

УДК 398.224(=512.157)

Г. Е. Саввинова-Отова

КУЛЬТ ПРИРОДЫ В ОЛОНХО КАК ОТРАЖЕНИЕ НАЦИОНАЛЬНОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ

В статье рассматриваются некоторые вопросы, где природа в системе художественной образности является художественным фактом, вобравшим в себя национальное мировоззрение. Эволюция национального художественного мышления народов Сибири прослеживается в становлении повествовательных традиций, в которых в силу своеобразного исторического развития литературы основополагающую роль играет эпос. Якутский эпос олонхо рассматривается как важнейшее явление в культурной истории народа, имел важное значение в возникновении литературно-философского толкования взаимоотношений человека с окружающим миром в ясной, завершённой форме, в котором сливаются эпическое и лирическое начала художественной литературы.

Зависимость человека от природы у народов Сибири проявилась в их мировоззрении, эпическом искусстве, продолженной в художественной литературе. Природа имеет не только практическое значение, но и духовное. Природа фетишируется, воспринимается мифологически-художественно. Ни одна литература не может существовать вне своего национального. В якутском эпосе олонхо человек не осознаётся как некая внеприродная, чуждая природе и противостоящая ей сила, напротив, человек ощущает себя органической частью природы.

Ключевые слова: олонхо, эпос, история, народы Сибири, человек, природа, религия, мировоззрение, философия.

G. E. Savvinova-Otova

The cult of nature in olonkho as the reflection of the national world view

The article deals with the issues concerning nature as an artistic fact that had incorporated the national world view. The evolution of the national artistic thinking of Siberian people has been traced in the establishment of narrative traditions. Epos has a fundamental role in these traditions on the strength of literature's peculiar development. Olonkho is considered as an important phenomenon in the cultural history of Yakut people. Olonkho played a significant role in the formation of literary philosophic explanation of human and environment relationships in clear and accomplished form that helps epic to merge with lyric origin of belles-lettres.

Human dependence on nature among Siberian people appears in their world view and epic art continued in literature. Nature has not only practical, but spiritual significance. Nature is fetishized in mythological and artistic ways. Literature can not exist out of its nationality. In Yakut olonkho a man is not realized as something unnatural or oppositional, on the contrary, he feels like an organic part of nature.

Keywords: olonkho, epos, history, Siberian people, human, nature, literature, religion, world view, philosophy.

САВВИНОВА-ОТОВА Гульнара Егоровна – к. филол. н., доцент кафедры культурологии ИЯКН СВ РФ, зав. сектором «Олонхо и эпосы народов мира» Научно-исследовательского института Олонхо СВФУ им. М. К. Аммосова.

SAVVINOVA-OTOVA Gulnara Egorovna – Candidate of Philological Sciences, Assistant Professor of Department of Cultural studies, Head of sector "Olonkho and world epos" of Scientific Research Institute of Olonkho, M. K. Ammosov North-Eastern Federal University.

Введение

Якутский эпос олонхо, как первый тип образного отражения действительности, послужил истоком художественного творчества основоположников якутской литературы. В олонхо, рассказывающем о Вселенной и ее обитателях, воссоздаются реальный мир людей и их отношений, ибо «минувшая действительность находит свое отражение в фантастических образах мифологии» [1, с. 75]. Мифы говорят о разделении труда и дифференциации общественных функций у древних якутов, хотя мир представлений первобытных якутов до нас дошел во фрагментах и с большими наслоениями позднейших времен. Показательно то, что, подчеркивая всю оригинальность и своеобразие якутской мифологии, якутские писатели А. Е. Кулаковский и П. А. Ойунский не теряют нить общечеловеческого развития, ибо якутская религия развивалась «по общему ходу развития естественных религий» [2, с. 7]. Таким образом, еще на стадии рассмотрения мифологии и эпоса могут быть установлены типологические связи, т. е. «общая аналогия, обусловленная сходством общественного строя, а не одним только историческим и географическим соприкосновением народов» [3, с. 114].

Основоположники якутской литературы и как выходцы из самой среды народа, и как ученые-мыслители хорошо представляли себе, какое место для себя отводил древний якут в системе сложных взаимоотношений Человека и Природы. В частности, А. Е. Кулаковский и П. А. Ойунский выступили с исследованиями верования, народного искусства древних якутов. Для традиционного мировоззрения якутов было характерно нераздельное восприятие Человека и Природы, выраженное через сочетание политеизма и анимизма. Якутскому эпосу олонхо и религии свойственно резкое противопоставление Добра и Зла. Согласно космогоническим представлениям древних якутов, Вселенная состоит из трех миров. Верхний мир населяют боги – *айыы*. Средний мир – обиталище людей – *айыы аймага*, связанные своим происхождением с небожителями. Нижний мир – родина злых сил, сверху узок и расширяется книзу и природа под стать: здесь светят щербатые солнце и луна, и поэтому всегда царят сумерки. Растительность железная, колючая. Там находятся «море бед, горящие смоляные бездны и топкие трясины». Населен Нижний мир уродливыми чудовищами *абаасы*. В олонхо все три мира не обособлены друг от друга, существует постоянная связь между ними.

