

УДК 398.22(=512.157)

DOI 10.25587/SVFU.2019.15.36601

Л. Л. Габышева

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

## ТРАДИЦИОННАЯ КАРТИНА ПРИРОДЫ В ОЛОНХО: ГЛУБИННЫЙ СМЫСЛ

*Аннотация.* В последние десятилетия в фольклористике особенно актуальны исследования, связанные с изучением семиотических механизмов устной коллективной памяти, и эта проблема тесно переплетается с вопросом понимания и интерпретации мифопоэтического текста. Цель настоящей статьи – реконструировать на основе семиотического языка этнокультурной традиции якутов и других тюркских народов Сибири глубинный уровень смысла фольклорного текста, его структуру как способ кумуляции и ретрансляции информации в условиях бесписьменного общества. В исследовании применяется комплексная методика, включающая лингвистический анализ семантики слова со структурно-семиотическим методом исследования фольклора и герменевтическим подходом к тексту.

Автор приходит к выводу, что традиционное описание природы страны богатыря олонхо на глубинном смысловом уровне текста содержит совершенно другого рода информацию: растительные символы, вписанные в четырехчленную горизонтальную схему, кодируют этапы жизненного цикла человека, отражая социальные структуры. Тот факт, что мифопоэтический текст содержит на глубинном уровне имплицитный смысл, обусловлен, по мнению автора, особенностями хранения и передачи культурно значимого сообщения в условиях бесписьменного общества. Реконструкция смысла текста происходит на основе всей культурной пресуппозиции носителей языка и фольклора. Языковая метафора, мифопоэтический троп, собственное имя, этимологическое значение слова, композиционная структура описания – всё может работать как элемент семиотических механизмов устной памяти фольклора. Особая роль в устной передаче текста из поколения в поколение принадлежит символу, который обладает высокой информативной насыщенностью; компрессия смысла может достигаться путем использования в качестве «рамки» формулы готовых, к тому же хорошо известных схем (матриц, трафаретов), заключающих в себе весь мир. Функцию такой «удобной схемы» выполняет структура «четыре стороны света», которая носит универсальный классификационный характер. В статье определяется также семантика растительных символов, пространственных направлений, ландшафтных терминов, выявляются реликты женского культа в традиционной культуре тюркских народов.

*Ключевые слова:* фольклорный текст, символ, глубинный смысловой уровень текста, структура, семантика, троп, метафора, фитонимические и половозрастные номинации, четыре стороны света, жизненная сила, механизм устной памяти, тюркские народы.

L. L. Gabysheva

### Traditional picture of nature of olonkho: deep sense

*Abstract.* In recent decades, in the folklore studies are particularly relevant are researches related to the problem of semiotic mechanisms of oral collective memory, and this topic is closely intertwined with the issue of understanding and interpretation of the meaning of the cultural text. The purpose of this article is to identify the deep semantic level of the folklore text based on the semiotic language of the ethnocultural tradition of the Yakuts and other Turkic peoples of Siberia. The author uses a comprehensive technique, combining a linguistic analysis of the semantics of words with the structural-semiotic method of studying folklore and a hermeneutic approach to the text.

The author concludes that the traditional description of the nature of an epic land at a deep semantic level of the text carries a completely different kind of information: plant symbols inscribed in a four-membered horizontal

---

ГАБЫШЕВА Луиза Львовна – д. филол. н., доцент, проф. каф. общего языкознания и риторики Филологического факультета Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова, Якутск, Россия.

E-mail: ogonkova-jenya@yandex.ru

GABYSHEVA Luisa Lvovna – Doctor of Philological Sciences, Asst. Prof., Prof. of the Department of General Linguistics and Rhetoric, Philological Faculty, North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia.

E-mail: ogonkova-jenya@yandex.ru

scheme encode social structures. The fact that the folklore text contains an implicit meaning at a deep level is due, according to the author, to the peculiarities of storing and relaying culturally significant information in a non-written society. The reconstruction of the implicit meaning of the text takes place on the basis of the entire cultural presupposition of native speakers of language and folklore; linguistic metaphor, mythopoetic pathway, proper name, etymological meaning of a word, compositional structure of description – everything is used by oral memory to preserve and transmit cultural information. In transmitting a folklore text from generation to generation, a special role belongs to the symbol, which has a high informative richness; it can be considered as a special tool in the language of culture, which expresses thoughts about the world and human being in it. Compression of meaning can be achieved by using ready-made, well-known schemes (matrices, stencils) that enclose the whole world as a “framework”. The function of such a “convenient scheme” is performed by the “four cardinal directions” structure, which is of a universal classification character. The article also defines the semantics of plant symbols, spatial directions, landscape terms, reveals relics of the female cult in the traditional culture of Turkic peoples.

*Keywords:* folklore text, symbol, deep semantic level of the text, structure, semantics, tropes, metaphor, phytonymic and age and gender nominations, four cardinal directions, life force, oral memory mechanism, Turkic peoples.

## Введение

Человек традиционной культуры, рассказывая о себе и мире, мыслит не абстрактными расщудочными понятиями: миф как первая форма постижения мира, его воспроизведения и объяснения тесно связан с целостным чувственным образом, с символом. Общество, закрепляя свой опыт в общезначимых символах, формирует сложную многообразную систему знаков. Процессы смыслопорождения и понимания культурных текстов, реконструкция семиотического языка культуры заставляют исследователя соединить лингвокультурологический анализ не только со структурно-семиотическим методом исследования фольклора, но и с герменевтикой, «службой объясняющего понимания». В статье рассматривается проблема «живого понимания метафорического языка фольклора» [1, с. 431], ее автор стремится выявить на основе семиотического языка культуры, символических значений слова глубинный смысловой уровень мифопоэтического текста. Наличие поверхностного и глубинного уровней смысла обусловлено не только мифопоэтической метафорой, но и особенностями хранения и ретрансляции устной информации во времени. Культура, как пишет Ю. М. Лотман, – «это единственный случай, когда человечество использует те колоссальные возможности по хранению и организации информации, которые оно само открыло в сфере искусства и природу которых еще само понимает в далеко не достаточной мере» [2, с. 45].

