатырь, в олонхо с небес спускается и конь, посланный владыкой Верхнего мира Солнце Джесегей тойон. Здесь обнаруживаем

древнее представление, древнее, чем эпоха «олонхо». Широкое распространение такого мотива в фольклоре народов мира свидетельствует о его типологичности и древности [8].

Необыкновенный стремительный рост богатыря является особенностью эпоса. Богатырь «через три дня после рождения стал ростом в три сажени и превратился в орла самца» в олонхо «Кентестей Беге». В олонхо богатырь обладает волшебными способностями — может обернуться орлом, быть жестоким в бою. В башкирском «Алпамыше» герой растет не по дням, а по часам: «За день он рос, как за месяц, а за месяц — как за целый год» [25. С. 12]. Богатырь, достигший через 25 дней роста 70 аршин, получает имя «Алпамыш». В киргизском «Манасе» [17] богатырь-младенец в колыбели пролежал всего три дня, а затем отправился на охоту. В башкирском «Урал батыре» [31] с момента рождения герой наделен сверхъестественными свойствами. Он растет с фантастической быстротой, обладает могучей силой. Рассматриваемый мотив чудесного рождения и роста богатыря подчеркивает широкий арсенал мотивов тюркоязычных эпосов, просматривается его архаичность.

Древнейшие истоки в тюркоязычных эпосах прослеживаются как испытавшие влияние «звериного стиля». В якутском олонхо имеют различные функции зооморфные и орнитоморфные образы, которые обычно используются как символы в эпических формулах. Главным из эпических волшебств является способность к магическим превращениям (в птиц, зверей, облик другого человека, мифических животных и так далее). Чтобы быстро преодолеть большие расстояния, ему необходимо перевоплощаться в различных птиц (степных, южных, хищных, чаще мифических птиц гибридного свойства). Чаще всего в эпическом тексте встречаются образы коня и птиц, которые имели в мифологии и культуре саха сакральное значение. Интересен эпический образ огромной сказочной птицы — грифона, крылатого зверя-барса, полуптицы («халлаан кэй кыыла, бар кетере») [5. С. 101]. В олонхо эти птицы обладают способностью летать и перемещаться по трем мирам, однако будучи генетически зооморфными (зверями) явственно несут следы вымерших рептилий доисторических времен. В зооморфных родителях якутского богатыря (конь-тотем, богиня-кобылица, жеребец-молочный брат) сохранилась связь с тотемным предком.

В материалах якутского олонхо запечатлены некоторые предметы быта, по всей вероятности, выполненные в канонах «звериного стиля». В этом плане, например, выделяются медные вешалки — «алтан кехелер», существенные дополнения домашнего интерьера богатырей, которые изготавливались мастерами в форме конских голов, зверей и хищных птиц [23]. Также, по четырем стенам юрты богатыря имеются приделанные к основным столбам нары. Эти нары покрыты звериными шкурами или шкурами коней. Почетным гостям кладутся шкуры волка или медведя (почетное сидение) [23]. По материалам древнеиранских собраний священных текстов «Авесты» животные выступают как ипостаси различных божеств и как атрибуты (спутники) их, и как самостоятельные персонажи [32]. Эти же черты культивированных животных и птиц присущи и сюжетам якутского олонхо. Орел, по описанию в «Авесте», обитает на космическом дереве. В этой связи следует отметить, что якутские шаманы воздвигали культовое дерево «түспэт туруу», своеобразную модель мирового дерева, на вершине которого водружали изображение орла. Л. Штернберг, обративший на это внимание, обнаружил аналогию термина «туру» в санскритском слове *dru*, обозначающем дерево Будды [24]. В «Авесте» одно и то же божество воплощается в образах различных животных. Это явление характерно и для якутского эпического наследия. Так, например, богиня Иэйиэхсит принимала вид то белогородого, косматого жеребца, то белой кобылицы, иногда ворона или даже орла. В нартовском эпосе герои, имеющие отношение к солярному, грозовому верху, ранят стрелой белых оленей, которые впоследствии оказываются их женами в образе Богини-матери.