Кроме этих миров имеются характерные представления, как дуалистическое разделение сверхъестественных существ на добрых, светлых (*айыы*); на божества, принявших человекоподобный облик (антропоморфизм); представление о верховном божестве с титулом «господин» («тойон» – *Юрюнг Аар Тойон* – Белый Старец Господин) и довольно сложное представление о душе – *кут*: *буор-кут*, *ийэ-кут*, *салгын-кут* (телесное, изначальное и духовное начала). Свообразны также остатки тотемизма, признаки поклонения древних якутов силам природы: вечно зеленое священное дерево в олонхо – *Аар (Аал) Кудук Мас*, солнечный эпитет – «кюн» – божеств *айыы* и людей племени *айыы аймага*, солярные, т. е. солнечные мотивы на петроглифах. В культовое понятие природы входят также многобожие (политеизм), вера в «иччи» (в особых духов, проявляющих себя соответственно поведению самих людей, отсюда понятие о табу и амулетах) и активность второстепенных, особенно женских божеств (пережитки матриархата). Все это говорит о том, что якутский эпос олонхо оформился в переходный период разложения общинно-родового строя и ее образы символизируют облик этого исторического времени.

Арсенал словесно-поэтических образов во взаимоотношении человека с природой

Мифология является частью фольклорного наследия этносов. Якуты, как и многие народы, сохранили в живом бытовании образцы эпического искусства. Часть их составляют мифы, в т. ч. космогонические, которые бытуют в составе, прежде всего, эпических произведений (в олонхо), в волшебных сказках, религиозных представлениях и в виде отдельных мифологических повествований (мифологем).

Основные космогонические мифы якутов, за небольшим исключением, были унаследованы от своих южных предков, кочевых скотоводов горностепных районов Южной Сибири. В период формирования народности саха (якутов) на берегах средней Лены эти мифы стали постепенно забываться, что объясняется иными природно-климатическими условиями и окружением иноэтнической среды Севера. Хотя заложенные предками религиозно-мировоззренческие основы,

сохранившиеся в области подсознательного в психике (генетическая память – архетип), временами вырастали из глубин забвения, чтобы выразить высшие предчувствия сознания и глубочайшую интуицию духа.

Исследователи обратили внимание на якутские мифы еще в XVIII в. (Я. И. Линденау). С того времени эти скудные данные постепенно стали накапливаться в работах А. Ф. Миддендорфа, И. А. Худякова, В. Л. Сорошевского, В. Ф. Трошанского, В. М. и М. Н. Ионовых, Э. К. Пекарского, Н. П. Попова, А. Е. Кулаковского, П. А. Ойунского, А. А. Попова, Д. К. Сивцева. Г. У. Эргис составил первый сводный очерк по якутской мифологии.

Совмещением вертикальных и горизонтальных структур модели мира и ее центром является мифологическое Мировое дерево, или Древо жизни. Оно создано для счастья всех живущих на земле. Образ Мирового дерева, воплощающий универсальную концепцию мира, относится к числу самых распространенных сюжетов в мифологии народов мира.

Представление о первичной энергии и борьбе (теомахии, гигантомахии, жертве), как о необходимом условии модификации мира, связывается с космогоническим мифом, с мифом – символом Мирового дерева: рождение жизни из смерти, порядка из хаоса через энергетический взрыв, брутальный акт [4, с. 26]. Мифограмма Мирового дерева имеет семантические и мифологические корни именно в первобытном искусстве. А. А. Потебня в своем исследовании сравнивает данные о Мировом дереве в фольклоре и мифологии других индоевропейских народов, учитывая при этом и поверья, и обряды, связанные с реальными деревьями, и влияние апокрифической книжности. В частности, Потебня приводит украинские колядки, в которых описывается чудесное дерево (явор или дуб): на вершине явора – гнездо с соколом, посередине – борт с плечами, а у корней – черные бобы. Сходное сочетание образов Потебня находит также в белорусских, сербских и хорватских величальных песнях и в русских заговорах. Описание чудесного дерева в колядках служит прославлению хозяев, является их «апофеозой», как выражается Потебня. «Намек на небесное происхождение этого дерева» Потебня усматривает в том, что в одном из приведенных им текстов чудесный дуб вырастает из желудя, который уронила птица, ибо, по украинскому поверью, у нее «ключи от вирья» [5, с. 212].