### Знак как текст. Текст как знак

Вступительная часть олонхо «Эр Соботох» («Эр Соготох»), опубликованного О. Бетлингом, содержит традиционное описание страны богатыря по четырем сторонам света. Сказитель, живописуя деревья и кустарники, сравнивает берёзы с принарядившимися девушками, лиственницы – с юношами, сосновый лес – с начинающими стареть женщинами в зимних шапках, кустарники – с детьми и т. д. На первый взгляд, перед нами картина цветущей природы эпической земли, однако, как покажет дальнейший анализ текста, на его глубинном смысловом уровне закодирована совершенно другого рода информация. Речь идет об осмыслении фундаментальной для человека мифологемы жизнь/смерть.

Известно, что структура «четыре стороны света» в мифах и фольклоре народов мира чрезвычайно нагружена символически, мистически, эмоционально. В мифопоэтической картине мира олонхо стороны горизонта были соотнесены с растительными, зооморфными, цветовыми, числовыми и т. п. символами [3, с. 26-108]. В данном случае в указанную структуру вписаны не только образы деревьев, но и определенные половозрастные группы людей и вместе с тем различные этапы жизненного цикла человека<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Сближение образа дерева с понятием рода человеческого характерно для культуры многих народов, в т. ч. и тюркских. О тесной связи концептов ‘род’ и ‘растение (его части)’ свидетельствуют этимологические данные тюркских языков: архетип \**oyuŝ* ‘род’, ‘племя’, ‘каста’ образован от *oq/oy* ‘ствол (дерева)’, ‘сердцевина’; \**uruiq* ‘род’ имеет древнейшее значение ‘семя, зерно, косточка плода’ [4, с. 308, с. 323].

Описания южной и западной сторон света, связанные синтаксическим параллелизмом, актуализируют оппозиции женский/мужской, молодой/пожилой:

*Собуруу диэки көрө табыстабына, үрдүк томторун үрдүгэр кыыс дьахталлар кэрэ танастарын кэтэн сизтиһэн сибигинэнэ туралларын курдук арыы хатыннаах. Оол аннараабы өттүгэр кырдыан барыйбахтаан ээр бытаасахтар кыһынны бэргэлэрин сэксэччи кэтэн, астара арбаллан, «Э, буоллар буоллун» диэн туралларын курдук арбабар биэс тылаах. Арбаа диэки көрө табыстабына, ээр уолан дьон көргө бараары кизгэнэр танастарын кэтэн кэккэлэсэн туралларын курдук кэрэ тиит ойдоох. Ону ааһа көрдөбүнэ торуйан барбыт тойон дьон топ гына силлиэн баран сото кэбиһэн туралларын курдук түн харыйа тылаах.* 'В южную сторону посмотришь, на высоком холме стоит березовая роща, будто девушки, одев красивые одежды, идут рука об руку и шепчутся. Позади рощи суковатый сосновый лес, словно старые бабы в зимних шапках набекрень, с растрепанными волосами, говорят: «А, пусть, нам все равно!». В западную сторону посмотришь, стоит прекрасный лиственничный лесок, подобный молодым юношам, которые, на праздник собравшись, праздничную одежду одев, стоят рядком. За этим лесом дремучий непроходимый ельник, похожий на стареющих пожилых мужчин, которые стоят, оставивши ногу и с шумом выплевывая слюни» [5, с. 83-84].

Признаки молодой/старый выделены путем употребления не только половозрастных номинаций, но и тавтологических сочетаний: *ээр уолан дьон* 'молодые юноши'; противопоставленное ему выражение *торуйан барбыт тойон дьон* 'начинающие стареть пожилые люди' также можно считать тавтологическим, поскольку термин *тойон* применяется в олонхо обычно по отношению к людям старшего возраста [6, с. 385-386].

Деревья, которые сравниваются с пожилыми людьми, в пространственном аспекте изображены позади берез и лиственниц, олицетворяющих молодость, – таким образом, передается идея смены поколений (будущее – впереди, прошлое – позади).

Интерпретация образов березы и лиственницы как символов молодости и обновления основывается на их особенности в отличие от сосны и ели – ежегодной смене своего зеленого наряда. В приведенном тексте это акцентируется с помощью тропов: березы и лиственницы сравниваются с девушками и юношами, которые, собравшись на веселье, надели красивые наряды<sup>1</sup>; сосновый лес – со старыми бабами в зимних шапках. В загадках про ель и сосну говорится: «*Тангаһын хаһан да улартыммат баар үһү*. Говорят, некто одежду свою никогда не меняет» [7, с. 80].

Обращает на себя внимание такая символическая деталь в портрете пожилых женщин, как взерошенные, спутанные волосы. Во многих культурах мира бытуют представления о волосах как одном из средоточий не только девичьей красоты, но и брачных возможностей женщины<sup>2</sup>. Можно предположить, что образ пожилых женщин, с неприбранными растрепанными волосами<sup>3</sup>, восклицających «А, пусть, нам все равно!», демонстрирует потерю жизненного тонуса и привлекательности, в целом, выход из фертильного периода.