В олонхо многослойность образа богатырского коня дается в рамках эпической традиции тюрко-монгольских народов. Эпический конь — это крылья боотура. В олонхо сохранился наиболее архаический пласт, когда конь выступает в качестве одного из родителей богатыря («Сын лошади Дыырай Бэргэн»). В зооморфных родителях якутского богатыря сохранилась связь с тотемным предком. Как говорил Г. Гачев, обожествление животных, особенно коня — это полная зависимость, внутреннее родство кочевого народа с животными [2]. В казахском эпосе «Кобланды» так описывается бег коня Тайбурыла:

Кобланды на Тайбурыла вскочил,
Помчался, как вихрь, богатырь
...Из кыятов никто за ним не поспел.

Резво мчится богатырский тулпар [10. С. 19].

В олонхо богатырский конь «со стремительной силой, неудержимой поводом; с порывающей недоуздой силой в звонко хрустящих сухожилиях; с четырьмя играющими, как копыта из-под снега опрокинутые, каменными копытами; поющими легенду звонами, с прочно-вескими стремями; покрытый, как красное облачко, попоной и в чепраке, как черное облачко, знаменитый» [23].

Есть сведения, что «в эпосе некоторых тюркоязычных народов смерть батыра и его коня происходит одновременно» [15. С. 219]. Такое положение может указывать на единую их субстанцию в прошлом. Как отмечает Р. Липец, связь между богатырем и его воинственным конем неразрывна, почти мистическая, оккультная, «причем эта связь преломляется через архаичные представления о тотемических отношениях, о какой-то родственной связи всадника-батыра и его коня» [15. С. 124]. Якутское олонхо — это архаический эпос. В многослойном образе эпического коня переплелись архаика, мифология, конкретные исторические черты верхового. Конь богатыря-айы Кулун Куллустуур впечатляюще фантастический:

С кроншнепом-птицей на ушах,
Кукушкой-птицей на загривке,
Сарычем-птицей на лопатках,
Селезнем-птицей на крупе,
Голубем-птицей на бедрах,
Серыми зайчатами на подколенках... [29. С. 8]

В олонхо «Строптивный Кулун Куллустуур» «эпическая формула-описание коня имеет схожие мотивы» [13. С. 197]. Вещий говорящий конь в олонхо — спаситель, хранитель заветного родового оружия, богатырского снаряжения, которые ниспосланы ему богами, как и сам конь. Имея божественное, небесное происхождение, конь не только пронизывает пространства, обеспечивая людей «вертикальной коммуникацией», но и устанавливает для них «связь времен», обладая информацией о прошлом и будущем. В киргизском «Манасе» одновременно с героем появляется на свет его будущий верный спутник — конь Ак-Кула. Исследователь отмечает, что связь между конем и всадником была настолько тесной и неразрывной, что зачастую потеря коня лишала героя силы внутреннего сопротивления, хотя изначально срок жизни коня биологически втрое

короче, чем человека: «...конь в разных версиях предназначен высшими силами быть и «патроном», и покровителем героя» [15. С. 132].

Интересно утверждение В. Я. Проппа о том, что «развитие мифологических образов происходит путем их расщепления. Конь и птица как бы отслаиваются от человека, и в более разработанных вариантах вместо человека-животного действуют уже два персонажа — человек и животное, звериная сущность которого как будто “сползает” с героя, преобразившись в зверя-помощника» [24. С. 189]. Как отметила Р. С. Липец, «реликты особого жанра славословия богатырскому коню в тюркских эпосах» [15. С. 125].