Якутское Мировое дерево *Аар Кудук Мас (Аал Луук Мас)* соединяет все три мира в единое целое, растет в центре Вселенной. Корни его спускаются вплоть до самой преисподней, откуда дугой выходят обратно, чтобы стать столбом для вешания посуды со сливками у владельцев рогатого скота [6, с. 23]. «Со священного дерева в рот недоношенного ребенка капало белое илгэ. Этим илгэ дитя питалось до десятилетнего возраста...» [7, с. 36]. Вершина могучего дерева достигает небес. Пройдя тот круг неба, где обитает владыка спотыкающихся людей и норовистого скота, она достигает светлой страны *Юрюнг Айыы Тойона* и становится его священной коновязью. В олонхо около нее пируют боги. Как и обитатели греческого Олимпа, по семь суток пьют они вкруговую: передают друг другу чаши и обмениваются кубками. «Словно остров березняка, водружают боги частокол у верха священного дерева. И познается, говорят, знак этого олимпийского пиршества: яйцами гоголя журчат и бурчат капли, падая на землю, чтобы стать не покрывающимся пеною молочным озером...».

Начальное слово в названии главы якутского пантеона – *аар*: *аар мас* – почетное, громадное, крепкое дерево в лесу; *аар айыы тойон аба* – почтенный (высокий, важный) господин отец и т. д. У древних тюрков *аар* имел форму *агы* «чистый; нравственно-безупречный, благородный; истинный, праведный, священный; чистая, дозволенная». Поэтому *Аар Айыы (Юрюнг Аар Тойон)* являлся высшим божеством, создателем первоначального космического порядка, он стал в дальнейшем божеством неба. Е. М. Мелетинский якутское Мировое дерево типологически связывает со скандинавским Мировым деревом *Иггдрасилем*. А небесные удаганки, по его мнению, поразительно напоминают валькирий, живущих в дереве; *Аан Алахчын* во многом однотипна с норнами, поселившимися у корней ясеня *Иггдрасиль*. «В олонхо, например – мировое дерево... расположено так же, как ясень *Иггдрасиль*, – корни его опускаются вплоть до преисподней, а вершина достигает неба и что он становится коновязью *Юрюнг Айыы тойона*» [8].

В олонхо идея о защищенности Земли связана с деревом *Аар Кудук Мас*, которое ассоциируется с образом хозяйки земли *Аан Алахчын*, посланной «жить на земле, одарить щедротами Средний мир, украсить, обогатить долину жизни грядущих людей». И в русской, и зарубежной



Рис. 1. Дерево жизни. Из серии «Якутский героический эпос олонхо»
(Художник Т. А. Степанов, 1982 г.)

литературе часто встречается это мифическое дерево: дерево с золотыми плодами или чудесной листвой. Это дерево растет «за тридевять земель» (на самом деле, в другом мире), его охраняют какие-нибудь чудовища (грифы, драконы, змеи). Чтобы сорвать чудесные плоды, нужно сразиться с чудовищем и убить его, иначе говоря, выдержать некое испытание, являющееся посвящением в герои: победитель в итоге приобретает сверхчеловеческие, чуть ли не божественные свойства вечной молодости, непобедимости и всемогущества. В олонхо говорится о том, что: «Священное *Аар Кудук Мас* растет на главном кургане, в центре Земли. В его густой листве отдыхают богини *Айыысыт* и *Иэйэхсит*, обитает дух-хозяйка Земли *Аан Алахчын*. На нем горят золотые свечи, сердцевина его серебряная, кора его черное золото, листья его шелковые, шишки подобны кумысным кубкам. Восемь основных ветвей дерева достигают верховьев восьми рек, и от струящейся божественной живительной влаги *илгэ* зарождаются истоки восьми могучих рек, по долинам которых размножаются олени, лоси и другие животные и птицы, живут тунгусы, чукчи и якуты» [9, с. 98]. Якуты, через образ священного дерева – *Аар Кудук Мас*, свято верили в то, что природа является единственным защитником и кормильцем народа.

По якутскому верованию, само устройство дерева *Аар Кудук Мас* как бы символизирует защищенность земного пространства. Верхние ветви его не поднимаются выше «стремительных белых небес», опасаясь, что «лютый дух» и «лютая страсть» племени злых небесных божеств привяжутся к нему, и тогда рухнет могучий его ствол и тем самым «пошатнулось бы счастье средней земли». Корни этого дерева не проникают в подземный мир, опасаясь, что по ним наверх поднимутся злые духи Нижнего мира:

Восемьдесят восемь его
Толстых столбов-корней
Не прорастают в Нижний мир,
А распластываются в толще земли.
До далекого острова Сихта они
Тянутся под землей...
Густые ветви его
Куполом высятся над землей
На семьдесят дней пути,
Изгибаются плавно вниз,
Достигая море с одной стороны,
А с другой до Татты-реки... [10, с. 50]