Особо отмеченными из четырех сторон света являются восток и север как два полюса: жизнь (жизненная сила и бессмертие) и смерть (небытие). Неслучайно, композиционно они представляют начало и конец описания<sup>4</sup> земли богатыря, образуя его «рамку»: взгляд олонхосута скользит по движению солнца – с почитаемого востока на юг, затем на запад; замыкает картину северная сторона. На северной окраине Земли, по мифологическим представлениям многих народов Сибири, в т. ч. якутов, находится Нижний мир, *өлүү дойду* 'страна смерти'. Восток<sup>5</sup>

<sup>1</sup> В самых различных культурах новый социовозрастной статус человека демонстрируется изменением в его одежде. Достигшие брачного возраста юноши, принарядившись, на празднествах высматривали себе невест.

<sup>2</sup> В культуре саяно-алтайских тюрков основным маркером замужества выступала прическа женщины из двух кос; свадебное торжество у качинцев так и называлось *сас той* 'праздник волос' [8, с. 84].

<sup>3</sup> При изображении соснового леса и начинающих стареть женщин, связанных метафорой, сказитель употребляет однокоренные слова *арбаллан* и *арбабар*; последнее слово означает 'растрепанный, взерошенный, всключенный (о волосах)' и 'суковатый (о дереве), раскидистый (о растении)' [9, стлб. 139]. Для сравнения приведем родственное слово *арбабас*, которое имеет характерное значение: ветхая (с поношенным, полинявшим мехом) доха [9, стлб. 140].

<sup>4</sup> «Отмеченность "конца" или "начала" или и того, и другого вместе составляет особенность вторичных моделирующих систем» [2, с. 427].

<sup>5</sup> В олонхо воспевается «восточный склон божественного неба, где льется постоянно, как спасительный дымокур, дыхание девяти прославленных *айыы*» [10, с. 4].

связан с восходом солнца и *айыы* божествами, дарующими человеку душу и жизненную силу. Здесь произрастает, по словам олонхосута, *аахсыыта суох үйэлээх аар мастаах* ‘счета нет годам священное дерево’, из-под корней которого бьет источник бессмертия [5, с. 83].

С северной стороны соотнесены удаганки<sup>1</sup>, посредники между жизнью и смертью, рядом с ними – старухи и дети как существа, стоящие также на границе бытия/небытия, первые уходят из жизни в небытие, последние пришли из небытия в этот мир. Известная самым различным культурам идея симметрии рождения и смерти (в пространственном аспекте) компактно упакована в несколько строк:

*Хотугу өттүн көрө табыстабына удабан дьахталлар кулусуннаах кыырап таҥастарын кэтэн кыыраары кылыгыраса туралларын курдук тилибирэсэ турар сэбирдэхтэрдээх тэтин тумуллаах. Оол аннараабы өттүгэр сырааннара субуруйбут, тиистэрэ бараммыт симэхсин эмээхситтэр ичигэстээбит сыыһын нөкчөччү сүгэн этэрдэстэрин быаларынан иннэрин таһынан иһэллэрин курдук самнархай үөт мастардаах. Бу үөттэр сэргэлэригэр соһолоох сонноох ойуулаах этэрдэстээх тонус оҕолоро дьиэрэнкэйдээн сырсан иһэллэрин курдук ыарба түбэлээх* ‘В северную сторону посмотришь, на мысе стоят осины с трепещущей листвой, похожие на удаганок в звенящей шаманской одежде. За ними расположились близкие к падению ивы, словно беззубые с текущими слюнями старухи Симэхсин, которые, собрав дрова и взвалив их на плечи, еле бредут, согнувшись и бьют себя по спине при ходьбе ремнями своих торбасов. Рядом с ивами растет лесок из кустарников тальника, подобный (танцующим) тунгусским детям, одетым в красные шубы и узорчатые торбаса’ [5, с. 84].

Сравнение осин с удаганками в звенящей шаманской одежде мотивируется особенностью дерева – трепетом листьев даже при тихой погоде (научное название дерева – *Populus tremula*, т. е. «тополь трясущийся»). Образы камлающего шамана и осины связаны устойчивой метафорой в якутских загадках: «*Ойуур иһигэр (ортотугар) ойуун кыырап*. ‘Посреди леса шаман камлает-беснуется’» [7, с. 81]. *Сиксирийэ удабан* ‘удаганка Сиксирийэ’ – имя, которое упоминается в паремии о листьях осины, образовано от глагола *сиксий* ‘трясти’, ср. с характерной метафорой *сиксилин* «трястись (о листьях), кружиться-вертеться» [13, стлб. 2211]. Любопытно, что осина в культуре, например, славян служит действенным средством борьбы с нечистой силой, ведьмами и колдунами, а также своеобразным оберегом, на нее «переносили» болезни [14] – нетрудно заметить сходство функций осины с шаманскими.

Очень емко по содержанию образ старухи, собирающей дрова в лесу. Дорога в лес за дровами, так называемая *от-мас суола* ‘дорога сена и дров’, на якутской карте для ворожбы шилом обозначена также на севере и символизирует собой крайнюю бедность и низкое социальное положение [15, с. 85-87]. Это подтверждают и выражения *от-мас дьоно*, *от-мас кинитэ* «худые, черные люди, худой, черный человек (с лица и по одежде), чернорабочие люди..., занятые сенокосением, рубкой и возкой дров» [13, стлб. 1894]. Старуха Симэхсин-эмээхсин, как пишет И. В. Пухов, имеет «традиционный портрет, который с разными вариациями во всех олонхо подчеркивает один существенный момент – приниженное положение представительницы социальных низов, крайнюю степень ее бедности и одичания» [16, с. 189]. Образы дороги бедности и старухи-коровницы, бредущей с вязанкой дров, сливаясь, служат символом немощной и нищей старости.

На другой карте (также для ворожбы шилом) «дорога в лес за дровами» означает смерть [17, с. 671]. Ивы, «близкие к падению» *самнархай үөт мастардаах*, олицетворяют разрушение и близкую смерть; у якутов, как и у многих других народов, существовала примета – сваливается дерево к смерти человека<sup>2</sup>. Кстати, само имя коровницы Симэхсин-эмээхсин Э. К. Пекарский переводит как «гнилое (лежалое) дерево» [13, стлб. 2225].