Известно, что значительное место в якутском олонхо отведено богу коневодства Уордах Джесегею, который дарует ретивых коней и героических богатырей. В древности по материалам олонхо Уордах Джесегей называли Кюн Джесегей тойон (кюн — солнце). В нем «четко проявляется связь этого патрона коневодства с культом солнца и вместе с тем наличие в якутской мифологии центрально-азиатского мифа о солнечном происхождении божественного коня» [23. С. 120]. То есть в эпосах сибирских тюрков изображается утверждение этноса в мироздании. Крылатым конем — тулпар в узбекском эпосе — является конь богатыря Алпамыша Байчибар, также крылатый знаменитый богатырский конь героя Кероглы Гират. Гират фантастичен тем, что является «водяным конем», вышедшим из моря или озера. Обычно у этих богатырских коней крылья находятся под мышками, зеленого цвета, размером в «три с половиной аршина» и развертываются при беге, который превращается в сказочный, волшебный полет. Народ обожествляет их, описывая их божественную красоту: «кони настолько красивые, что у них и шеи лебединые».

Г. Ксенофонов предполагал существование в древности общеякутского божества в образе коня-неба, Джылга тойона [11. С. 229]. Похожие представления существовали у древних ариев. По обряду, описанному в «Ригведе», чтобы получить царские достоинства и могущество, царь на год выпускал на волю своего лучшего белого жеребца. Близкий к нему обряд существовал до недавнего времени у тюркоязычных народов Сибири под названием «изых». У якутов он назывался «ытык сылгы», то есть священный конь, предназначенный [5] божеству солнца. В старину создателю Вселенной Юрюнг, Аар тойону, некогда олицетворявшего божество солнца, якуты

выбирали в жертву отборную лошадь белой масти и сжигали ее [5]. Древние персы приносили в жертву божеству солнца Митре белых коней.

В более ранних якутских олонхо, фрагментарно записанных в первой половине XVIII в. Я. Линденау, наблюдаются отдельные идеи, близкие по смыслу с зороастрийскими воззрениями. Так, в мифологическом творчестве скотоводов Лены жизнь на земле основывалась на борьбе доброго начала во главе с Юрюнг Аар тойоном и Аджарай Беге, воплощающем все плохое, злое. Последний был загнан в преисподнюю и в злобе за это мучил все живое [14]. Любопытно в этом плане имя главы нижнего мира — Аджарай. В иранском эпосе встречается мифический образ Аждахи — дракона [5]. В олонхо Аджарай Беге представляет собой огромную змею или дракона.

Проведенный обзор дает возможность еще раз констатировать в генезисе сюжетных мотивов олонхо и эпосах тюркоязычных народов определяющую роль средневековых тюркоязычных племен Сибири. В якутском героическом эпосе олонхо признаки древнетюркского комплекса сохранились через посредство древнетюркской среды в религиозно-мифологическом творчестве, в виде отдельных реликтов в предметах быта (Манас носит «непроницаемый для стрел шелковый олопок»), в стилизованных пережитках «звериного стиля» и др. Следовательно, эти «дотюркские» основы в якутском эпическом наследии показывают самые древние «подпочвенные» истоки, отражающие ее «доэтническое» состояние, когда только создавались предпосылки «стартовых» компонентов будущих эпических сказаний.

Таким образом, сюжетные мотивы олонхо и героические эпосы тюркоязычных народов свидетельствуют об их сложном интегрированном целом. Дают ценный материал о взаимосвязях эпосов, генетических и типологических характеристиках этих связей, свидетельствующем о своеобразном видении макро- и микрокосма, отличительных чертах менталитета. Жизнедеятельность

народов была основана на зависимости от природы, определялась и доминировалась ею; наблюдался эксплицитный процесс во взаимосвязи человека с природой. Выявление специфики генезиса и особенностей эпических мотивов олонхо и эпосов тюркоязычных народов в данной статье позволило сделать следующие выводы:

– особенности эпосов тюркских народов сводятся к содержанию общих мотивов в повествовании;

– общность в мотивах эпического наследия тюркских народов опирается на сходные культурно-космологические, природные образы, а также религиозные представления. Древний пласт якутского эпического наследия охватывает до религиозный этап целостного восприятия мира. Люди чувствовали себя единственными с природными явлениями, животной и растительной средой. Выделяется Кюн Джесегей — покровитель конного скота. Выявлено предположение, что и в мотивах олонхо, и других тюркских версиях есть понятие о космическом едином первоначале, где не было структурных или иных разделений на уровни Времени и Пространства;

– мотивы о богатырях встречаются часто в контексте всей тюркской эпической традиции; соблюдены древние национальные эпические каноны, под которыми подразумеваем сохранение архаичных мотивов.