Образ Мирового дерева является последним завершающим штрихом в картине природы Среднего мира, представляющего собой замкнутое пространство, с четко очерченными и естественными границами, которые одновременно отделяют и охраняют Землю от других миров:

Пышно красуется и цветет
Исполинское дерево-мать;
Счастье белое падает на него
С трехъярусных белых небес,
Тяжелые золотые плоды,
Как чороны огромные для кумыса,
Срываются с отягченных ветвей...
Верхняя древа часть
Орошает долину
Млечной росой,
Нижняя древа часть
Источает щедро вокруг себя
Божественно желтую влагу свою.
Вот какой прекрасной была
Долина Кыладыкы;
Широкие луговины ее –
По триста верст длиной
Земные поймы ее –
По двести верст шириной [10, с. 51].

Таким образом, вся ландшафтная природа земли якутов, как описано в олонхо, несет двойную смысловую нагрузку: с одной стороны, ее географическое обустройство способствует защищенности жизненного пространства для «грядущих» людей, а с другой – ее экологические условия благоприятствуют для будущей культурной обработки этого пространства. «Широкие луговины» и «зеленые поймы» предопределяют зарождение и развитие скотоводческой культуры с ее сенокосно-пастбищной системой. Так, в якутском эпосе поставлена проблема о соотношении человека как носителя цивилизации с природной средой [11, с. 59].

Якуты относятся к числу народов со сложным этническим образованием. Они сформировались в результате взаимодействия двух процессов, протекавших «в непрерывном единстве», – дифференциации различных этносов и культур и их интеграции. В нем участвовали древние индоевропейские и алтайские культурно-языковые субстраты [12, с. 5].

Олонхо «Ньургун Боотур Стремительный» начинается с описания неопределенного времени эпического действия, которое представляется космически беспредельным:

Далеко за дальним хребтом
Давних незапамятных лет,
Где все дальше уходят грань
Грозных, гибельных, бранных лет
За гуманной дальней чертой
Несказанных бедственных лет

Когда тридцать пять племен,
Населяющий средний мир,
Тридцать пять улусов людских
Не появились еще на земле
...В те времена
Была создана
Изначальная Мать-Земля... [10, с. 11]

Макромир и его слагаемые (небо, солнце, луна и земля), как целое, предстают уже существующими в это мифическое время. На первый взгляд, в олонхо «Ньургун Боотур Стремительный» отсутствует сюжет о мироздании: мир существует, развивается по своим законам, которые скрыты от людей. Эта мысль наглядно иллюстрируется в следующем отрывке:

Прикреплена ли она (земля) к полосе
Стремительно гладких, белых небес –
Это неведомо нам;
Иль на плавно вертящихся в высоте
Трех небесных ключах
Держится нерушимо она –
Это еще неизвестно нам;
Иль над гибельной бездной глухой,
Сгущенным воздушным смерчем взметана,
Летает на крыльях она –
Это не видно нам;
Или кружится на вертлюге своем
С песней жалобной, словно стон –
Этого не разгадать...
Но ни края нет, ни конца,
Ни пристанища для пловца
Средь пучины неистово грозовой
Моря, дышащего бедой... [10, с. 11]

В последнем четверостишии подчеркивается космическая бескрайность Вселенной, которая уподобляется морской пучине. Таким образом, по материалам олонхо, макромир, Вселенная существуют и развиваются без какого-либо внешнего воздействия.

Огонь (*уот*) и море (*байбал*) – частая метафора, встречающаяся в олонхо. Например, «Уот Кудугу», «Уот Кудулу Байбал» – названия морей, *Уот Суланькы* – имя духа-хозяина моря – происходит от слова «сулан» (роптать, плакаться), т. е. «плачущий огнем» [13, с. 365]. Природу земли составляют «непоколебимое морское дно» и «тучами заваленные небеса», «глубина водных пучин» переплетается в ней с «высоким гребнем утесистых гор», а берега, «оковавшиеся льдом», соседствуют с «материковой грядой, где вечен солнечный зной». И этот мир находится в постоянном движении:

С восходяще-пляшущим солнцем своим,
Взлетающим над землей;
С деревьями, роняющими листву,
Падающим, умирая;
С шумом убегающих вод,
Убывающих, высыхая;
Расточающимся изобилием полная,
Возрождающимся изобилием полная,
Бурями обуянная –
Зародилась она,
Появилась она –
В незапамятные времена –
Изначальная Мать-Земля... [10, с. 12]

В представлениях старинных якутов, земля, возникшая на лоне мирового океана, плавает на воде. Поэтому в эпических сказаниях якутов упоминаются мифические «железные рыбы подземных морей», несущие на себе мироздание. В мифах бурят Иркутской области говорится о том, что создавшая Вселенную мать-божество сотворила могучую рыбу кита и поместила на ее спину землю. Аналогичный сюжет особенно популярен в мифологии индоевропейских и алтаеязычных народов – иранцев, русских, алтайцев, эвенков и др. [14, с. 62-63].