<sup>1</sup> Почему в данном описании упоминаются не шаманы (*ойуун*), а удаганки, т. е. женщины? Вероятно, дело в том, что северная (левая) сторона тесно связана с женщиной в обрядах, обычаях и повседневных стереотипах поведения [11, с. 98-103]. В мифах народов мира образ осины соотнесен с хтоническими персонажами, преимущественно женскими [12, с. 266-267].

<sup>2</sup> Вырубание леса, гибель деревьев во время бури влечет за собой, согласно поверьям бурят, высокую смертность людей [18, с. 27].

Образ ивы в культурах мира имеет сложную противоречивую семантику; довольно устойчива его связь с мотивом смерти. Так, А. Ф. Лосев пишет: «Ива, как и кипарис, тоже связана, главным образом, с подземным миром: роща Персефоны в Аиде – ивовая /Од. X 510/; в Колхиде покойников вешали на ивах; около пещеры Зевса на Крите стояла ива...» [19, с. 69]. У киргизов, узбеков и некоторых других этносов Средней Азии ивовые посохи были атрибутами погребального обряда. «Старейшины рода во время похорон шли на кладбище, опираясь на эти посохи и плача. После того, как могила была почти полностью закрыта, их забрасывали в боковую камеру захоронения, чтобы скорбь оставалась там» [20].

Все это, придавая полифоничность образу старухи Симэхсин, позволяет интерпретировать его в данном контексте как воплощение близкой смерти. Слова о немощности и деградации звучат рефреном в одном из традиционных зачинов ее речи: «Сто лет исполнилось мне, до помраченья состарилась я. Три людских века проживши, захирела совсем я» [21, с. 98].

В этой связи любопытно указать на ту роль, которую играет старуха Симэхсин в сюжете данного олонхо. Она первой узнает (в вещем сне)<sup>1</sup> о прибытии *абааны* богатыря и оказывается единственным посредником между людьми и «железным человеком на железном черном коне», являющимся живым олицетворением смерти: *Өлөрү үөдүтэбин, алдьархайы элбэтэбин, сору тэрийэбин* 'Я смерть распространяю, беду сотворяю, несчастье создаю' [5, с. 92].

Все оппозиции снимает образ священного древа, вершины которого «проткнули девять небес», корни «проросли в преисподнюю»: оно исторгает живую воду, испив который старый молодеет, ослабевший набирается сил [5, с. 83]. Мифологическое мышление стремится найти среднее звено между членами оппозиции, осуществляя медиацию с помощью логики «бриколажа».

С описанием природы по сторонам света, вводящим оппозицию жизнь/смерть в самом начале текста, связана заключительная часть олонхо, в которой констатируется появление смерти на Земле и объясняется ее возникновение как действие враждебных сил Нижнего мира [5, с. 95].

#### **Растительный и ландшафтный коды. Половозрастной символизм**

Избранные в качестве дендрологических символов береза и лиственница, сосна и ель, ива и осина – не только самые распространенные в Якутии деревья, они являются яркими «говорящими» символами, которые заключают в себе значительную по объему информацию, достаточно прозрачную по своей внутренней форме.

В ряде традиций береза символизирует свет, ритуальную чистоту и женственность [22, с. 169, 396]; у тюркских народов она считается деревом священным и связанным с небесными божествами. Согласно мифам алтайцев и якутов, верховное божество сотворило березу, а глава Нижнего мира – осину. У алтайцев ленточки «подвязывают не на все деревья, а главным образом, на березу или лиственницу; к ели, пихте и кедру не подвязывают, так как они “кара бюрлю агаш”, т. е. имеют “темные листья, хвою»» [23, с. 264, с. 279; 24, с. 63-64]. У тюркских народов береза играет заметную роль в женских родильных обрядах. В олонхо встречается традиционная просьба беременной женщины к супругу – срубить на молочном холме, что на востоке, развалистую березу, сделать из нее кол для родов [21, с. 31]; сохранилась песня роженицы, которая так и называется «*Дьахтар тоһоһотун ырыата*» («Песня о женском коле») [25, с. 406]. Именно у березы и лиственницы можно было, по якутскому обычаю, просить бесплодным женщинам душу ребенка.

В разграничении дендрологических символов как женских и мужских эксплицируется роль знания характерных особенностей и отличий деревьев. Например, такие известные качества лиственницы, как высокая твердость и прочность древесины, огнестойкость и устойчивость к гниению в воде, ветро- и морозоустойчивость дерева, можно переосмыслить метафорически как типичные черты молодого мужчины: твердость характера, стойкость, выносливость, мужество, надежность, сдержанность.

Дендрологические символы, которые олонхосут сопоставляет в рамках «четыре стороны света», связаны отношениями тождества и контраста: противопоставляясь по одним признакам, они оказываются тождественными по другим признакам. Так, береза, осина и ива как

<sup>1</sup> В самых различных культурах старухам приписывалась повышенная магическая «колдовская сила».

лиственные деревья противопоставлены хвойным ели и сосне, и эту оппозицию снимает образ лиственницы. Для мифологического мышления она является средним промежуточным звеном между лиственными и хвойными деревьями: будучи хвойным деревом, она, подобно лиственным, ежегодно меняет свой наряд.