Каждый эпический мотив находит обоснование либо в мифологическом мышлении, либо в историческом прошлом народа. С точки зрения интерпретации сюжетобразующих мотивов якутского олонхо можно заключить, что по сравнению с остальными тюркскими версиями, якутская версия сохранила в своей основе гораздо больше архаического мировоззрения. Один мотив верховного Старца Юрюнг Айы Тойона имеет параллель с древнеиндийским верховным богом Индра из «Ригведы», практически совершенно отсутствующий в других тюркских версиях, что говорит в пользу древности сюжета.

Список литературы

1. Веселовский, А. Н. Историческая поэтика / А. Н. Веселовский. — М., 1989. — 408 с.
2. Гачев, Г. Национальные образы мира. Евразия — космос кочевника, земледельца, горца / Г. Гачев. — М., 1999. — 396 с.
3. Гацак, В. М. Устная эпическая традиция во времени: Историческое исследование поэтики / В. М. Гацак. — М., 1989. — 254 с.
4. Гер-оглы. Туркменский героический эпос / Гер-оглы. — М., 1983. — 808 с.

5. Гоголев, А. И. Этническая история народов Якутии (до начала XX в.) / А. И. Гоголев. — Якутск, 2004. — 104 с.
6. Длужневская, Г. В. Еще раз о «кудыргинском валуне» (к вопросу об иконографии Умай у древних тюрков) // Тюркологический сборник. — М., 1974. — С. 230–233.
7. Емельянов, Н. В. Якутские мифы и олонхо / Н. В. Емельянов // Поэтика эпического повествования : сб. науч. тр. — Якутск, 1993. — С. 3–19.
8. Жамгырчиева, Г. Т. Чудесное рождение и быстрый рост героя как архаический сюжетный мотив в киргизском эпосе / Г. Т. Жамгырчиева // Молодой ученый. — 2016. — № 9. — С. 1267–1270.
9. Жирмунский, В. М. Сказание об Алпамыше и богатырская сказка / В. М. Жирмунский. — М., 1960. — 335 с.
10. Казахский героический эпос «Кобланды-батыр» / О. Нурмагамбетова. — Алма-Ата, 1988. — 189 с.
11. Ксенофонтов, Г. В. Эллэйада: Материалы по мифологии и легендарной истории якутов / Г. В. Ксенофонтов. — М., 1977. — 348 с.
12. Кулаковский, А. Е. Якутской интеллигенции / А. Е. Кулаковский. — Якутск, 1992. — 77 с.
13. Куприянова, Е. С. Частотные зооморфные образы олонхо «Строптивный Кулун Куллустуур» / Е. С. Куприянова // Молодой ученый. — 2012. — № 10. — С. 197–199.
14. Линденау, Я. И. Описание народов Сибири (первая половина XVIII века) / Я. И. Линденау. — Магадан, 1984. — 176 с.
15. Липец, Р. С. Образы батыра и его коня в тюрко-монгольском эпосе / Р. С. Липец. — М., 1984. — 266 с.
16. Маадай-Кара. Алтайский героический эпос / Маадай-Кара. — М., 1973. — 474 с.
17. Манас: киргизский героический эпос : в 4 кн. — М., 1984. — 544 с.
18. Мелетинский, Е. М. О литературных архетипах / Е. М. Мелетинский. — М., 1994. — 136 с.
19. Мелиоранский, П. М. Памятник в честь Кюль Тегина / П. М. Мелиоранский. — СПб., 1899. — 144 с.
20. Неклюдов, С. Ю. Заметки о мифологической и фольклорно-эпической символике у монгольских народов: символика золота / С. Ю. Неклюдов // *Etnografia Polska*. — 1980. — Т. XXIV, zesz. 1. — С. 65–94.
21. Нюргун Боотур Стремительный: Якутский героический эпос олонхо / под общ. ред. С. В. Михалкова. — Якутск, 1982. — 432 с.
22. Окладников, А. П. Якутия до присоединения к русскому государству / А. П. Окладников. — М.; Л., 1955–1963. — 432 с.
23. Ойунский, П. А. Якутская сказка (олонхо), ее сюжет и содержание / П. А. Ойунский. — Якутск, 2016. — 120 с.
24. Пропп, В. Я. Исторические корни волшебной сказки / В. Я. Пропп. — Л., 1946. — 340 с.
25. Путилов, Б. Н. Методология сравнительно-исторического изучения фольклора / Б. Н. Путилов. — Л., 1976. — 242 с.
26. Пухов, И. В. Героический эпос алтае-саянских народов и якутские олонхо / И. В. Пухов. — Якутск, 2004. — 328 с.
27. Пухов, И. В. Якутский героический эпос олонхо / И. В. Пухов // Публикация, перевод, теория, типология. Избранные статьи. — Якутск, 2004. — С. 48–50.
28. Райхл, К. Тюркский эпос: традиции, формы, поэтическая структура / К. Райхл. — М., 2008. — 383 с.
29. Строптивный Кулун Куллустуур: Якутское олонхо / сказитель И. Г. Тимофеев-Теплоухов. — М., 1985. — 605 с.
30. Топоров, В. Н. Миф, ритуал, образ: исследования в области мифопоэтического: избранное / В. Н. Топоров. — М., 1995. — 624 с.
31. Урал-батыр // Башкирское народное творчество. — Уфа, 1987. — Т. I. — 544 с.
32. Хазанов, А. М. Социальные и религиозные основы скифского искусства / А. М. Хазанов, А. И. Шкурко // Скифо-сибирский звериный стиль в искусстве народов Евразии. — М., 1976. — С. 40–51.
33. Шорские героические сказания. — М.; Новосибирск, 1998. — 463 с.