«Создание космоса, в целом, в том или ином виде, (например, в идее Мирового дерева, человекообразного великана вроде индийского Пуруши или скандинавского Имира, а также каких-либо зооморфных существ) в более развитых мифологиях часто включают появление мира из некой бездны, земли, из первичного океана... Космогенез мыслится как превращение хаоса (первичная бездна, океан, слитые земля и небо) в космос, как гармоническое упорядочивание мира» [15, с. 63]. Параллельно такому космическому упорядочиванию производится упорядочивание человеческой жизни.

Древний якут обычно старался жить, насколько это возможно, среди священного, в окружении освященных предметов. Для «примитивного» древнего якутского народа священное – это могущество, т. е. в конечном итоге, самая что ни на есть реальность. «Сверхъестественное» неразрывно связано с «естественным». Природа всегда выражает нечто, находящееся в высшей сфере. Если дереву поклоняются, то это потому, что оно священное, а не потому, что оно дерево. Мир предстает перед человеком таким образом, что позволяет обнаружить в нем множество самых разнообразных проявлений священного. Прежде всего, Мир существует, он здесь, он обладает определенной структурой: это не Хаос, а Космос – Природа, т. е. он предстает как нечто сотворенное, как божественное деяние.

Такая «освященность», как средство создания возвышенного образа проникает и в литературу и проходит красной нитью через творчество классиков. В стихотворении «Хомус» А. Е. Кулаковский использует мифологические образы. Автор воспекает якутский национальный инструмент, созданный искусным мастером:

В тот день,
Когда племя добрых богов
Сотворяло подлунный мир,
В тот день,
Когда нас, двуногих, они
Выпускали на землю жить,
В тот день,
Когда нас, якутов, они
Поселили среди земли,
В тот день,
Это племя добрых богов
Сотворило в подарок нам
Голосистый, милый сердцу хомус... [16, с. 76]

Это стихотворение по стилю и манере изложения практически не отличается от фольклорных произведений. В начале стихотворения речь идет о том, что племя добрых богов сотворило подлунный мир, выпустило на землю людей жить, поселило якутов среди земли и в подарок сотворило голосистый и милый сердцу хомус. Звуки хомуса передают все многообразие живой природы: раскаты грома, шум волн, галоп лошадей, пение птиц, кукованье кукушки. И все это передано поэтом в форме устно-поэтических традиций, т. е. содержание и форма его выражения глубоко фольклорно. Однако в стихотворении, как в литературном произведении, важным становится идейное содержание – самовыражение автора.

В «Хомусе» сочетание «В тот день, когда...» приобретает характер постоянной формулы и выступает как элемент экспозиции, указывающий на неопределенное время, подобное сказочному или эпическому. В фольклоре многих народов, в том числе якутов, бурят, тувинцев, хакасов, русских и других, очень широко распространены такие традиционные типические формулы, как «давным-давно», «в древнее славное время», «в стародавние времена» и т. д. Вот, например, бурятская сказка «Сын Зээдэлэя, Газар Поолин» начинается так: «В те стародавние

времена, когда погода стояла благодатная и травы ярко зеленели, когда земля была талая и свиньи отъедались, когда молочно-белое море лужицей виднелось, когда исполинская гора Сумбэр кочкой маленькой была, когда развесистое дерево опушки низкорослой порослью колыхалось, круторогий козел маленьким козленком резвился» [13, с.112]. Примерно так же начинается и бурятский народный героический эпос «Гэсэр»:

Когда время из вечной вечности,
Как река, лишь брало начало,
Когда части из цельной цельности
Возникали мало-помалу,
Вот когда это было.
Наше небо, яркое, светлое,
Мутным маревом лишь стояло,
А земля наша, твердая, крепкая
Мелкой пылью вокруг витала,
Вот когда это было.
Сун Далай – море великое
Грязной лужицей лишь плескалось,
Вот когда это было.
Сумбэруула – гора богилика
Жалким холмиком поднималась,
Вот когда это было... [17, с.16]

В олонхо мы находим, как и в эпосах других тюрко-монгольских народов Сибири, скрытый смысл архетипа – эпическое повествование о якутской праоснове, т. е. первопредке якутов.