Другая яркая деталь картины природы – это эмоциональная окрашенность образов, связанных с тем или иным этапом жизненного цикла. На световой и эмоциональной антитезе построены изображения молодых и пожилых людей: мрачность суровость дремучего ельника, с которым сравниваются начинающие стареть тойоны<sup>1</sup>, образует контраст со светлым образом березовой рощи<sup>2</sup>, похожей на нарядных девушек-невест. Лексическое наполнение текста, описывающего фертильный период жизненного цикла, содержит слова мелиоративного значения: *кэрэ тангастар* ‘красивая одежда’, *киэргэл тангастар* ‘нарядная одежда’, *кэрэ ой* ‘прекрасный лесок’, *көр* ‘веселье’, *эдэр* ‘молодой’. Ср.: со словесной картиной пожилого возраста и глубокой старости: *астара арбаллан* ‘растрепавши волосы’, *арбаџар тылаах* ‘суковатый лес’, *сырааннара субуруйбут*, *тиштрэр бараммыт* ‘с текущими слюнями, выпавшими зубами’, *нөкчөччү* ‘согнувшись’; пожилые женщины именуется уничижительным словом *бытаасахтар* ‘бабы’ [26, с. 783].

Показателен в анализируемой картине природы и ландшафтный код: если локусы березовой рощи и лиственниц маркируются признаками возвышенный (*урдүк томтор* ‘высокий бугор’), открытый (*кэрэ тиит ой* ‘прекрасный лесок в открытом поле’), то сосновый и еловый леса – это *тыа* ‘лес, бор, тайга’; кроме того, ельник определяется как *түг* ‘непроходимый дремучий лес, глушь лесная’ [27, стлб. 2895]. Характерен локус осин – *тумул* ‘горный мыс (сопка)’, где обычно совершаются различные жертвоприношения и связанные с ними шаманские обряды (подробней о ландшафтном коде в якутском фольклоре см. [28]). Таким образом, номинации растений, элементов ландшафта, пространственных направлений в мифопоэтическом тексте оказываются семантически и семиотически нагруженными, эмоционально насыщенными.

Обратимся к анализу половозрастных групп, вписанных вместе с растительными символами в рамку системы ориентации. Можно выделить три группы: *кыыс дьахталлар* ‘девушки’ и *кырдьан барыйбахтаан эрэр бытаасахтар* ‘начинающие стареть бабы’; *эдэр уолан дьон* ‘молодые юноши’ и *торууйан барбыт тойон дьон* ‘пожилые господа’; *эмээхситтэр* ‘старухи’ и *оболор* ‘дети’ (к этой группе примыкают удаганки). В отличие от третьей первые две группы противопоставлены по гендерной принадлежности, по внутренней же структуре они сходны: девушки и начинающие стареть женщины, также как юноши и пожилые мужчины, различаются по признаку появление/угасание детородной способности. В третьей группе половая принадлежность не акцентируется, малые дети и старухи противопоставлены по характеристикам рост/деградация. Все элементы классификации объединяет одна и та же структура (идея) – пересечение человеком некоей символической границы: дети явились из небытия в этот мир, старухи уходят из жизни в небытие; девушки и юноши входят в репродуктивный возраст, пожилые женщины и мужчины выходят из этого периода жизненного цикла.

Состав классификации в определенной мере отражает структуру патриархального родового общества якутов. Так, во время празднества *ысыах* его участники рассаживались концентрическими кругами, мужчины (*тойон дьон*) сидели в центре отдельно от женщин, старухи с детьми – на самой периферии, образуя свой круг – каждый в соответствии со своим социальным статусом. Однако в тексте олонхо указанные категории расположены несколько иначе, поскольку речь идет о возрасте и жизненной силе, смене поколений и бессмертии. В этом контексте не трудно заметить, что выделенные половозрастные группы отличаются степенью концентрации витальной энергии: максимум жизненной силы имеет человек, достигший брачного возраста; минимум, по нашему предположению, – старухи и малые дети.

<sup>1</sup> Очень выразительны поза и кинема (плевок с шумом) пожилых мужчин – все свидетельствует о их власти и высоком социальном положении. Поза – стоять, отставив ногу – имеет универсальный характер и выражает уверенность (ср. с выражением твердо стоять на своих ногах ‘быть самостоятельным независимым’, известным многим языкам). Кинема – с шумом выплевывать слюни – служит для выражения презрительного пренебрежения.

<sup>2</sup> Ср. с выписками из дендрологических описаний: «в еловых лесах темно и сыро», «береза, светлюбивое дерево, плохо переносит избыток влаги».

Обратим внимание на любопытную деталь: после картины священного дерева, источника жизненной силы, сказитель сразу переходит к описанию берез, сравнивая их с девушками фертильного возраста<sup>1</sup>. Последних, вероятно, якуты почитали за олицетворение плодоносящей силы и красоты природы; можно утверждать, что текст олонхо сохранил реликты культа женского начала<sup>2</sup> как божественной созидательной энергии<sup>3</sup>. Подчеркнем, что образ дерева жизни, в котором хранится бессмертие, представлен в якутской мифологии как женский персонаж – в стволе дерева *Аал Луук Мас* обитает дух-хозяйка земли, чьи груди подобны кумысным мехам. По мнению специалистов, в верованиях народов мира культа матери Земли и плодородия растений тесно переплетены [29].

В связи с данным материалом укажем, что у тюрков считалась особо сакральной и имела отдельное обозначение половозрастная категория молодых не жеребившихся кобылиц. Термином *байтал* алтайцы обозначают молодых не жеребившихся кобылиц [30, с. 100]. «У теленгитов и качинцев этим же словом называли душу жертвенного животного. Этот факт указывает на особую сакральность данной половозрастной группы лошадей. Киргизы и казахи священных, посвящаемых кобылиц белой масти называли так же, как теленгиты и качинцы» [31, с. 29]. В якутском языке слово *байтал* имеет значение «нагулявшаяся за лето кобыла; *байтахын* (*баайтахын*) не родившая еще самка или женщина; *Байталлан бэрт дыхтар!* Какая дородная и красивая женщина!» [9, стлб. 339-340]. В гагаузском и карачаево-балкарском языках слово *bajtal* ‘кобылица’ также употребляется в переносном значении ‘холеная, здоровая, цветущая’, ‘крупная (о девушке и женщине)’ [4, с. 444].