Сведения об авторах

Саввинова Гульнара Егоровна — кандидат филологических наук, доцент кафедры культурологии Института языков и культуры народов Северо-Востока Российской Федерации; заведующая сектором «Язык эпоса» Научно-исследовательского института Олонхо, Северо-Восточный федеральный университет имени М. К. Аммосова. Якутск, Россия. savgul6767@mail.ru

Окорокова Варвара Борисовна — доктор филологических наук, профессор кафедры якутской литературы Института языков и культуры народов Северо-Востока Российской Федерации, Северо-Восточный федеральный университет имени М. К. Аммосова. Якутск, Россия. savgul6767@mail.ru

Bulletin of Chelyabinsk State University.

2017. No. 12 (408). *Philology Sciences. Iss. 110. Pp. 174—183.*

ON ISSUE OF PLOT MOTIVES OF THE OLOKHOS AND EPICS OF TURKIC-MONGOLIAN PEOPLES

V. B. Okorokova

North-Eastern Federal University named after M. K. Ammosov, Yakutsk, Russia. savgul6767@mail.ru

G. E. Savvinova

North-Eastern Federal University named after M. K. Ammosov, Yakutsk, Russia. savgul6767@mail.ru

The article is an attempt to examine the genesis of the plot motives of olonkho and epics of Turkic-speaking peoples. We are making an attempt to study possible ancient links of olonkho with other Turkic versions and to conduct a brief review of the issues devoted to the plot motives of olonkho and some Turkic peoples. A hypothesis is advanced about possible parallels in the plot motives of the Turkic versions. Attention is drawn to the general characteristics of studied epics, plot motifs, as well as some features of commonality in images and symbols in the epic. In its numerous manifestations the epic of the Turkic peoples is of great interest.

The revealing of the specifics of genesis and features of the epic motifs of olonkho and epics of Turkic-speaking peoples in this article allowed to draw the following conclusions: the peculiarities of the epics of the Turkic peoples are reduced to the content of common motives in the narrative; commonality in the motifs of the epic heritage of the Turkic peoples rests on similar cult-cosmological, natural images, as well as religious beliefs; motifs about heroes are often found in the context of the entire Turkic epic tradition, where epic canons are found that have preserved archaic motifs.