Центром любого повествования является герой произведения. В архаической эпике герой большей частью имеет чудесное происхождение или рождение. Фаран, герой сорко-сонгаев (Африка), имеет мать-духа, другой африканский герой (племя монго) – Лианжа рождается чудесным образом из ноги матери-богатырши вместе с оружием, утварью и орудиями колдовства. Якутские богатыри или рождаются чудесным образом (как Аталами-богатырь – из хвощ травы, которую ела мать-лошадь (лошадь-первопредок), или спускаются с неба богами *айыы*. Одним из аргументов для обоснования вывода о якутском генезисе долганского олонхо П. Е. Ефремов считает сохранение в них древних черт якутского эпоса. О якутской праоснове в долганском олонхо говорится так: «Орто дойдуга суот-чоготох ат олорбут» («В среднем мире жила-была одинокая лошадь»). Эта лошадь, как и одинокие герои якутского олонхо типа Эр Соготох, не знает своего происхождения и тяготится своим одиночеством (*Эр Соготох* – означает «одинокий», действительно не знает своих родителей и своего происхождения). Он воспитан священным деревом, к которому обращается как «дух-бабушка». Этот дух наконец открывает ему истину: верховный бог *Юрюнг Айыы Тойон* спустил Эр Соготоха с неба на землю, чтобы он стал предком человечества и заселил землю [18, с. 57]. Лошадь-первопредок не лишена созидательной деятельности, но это не является первотворением, а скорее всего «восстановлением» культуры исчезнувшей жизни: она находит готовый топор с одного места (*бишр сиргэ*), где когда-то жили люди (*эргэ киһи олорбут олобун*).

Лошадь-первопредок строит дом по примеру предшествующих людей и желает жить по-человечески. Она обращается к божеству *айыы*, которое создало ее с предназначением, чтобы она стала человеком (*киһи буолар Һиртэ үөскэппит айыытынан ыйытынан көрүөм баара*), и просит у создавшего ее *Юрюнг Айыы Тойона* детскую душу. Рождение ребенка лошадь-первопредок считает началом полноценной жизни: «*Үөскэппит Үрүҥ Айыы, миннэхэ киһи көрдүк, киһи буолар чааста ыйан биэр. Орто дойдуга олороммун тулаайактыйдым, чункуйдум. Бу туһугар ыйытынабын: Миннэхэ мускураабат олохто тэрий: тэрийэн баран, оҕо ыйыытынан көргөдүүн кургуммар оҕо кутуна хоннорон көр*» («Создавший Юрюнг Айыы Тойон, укажи мне участь мою человеком стать. Живя в Среднем мире я осиротела, за-тосковала. Поэтому я прошу: создай мне надежную, стабильную жизнь. Создавший такую жизнь, детскую душу всели в мою упрятанную матку при помощи божества, покровительствующего детям»).

В олонхо связь лошади-первопредка с божествами ограничивается ее молением, обращенным к *Юрюнг Айыы Тойон*. А само зачатие связано со сказочным мотивом, распространенным в якутском фольклоре. Лошадь съедает никогда ею не пробованную, возвышавшуюся над другими растениями траву о девяти суставах (*хаччаба даҕаны сиэбэтэх тобус сүһүөхтээх тойон от*).

Лошади-первопредку часто придаются в олонхо человеческие качества: живет в построенном ею самой доме, рождает ребенка в постели. Но в то же время подчеркивается ее лошадиный внешний вид и лошадиное поведение. К ребенку, рожденному ею, она обращается по-лошадиному (*ат киһи аттыы амырыйан ииппитэ*) [18, с. 24].

Одним из основных персонажей олонхо, стоящим по важности в одном ряду с героем, является конь, богатырский конь. Он определяется как «мост», помогающий герою путешествовать.

В ранних сюжетах олонхо коня называют *Кюн Джёсёгёй Тойон* (Солнечный Джесегей Господин). В эпосе некоторых тюркоязычных народов, а также в бурятском, смерть батыра и его коня происходит одновременно [19, с. 219]. Такая ситуация может указывать на единую их сущность в прошлом. По утверждению В. Я. Проппа, 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 [20, с. 132].

Только благодаря своему коню, герой имеет возможность путешествовать по всем трем мирам. Имея божественное, небесное происхождение, конь выступает как медиатор между миром людей *айыы аймага* и миром добрых божеств *айыылар*:

Потомок златогривых коней,
Спущенных на землю с небес
По велению добрых божеств,
Мощный скакун,
Жеребец могучий,
Который смог бы порвать
Самую крепкую бечеву,
Свитую из волоса конских хвостов... [16, с. 280]

Конь не только пронизывает пространства, обеспечивая людей «вертикальной коммуникацией», но и устанавливает для них «связь времен», обладая информацией о прошлом и будущем. С одной стороны, именно он раскрывает герою тайну его появления: его происхождение, рождение и т. д., а с другой – предугадывая будущее, вовремя дает нужные советы и указания. «В этом отношении кони иногда более сведущи, чем их хозяева» [21, с. 159]. В якутском эпосе древнее божество в образе «коня небес», существования которого предполагал Г. В. Ксенофонов, называется *Түөрт атахтаах түргэн айыы* (Четырехногое быстрее божество-творец).