На наш взгляд, у тюркских народов не только молодые не жеребившиеся кобылицы составляли особо сакральную половозрастную группу. Божественной по происхождению жизненной силой наделялись девушки, достигшие половой зрелости.

#### **Заключение**

Необходимость толкования фольклорного текста обусловлена другим, не менее важным фактором, а именно особенностями кодирования, организации и передачи устной информации диахронно. Носитель устной культурной традиции свои представления и взгляды на жизнь и смерть, различие мужской и женской природы, свое место в мире передает из уст в уста, не прибегая к абстрактным идеям, декларативным заявлениям или логическим суждениям, а кодируя информацию экономичным способом – с помощью символов. В отличие от слова, мифологический символ содержит более целостный и наглядный образ и потому способен хранить и передавать в «сжатом» виде большой объем информации. Тропы и метафоры языка фольклора, символизм народной культуры, кроме известных и хорошо описанных функций, служат элементами мнемонических структур фольклорной традиции. Они обладают способностью сохранять память о своих культурно-исторических контекстах, в которых они приобретают осмысленность и мотивированность.

Смысл мифопоэтического текста всегда глубже, чем то значение, которое лежит на поверхностном уровне, чем то, на что чувственно указывается непосредственно в тексте. Традиционная картина лесов эпической страны богатыря содержит на глубинном уровне сведения о различных периодах человеческой жизни, рождении, молодости, старости и смерти, которые символизируются деревьями, расположенными по сторонам света. Отметим, что правила прочтения и разворачивания смысла задает универсальная структура «четыре стороны света», которая служит рамкой данной композиции. Анализируемые структуры можно определить в терминах Ю. М. Лотмана как «мыслящие структуры» [32, с. 3]; они «для своей “работы” требуют интеллектуального собеседника», обладающего знаниями в самых различных областях жизни.

<sup>1</sup> Другими словами, имеют значение не только тропы, но и последовательность упоминания объектов описания.

<sup>2</sup> Сравнительно с женским началом мужское, как известно, играет не столь значительную роль в продолжении рода.

<sup>3</sup> В этом контексте вызывает интерес постоянное сравнение в фольклоре девушки с солнцем – это так называемый *locus communis*. Тюркское слово *кун* ‘солнце’ имело переносное значение ‘жизнь’, и троп приобретает скрытый смысл: невеста, из-за которой идет борьба, есть олицетворение самой жизни и ее продолжения.

### Литература

1. Потенба А. А. Эстетика и поэтика. – М.: Искусство, 1976. – 614 с.
2. Лотман Ю. М. Семиосфера. – СПб.: Искусство, 2000. – 704 с.
3. Габышева Л. Л. Фольклорный текст: семиотические механизмы устной памяти. – Новосибирск: Наука, 2009. – 143 с.
4. Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Лексика / Э. Р. Тенишев, Г. Ф. Благова, И. Г. Добродомов и др. – М.: Наука, 1997. – 800 с.
5. Олонхо «Эр Соботох» // Böthling, O. *Ber die Sprache der Yakuten*. The Hague, Mouton, 1964. – С. 81-95. (на якутском яз.)
6. Нюргун Боотур Стремительный / Текст К. Г. Оросина; ред. текста, пер., вводная статья и коммент. Г. У. Эргиса. – Якутск: Якут. кн. изд-во, 1947. – 410 с.
7. Саха таабырыннара. Якутские загадки / Сост. С. П. Ойунская. – Якутск: Якут. кн. изд-во, 1975. – 375 с.
8. Москвина М. В. Статусный символизм традиционных женских украшений тюркских народов Саяно-Алтая // Гуманитарные науки в Сибири. – 2013, № 3. – С. 83-86.
9. Пекарский Э. К. Словарь якутского языка: в 3 т. Т. 1. 2-е изд. – М.: АН СССР, 1958. – Стлб. 1-1280.
10. Бүдүрүйбэт Мулдьу Бөбө (Неспотыкающийся Мюлдьу Сильный): Олонхо / Записано от Д. М. Говорова. – М.; Якутск: Якут. кн. изд-во, 1938. – 495 с.
11. Габышева Л. Л. Семантические особенности слова в фольклорном тексте (на материале якутского эпоса олонхо): дисс. ... к. филол. н. – Якутск, 1986. – 206 с.
12. Мифы народов мира: Энциклопедия: в 2 т. Т. 2 / Под ред. С. А. Токарева. – М.: Советская энциклопедия, 1982. – 720 с.
13. Пекарский Э. К. Словарь якутского языка: в 3 т. Т. 2. 2-е изд. – М.: АН СССР, 1959. – Стлб. 1281-2508.
14. Мифология [Электронный ресурс]. URL: <http://www.a700.ru/plants/woods/300-osina-1.html> (дата обращения: 04.09.2019).
15. Кулаковский А. Е. Научные труды. – Якутск: Якут. кн. изд-во, 1979. – 484 с.
16. Пухов И. В. Якутский героический эпос олонхо. Основные образы. – М.: Академия наук СССР, 1962. – 256 с.
17. Серошевский В. Л. Якуты. Опыт этнографического исследования. 2-е изд. – М.: Ассоц. «Рос. полит. энцикл.», 1993. – 736 с.
18. Галданова Г. Р. Бурятский шаманизм: прошлое и настоящее // Сибирь: этносы и культуры (традиционная культура бурят). Вып. 3. – М.; Улан-Удэ, 1998. – С. 5-46.
19. Лосев А. Ф. Олимпийская мифология в ее социально-историческом развитии // Ученые записки МГПИ им. В. И. Ленина. Т. 2, вып. 3, 1953. – С. 5-209.
20. Кочевые народы [Электронный ресурс]. URL: [http://historylib.org/historybooks/pod-red--A-A--Tishkina\\_Drevnie-i-srednevekovye-kochevniki-TSentralnoy-Azii/64](http://historylib.org/historybooks/pod-red--A-A--Tishkina_Drevnie-i-srednevekovye-kochevniki-TSentralnoy-Azii/64) (дата обращения: 24.07.2019).
21. Якутский фольклор / Тексты и пер. А. А. Попова. – Л.: Советский писатель, 1936. – 320 с.
22. Мифы народов мира: Энциклопедия: в 2 т. / Под ред. С. А. Токарева. Т. 1. – М.: Советская энциклопедия, 1980. – 672 с.
23. Попов А. А. Материалы по религии якутов бывшего Вилюйского округа // Сб. Музея антропологии и этнографии. Т. 11. – М.; Л., 1949. – С. 255-323.
24. Алексеев Н. А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. – Новосибирск: Наука, 1980. – 318 с.
25. Якутские народные песни: в 4 ч. Ч. 2: Песни о труде и быте. – Якутск: Якут. кн. изд-во, 1977. – 422 с.
26. Толковый словарь якутского языка: в 15 т. Т. 2 / Под ред. П. А. Слепцова. – Новосибирск: Наука, 2005. – 912 с.
27. Пекарский Э. К. Словарь якутского языка: в 3 т. Т. 3. 2-е изд. – М.: АН СССР, 1959. – Стлб. 2509-3858.
28. Габышева Л. Л. Ландшафтная лексика: семантика и функции (на материале якутского эпоса олонхо) // Этнос, ландшафт, культура: Материалы конференции. – СПб.: Европейский Дом, 1999 – С. 114-120.