Keywords: *olonkho, epic, motive, story lines, zoomorphic, Turkic-speaking peoples, archetype.*

References

1. Veselovskij A.N. *Istoricheskaja pojetika* [Historic poetics]. Moscow, 1989. 408 p. (In Russ.).
2. Gachev G. *Nacional'nye obrazy mira. Evrazija — kosmos kochevnika, zemledel'ca, gorca* [National images of the world. Eurasia — universe of nomad, farmer and hillman]. Moscow, 1999. 396 p. (In Russ.).
3. Gacac V.M. *Ustnaja jepicheskaja tradicija vo vremeni: Istoricheskoe issledovanie pojetiki* [Oral epic tradition in time: historic research of poetics]. Moscow, 1989. 254 p. (In Russ.).
4. *Ger-ogly. Turkmenskij geroicheskiy jepos* [Ger-ogly. Turkmenian heroic epic]. Moscow, 1983. 808 p. (In Russ.).
5. Gogolev A.I. *Jetnicheskaja istorija narodov Jakutii* [Ethnic history of Yakut peoples]. Yakutsk, 2004. 104 p. (In Russ.).
6. Dlužnevskaja G.V. Eshhe raz o «kudyrginskom valune» (k voprosu ob ikonografii Umaj u drevnih tjurkov) [One more time about “kudyrginsky stone” (on issue about Umaj iconography of ancient Turkis)]. *Tjurkologičeskij sbornik* [Turkologic collection]. Moscow, 1974. Pp. 230–233. (In Russ.).
7. Emel'janov N.V. Jakutskie mify i olonho [Yakut myths and olonkho]. *Pojetika jepicheskogo povestvovanija* [Poetics of epic narration]. Yakutsk, 1993. Pp. 3–19. (In Russ.).
8. Zhamgyrchieva G.T. Chudesnoe rozhdzenie i bystryj rost geroja kak arhaicheskiy sjuzhetnyj motiv v kirgizskom jepose [Divine birth and fast growth of the hero as archaic plot motive in Kyrgyz epic]. *Molodoj učenij* [Young scientist], 2016, no. 9, pp. 1267–1270. (In Russ.).