Далее, обратимся к воспеванию лошади, *хулэга*-скакуна у бурят. Типичную разработку этого образа находим в сказке «Младший сын Хулмаадай Мэргэна». Сюжет сказки таков: перед смертью Хулмаадай Мэргэн завещал своим трем сыновьям провести у его останков три ночи по очереди. Два старших сына отказываются. Потому третьему, младшему и самому бедному сыну пришлось провести подряд три ночи у останков своего отца. Каждую ночь в одно и то же время приходили к нему чудесные кони, навьюченные седлами и красивыми одеяниями, и просились на чистоводье и свежестравье. На следующий день младший сын Хулмаадай Мэргэна приходит к старшим братьям. Он узнает, что братья едут на скачки в честь дочери хана, собирающейся замуж за победителя. Решает участвовать и младший брат, скачки продолжаются три дня, и выходит победителем младший сын. Выиграв скачки, он женится на дочери хана.

Сказочный скакун *хулэг* выступает олицетворением мощи, наделен речью, мудростью и властью. Он уподобляется вихрю, степным орлам: «Выбрали (два брата) из ханского табуна двух не выдавших ни узды, ни недоуздки *хулэгов*, которые без усталости могли бы преодолеть дальний путь-дорогу. Два брата, точно вдев свои ноги в серебряные стремяна, пожелав благополучия людям, вихрем промчались по широкой равнине, по бескрайней степи как степные орлы» [22, с. 132].

Образ *хулэга* вошел и в литературу, и в прозаические произведения. Это неудивительно. Выразительный и впечатляющий, крепко вросший в народное художественное самосознание, подсказанный особенностями быта и жизненного уклада, он должен был найти свое отражение в литературе [23, с. 76].

На основании этих данных становится понятным внутреннее значение одного интересного обряда, описанного в «Ригведе»: чтобы получить царское достоинство и могущество, ведийский царь на год выпускал на волю своего лучшего жеребца белой масти. А у древних славян, одного из крупных объединений индоевропейцев, жрецы заботились о священных конях, они пасли их и даже могли на них садиться [24, с. 58]. Эти животные здесь выступали в роли первородного коня, пожертвованного для создания Вселенной. Близкий к нему обряд – *ызык* (*ыдык*) («посланный от бога») – существовал в традиционное время у тюркоязычных народов Южной Сибири. У якутов он назывался «*ытык сылгы*» («священный конь»), предназначенный небесным божествам. В старину известное число кобыл от каждой сотни во главе с жеребцом угоняли в дальний лес в жертву божествам. Существовали и более жесткие формы жертвенного обряда. Так, якуты в старину выбирали божеству солнца *Юрюнг Айыы Тойону* в жертву белую лошадь и сжигали ее [25]. По материалам Л. П. Потапова, алтайцы в честь *Ульгена* поступали аналогичным образом. Древний аналог этого обряда обнаруживается у персов, которые приносили в жертву божеству солнца Митре белых коней.

Животный, растительный мир и человек, в древности выступая одним целым, обладали сверхчувствительностью – чувствуют свою связь с природой и всю ее тайну. В олонхо подчеркивается, что люди времен претворения существенным образом отличались от якутов «настоящего» (применительно к эпосу) времени. У них «сверхчуткая плоть была, издавека чувствующая врага», «были провидящие глаза, могущие видеть грядущий день» [11, с. 70]. В силу этого люди, подобно духам-*иччи*, были посвящены во все тайны природы, иначе говоря, тайны природы не были скрыты от них так, как от нас. Но по мере культурализации и социализации людей и, в первую очередь, по мере приобщения их к миру предметов человек все больше отделяется от природы, и в конечном счете его сверхчувствительная плоть «закрывается» (*бутэй эттэнэр*). К примеру, в произведении А. Е. Кулаковского «Скупой богач» (1907) создается образ богача, имеющего несметные стада рогатого скота и несчитанные табуны лошадей. Он только и знает, что зарывает в землю нажитые деньги, избражается он такими эпитетами, как: «*сабыылаах сарын*», «*бутэй өттүк*», «*дүүлэй кун... улуу киһи!*» (...*Со спины укрыт / И с боков прикрыт / ...Вот каков богатый купец!*). Кулаковский в своем произведении высмеял скупость, черту характера, которая всегда глубоко презиравалась народом. Скупой в силу своего характера закрывается от людей, общества и становится противоестественным.