29. Стерликова М. С., Ромаха О. В. Генезис культа богини-женщины // Аналитика культурологии: электронный научный журнал. Вып. 1 (13), 2010 [Электронный ресурс]. URL: [http://analiculturolog.ru/journal/archive/item/339-article\\_10-5.html](http://analiculturolog.ru/journal/archive/item/339-article_10-5.html) (дата обращения: 05.07.2019).
30. Алтайско-русский словарь / Под ред. А. Э. Чумакаева. – Горно-Алтайск: НИИ алтаистики им. С. С. Суразакова, 2018. – 936 с.
31. Дьяконова В. П. Алтайцы: материалы по этнографии теленгитов Горного Алтая. – Горно-Алтайск: Юч-Сюмер, 2001. – 221 с.
32. Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история. – М.: Языки русской культуры, 1996. – 464 с.

## References

1. Potebnya A. A. *Estetika i poetika* [Aesthetics and poetics]. Moscow, Iskusstvo, 1976, 614 p.
2. Lotman Yu. M. *Semiosfera* [Semiosphere]. Saint Petersburg, Art, 2000, 704 p.
3. Gabysheva L. L. *Fol'klornyj tekst: semioticheskiye mekhanizmy ustnoy pamyati* [Folk text: semiotic mechanisms of oral memory]. Novosibirsk, Nauka, 2009, 143 p.
4. *Sravnitel'no-istoricheskaya grammatika tyurkskikh yazykov. Leksika* [Comparative historical grammar of Turkic languages. Vocabulary]. E. R. Tenishev, G. F. Blagova, I. G. Dobrodomov i dr. Moscow, Nauka, 1997, 800 p.
5. *Olonkho "Er Sogotokh"* ["Er Sogotokh" olonkho]. In: *Böthling, O. Ber die Sprache der Yakuten* [About language of the Yakuts]. The Hague, Mouton, 1964, pp. 81-95. (In Yakut lang.)
6. *Nyurgun Bootur Stremitel'nyj* [Nyurgun Bootur the Swift]. Tekst K. G. Orosina; red. teksta, per., vvodnaya stat'ya i komment. G. U. Ergisa. Yakutsk, Yakut. kn. izd-vo, 1947, 410 p.
7. *Sakha taabyrynnara* [Yakut riddles]. Yakutsk, Yakut. kn. izd-vo, 1975, 375 p.
8. Moskvina M. V. *Statusnyy simbolizm traditsionnykh zhenskikh ukrasheniy tyurkskikh narodov Sayano-Altaya* [Status symbolism of traditional female jewelry of the Turkic peoples of Sayano-Altai]. In: *Gumanitarnyye nauki v Sibiri* [Humanities in Siberia]. 2013, No. 3, pp. 83-86.
9. Pekarskiy E. K. *Slovar' yakutskogo yazyka: v 3 t. T. 1* [Dictionary of the Yakut Language: in 3 vol. Vol. 1]. 2nd ed. Moscow, AN SSSR, 1958, col. 1-1280.
10. *Bjudjurjubet Mjuldju Bjojo* [Sure-footed Myuldjyu Bege]. Olonkho. Zapisano ot D. M. Govorova. Moscow; Yakutsk, Yakut. kn. izd-vo, 1938, 495 p.
11. Gabysheva L. L. *Semanticheskie osobennosti slova v fol'klornom tekste (na materiale yakutskogo eposa olonkho)* [Semantic Peculiarities of the Word in the Folk Text (on the material of the Yakut epic Olonkho)]. Diss. ... k. filol. n. Yakutsk, 1986, 206 p.
12. *Mify narodov mira: Entsiklopediya v 2 t. T. 2* [Myths of the peoples of the world: Encyclopedia in 2 vol. Vol. 2]. Pod red. S. A. Tokareva. Moscow, Sovetskaja jenciklopedija, 1982, 720 p.
13. Pekarskiy E. K. *Slovar' yakutskogo yazyka: v 3 t. T. 2* [Dictionary of the Yakut Language: in 3 vol. Vol. 2]. Yakutsk, AN SSSR, 1959, col. 1281-2508.
14. *Mifologiya* [Mythology] [Web resource]. URL: <http://www.a700.ru/plants/woods/300-osina-1.html> (accessed September 4, 2019).
15. Kulakovskiy A. E. *Nauchnye trudy* [Academic Works]. Yakutsk, Yakut. kn. izd-vo, 1979, 484 p.
16. Pukhov I. V. *Yakutskiy geroicheskiy epos olonkho. Osnovnyye obrazy* [Yakut heroic epic olonkho. The main images]. Moscow, Nauka, 1962, 256 p.
17. Seroshevskiy V. L. *Yakuty. Opyt etnograficheskogo issledovaniya* [Yakuts. Ethnographic research experience]. 2-e izd. Moscow, Assoc. "Ros. polit. jencikl.", 1993, 736 p.
18. Galdanova G. R. *Buryatskiy shamanizm: proshloye i nastoyashcheye* [Buryat shamanism: past and present]. In: *Sibir': etnosy i kul'tury (traditsionnaya kul'tura buryat)*. Vyp. 3 [Siberia: ethnic groups and cultures (traditional culture is drilled). Iss. 3] Moscow, Ulan-Ude, 1998, pp. 5-46.
19. Losev A. F. *Olimpiyskaya mifologiya v yeye sotsial'no-istoricheskom razviti* [Olympic mythology in its socio-historical development]. In: *Uchenyye zapiski MGPI im. V. I. Lenin* [Scientific Notes of MGPI named V. I. Lenin]. Vol. 2, Iss. 3, 1953, pp. 5-209.
20. *Kochevyye narody* [Nomadic Peoples] [Web resource]. URL: [http://historylib.org/historybooks/pod-red--A-A--Tishkina\\_Drevnie-i-srednevekovye-kochevniki-TSentralnoy-Azii/64](http://historylib.org/historybooks/pod-red--A-A--Tishkina_Drevnie-i-srednevekovye-kochevniki-TSentralnoy-Azii/64) (accessed July 24, 2019).