9. Zhirmunskij V.M. *Skazanie ob Alpamysh i bogatyrskaja skazka* [Legend of Alpamysh and bogatyr fairy tale]. Moscow, 1960. 335 p. (In Russ.).
10. *Kazahskij geroicheskiy jepos "Koblandy-batyr"* [Kazakh heroic epic "Koblandy-batyr"]. Alma-Ata, 1988. 189 p. (In Russ.).
11. Ksenofontov G.V. *Jelllejada: Materialy po mifologii i legendarnoj istorii jakutov* [Elleyade: Materials on mythology and legendary history of Yakuts]. Moscow, 1977. 348 p. (In Russ.).
12. Kulakovskij A.E. *Jakutskoj intelligencii* [To the Yakut intellectuals]. Jakutsk, 1992. 77 p. (In Russ.).
13. Kuprijanova E.S. *Chastotnye zoomorfnye obrazy olonho «Stroptivyy Kulun Kullustuur»* [Frequency zoomorphic images of olonkho "Obstinate Kulun Kullustuur"]. *Molodoj uchenyj* [Young scientist], 2012, no. 10, pp. 197–199. (In Russ.).
14. Lindenau Ja.I. *Opisanie narodov Sibiri (pervaja polovina XVIII veka)* [Description of Siberian peoples (first half 18 century)]. Magadan, 1984. 176 p. (In Russ.).
15. Lipec R.S. *Obrazy batyra i ego konja v tjurko-mongol'skom jepose* [Images of batyr and his horse in Turkic-Mongolian epic]. Moscow, 1984. 266 p. (In Russ.).
16. *Maadaj-Kara. Altajskiy geroicheskiy jepos* [Maaday-Kara. Altaic heroic epic]. Moscow, 1973. 474 p. (In Russ.).
17. *Manas: kirgizskij geroicheskiy jepos* [Manas: Kyrgyz heroic epic]. Moscow, 1984. 544 p. (In Russ.).
18. Meletinskij E.M. *O literaturnyh arhetipah* [About literary archetypes]. Moscow, 1994. 136 p. (In Russ.).
19. Melioranskij P.M. *Pamjatnik v chest' Kjul' Tegina* [Monument in honor of Kyul Tegil]. St. Petersburg, 1899. 144 p. (In Russ.).
20. Nekljudov S.Ju. *Zametki o mifologicheskoi i fol'klorno-jepicheskoj simvolike u mongol'skih narodov: simbolika zolota* [Notes about mythologic and folklore and epic symbolic of Mongol peoples: gold symbolics]. *Etnografija Polska* [Polish ethnography], 1980, t. XXIV, zes. 1, pp. 65–94. (In Russ.).
21. *Njurgun Bootur Stremitel'nyj: Jakutskij geroicheskiy jepos olonho* [Nurgun the Swift: Yakut heroic epic olonkho]. Jakutsk, 1982. 432 p. (In Russ.).
22. Okladnikov A.P. *Jakutija do prisoedinenija k russkomu gosudarstvu* [Yakutia before joining to Russian state]. Moscow; Leningrad, 1955–1963. 432 p. (In Russ.).
23. Ojunkskij P.A. *Jakutskaja skazka (olonho), ee szuzhet i sodержanie* [Yakut fairy tale, its plot and content]. Jakutsk, 2016. 120 p. (In Russ.).
24. Propp V.Ja. *Istoricheskie korni volshebnoj skazki* [Historic roots of magic fairy tale]. Leningrad, 1946. 340 p. (In Russ.).
25. Putilov B.N. *Metodologija sravnitel'no-istoricheskogo izuchenija fol'klora* [Methodology of comparative and historic research of folklore]. Leningrad, 1976. 242 p. (In Russ.).
26. Puhov I.V. *Geroicheskiy jepos altae-sajanskih narodov i jakutskie olonho* [Heroic epic of Altaic-Sayan peoples and Yakut olonkho]. Jakutsk, 2004. 328 p. (In Russ.).
27. Puhov I.V. *Jakutskij geroicheskiy jepos olonho* [Yakut heroic epic Olonkho]. *Publikacija, perevod, teorija, tipologija. Izbrannye stat'i* [Publication, translation, theory and typology. Selected articles]. Jakutsk, 2004. Pp. 48–50. (In Russ.).
28. Rajhl Karl. *Tjurkskiy jepos: tradicii, formy, pojeticheskaja struktura* [Turkic epic: traditions, forms and poetic structure]. Moscow, 2008. 383 p. (In Russ.).
29. *Stroptivyy Kulun Kullustuur: Jakutskoe olonho* [Obstinate Kulun Kullustuur]. Moscow, 1985. 605 p. (In Russ.).
30. Toporov V.N. *Mif, ritual, obraz: issledovanija v oblasti mifopojeticheskogo: izbrannoe* [Myth, ritual and image: mythopoetic researches: selected]. Moscow, 1995. 624 p. (In Russ.).
31. Ural-batyr [Ural-batyr]. *Bashkirskoe narodnoe tvorcestvo. T. I* [Bashkir national creation. Vol. 1]. Ufa, 1987. 544 p. (In Russ.).
32. Hazanov A.M., Shkurko A.I. *Social'nye i religioznye osnovy skifskogo iskusstva* [Social and religious basis of Scythian art]. *Skifo-sibirskij zverinyj stil' v iskusstve narodov Evrazii* [Scythian and Siberian animal style in Eurasian peoples art]. Moscow, 1976. Pp. 40–51. (In Russ.).
33. *Shorskie geroicheskie skazanija* [Shor heroic legends]. Moscow; Novosibirsk, 1998. 463 p. (In Russ.).