21. *Yakutskij fol'klor* [Yakut folklore]. Teksty i per. A. A. Popova. Leningrad, Sovetskij pisatel', 1936, 320 p.
22. *Mify narodov mira: Entsiklopediya v 2 t. T. 1* [Myths of the peoples of the world: Encyclopedia in 2 vol. Vol. 1]. Pod red. S. A. Tokareva. Moscow, Sovetskaya entsiklopediya, 1980, 672 p.
23. Popov A. A. *Materialy po religii yakutov byvshego Vilyuyskogo okruga* [Materials on the religion of the Yakuts of the former Vilyui district]. In: *Sb. muzeya antropologii i etnografii. T. 11* [Collections of the Museum of Anthropology and Ethnography. Vol. 11]. Moscow, Leningrad, 1949, pp. 255-323.
24. Alekseev N. A. *Ranniye formy religii tyurkoyazychnykh narodov Sibiri* [Early forms of religion of the Turkic-speaking peoples of Siberia]. Novosibirsk, Nauka, 1980, 318 p.
25. *Yakutskie narodnye pesni: v 4 ch. Ch. 2: Pesni o trude i byte* [Yakut Folk songs: in 4 parts. Part 2: Songs about Labour and Everyday Life]. Yakutsk, Yakut. kn. izd-vo, 1977, 235 p.
26. *Tolkovyy slovar' yakutskogo yazyka: v 15 t. T. 2* [Explanatory dictionary of the Yakut language: in 15 vol. Vol. 2]. Pod red. P. A. Sleptsova. Novosibirsk, Nauka, 2005, 912 p.
27. Pekarskij E. K. *Slovar' yakutskogo yazyka: v 3 t. T. 3* [Dictionary of the Yakut Language: in 3 vol. Vol. 3]. Yakutsk, AN SSSR, 1959, col. 2509-3858.
28. Gabysheva L. L. *Landshaftnaya leksika: semantika i funktsii (na materiale yakutskogo eposa olonho)* [Landscape vocabulary: semantics and functions (based on the Yakut epic olonkho)]. In: *Etnos, landshaft, kul'tura: Materialy konferentsii* [Ethnos, landscape, culture: Conference proceedings]. Saint Petersburg, Yevropeyskiy Dom, 1999, pp. 114-120.
29. Sterlikova M. S., Romakh O. V. *Genezis kul'ta bogini-zhenshchiny* [The genesis of the cult of the goddess-woman]. In: *Analitika kul'turologii: elektronnyj nauchnyj zhurnal. Vyp. 1 (13)* [Analytics of Cultural Studies: electronic scientific journal. Iss. 1 (13)]. 2010 [Web resource]. URL [http://analiculturolog.ru/journal/archive/item/339-article\\_10-5.html](http://analiculturolog.ru/journal/archive/item/339-article_10-5.html) (accessed July 5, 2019).
30. *Altaysko-russkiy slovar'* [Altai-Russian Dictionary]. Pod red. A. E. Chumakayeva. Gorno-Altaysk, NII altaistiki im. S. S. Surazakova, 2018, 936 p.
31. D'yakonova V. P. *Altaytsy: materialy po etnografii telengitov Gornogo Altaya* [Altaians: materials on the ethnography of telengits of the Altai Mountains]. Gorno-Altaysk, Yuch-Sumer, 2001, 221 p.
32. Lotman Yu. M. *Vnutri myslyashchikh mirov. Chelovek – tekst – semiosfera – istoriya* [Inside the thinking worlds. Man – text – semiosphere – history]. Moscow, Yazyki russkoy kul'tury, 1996, 464 p.