Древний человек не осознает различия между явлениями природы и живыми существами, привносит свои переживания, эмоции и стремления в объекты природы, в результате чего последние становятся живыми, чувствующими существами. В старину якут почитал любой предмет, который представлялся ему имеющим «*тыын*» (живой дух). Они избегали рубить деревья, не оставляли на них зарубки, для топки употребляли засохшие деревья. Мастера, делающие поделки из дерева, боясь вступить в конфликт с духом-хозяином (*иччи*) дерева, приносили в жертву лучший *чорон*, развешивая их на *сэргэ*. О бытовании подобных представлений в якутском песенном творчестве свидетельствует наличие многочисленных «песен деревьев» – березки, ели, просто метелки и т. д. Кроме индивидуальных, существовали и коллективные *иччи* разного ранга. Анимизм закономерно приводит к пантеизму. Мир понимается как законченное, прекрасное, упорядоченное целое, где все элементы бытия связаны в едином живом мыслящем организме. Человек выступает неотъемлемой частью всеобщего космического процесса, в котором сплетены и через который проходят многообразные космические связи и силы. Если многие боги и демоны представлялись первобытному человеку как «хозяева» различных природных стихий или отдельных участков природы, то первоначально – демиурги – культурные герои, эти первые герои фольклорного повествования олицетворяли собой родоплеменной коллектив, т. е. социум как собрание «настоящих людей» (в отличие от «нелюдей», стоящих за пределами родоплеменного коллектива).

А. Г. Новиков подчеркивает, что «единство материального и идеального – одна субстанция. Якут верит, что каждый предмет имеет свою душу. Такого рода представления, когда вся природа одухотворена и одушевлена, могли родиться у этноса, который издревле имеет самую тесную связь с природой, бесконечно любит ее, считая при этом себя ее неотъемлемой частью. Поэтому верование якутов с древнейших времен основано на вере людей, что природа живая» [26, с. 37]. До XX в. у якутов и других тюркоязычных народов господствовал анимистический взгляд на природу. Для якутской веры характерен развитый анимизм – всеобщее одушевление природы.

Якутский эпос олонхо располагает набором имен и прозвищ разных духов, олицетворяющих окружающую материальную и духовную среду. Леса, озера, горы, весь животный и растительный мир наделены хозяевами *иччи*. Они независимы, как и люди, действуют сознательно, пристрастны и эмоциональны. Как и боги, горделивы. Требуют особого благосклонного отношения. Им поименно время от времени нужно приносить жертвы. Они способны и на добрые, и на злые дела [27, с. 67].

В олонхо обнаруживается множество сюжетов с архаическими элементами, связанными, прежде всего, с различными фантастическими птицами и зверями. Часто сами богатыри превращаются в них. Так, И. В. Пухов обратил внимание на образ эпического сокола *аалай мохсогол* [28, с. 64]. Эти персонажи, выразители «звериного стиля», по всей вероятности, стали исходными мотивами тюрко-монгольского эпоса в целом. Так, птицы – *бар кыыл*, *далан ёксёкю*, *аалай мохсогол*, *хорудай* – имеют явные зооморфные черты, т. е. полуптицы-полужвери. В этой связи интересен еще один факт: среди богатырей *айыы* своими особыми чертами выделяется группа боотуров, имеющих зооморфный облик (Мюлджю Бёгё, Кётёр Мюлгюн, Босхолооной Мюлгюн и др.) [29, с. 198]. Они – отверженные еще в младенчестве из-за своего уродства персонажи. Но в дальнейшем, искупавшись, например, в молочном озере *Аар Кудук Мас*, чудесно перерождаются, отбросив свой птичий или зооморфный облик, и превращаются в прекрасных богатырей. П. А. Ойунский подобрал очень удачный термин для обозначения одного из них – Мюлджю Бёгё – титан [21].

Эпический *бар кыыл* связан с культом солнца. Он – посланник божеств, и в сюжетах олонхо обычно прилетает с востока, со стороны летнего восходящего солнца. Его называют по-разному, но с обязательной приставкой «бар» (тюрк. *барс*, иран. *парс*): небесный зверь Бар-Чонгкур, Бар Джагыл, халлаан кёй кыыла (небесный кёй-зверь), бар кётёрё (бар-птица), Мааны Бар-Чонгкур (Нарядный Бар-Чонгкур) [30, с. 14].

«Генетически литература связана с мифологией через ... героический эпос», – отмечает Е. М. Мелетинский [31, с. 277]. В своих произведениях первые якутские писатели, продолжая традиции устного народного творчества, воспели родную природу и с высоты своего времени открывали новые горизонты, ставя актуальные проблемы общества.

Поэма А. Е. Кулаковского «Сновидения шамана» написана в форме шаманского пророчества с камланием. В формально-строгом смысле слова это произведение бессюжетное, представляет собой изложение содержания пророческого сна шамана. Поскольку «жанры основаны на структуре общечеловеческого существования, которая снова, но иными путями проявляется в построении отдельного художественного произведения» [32, с. 98], закономерен и жанр поэмы пророчества. Кулаковский следует законам этого жанра: после авторского вступления идет вводный рассказ шамана о превращении его в орла, о полете и обозрении мира сверху. Поэт не заимствует эпический сюжет, этот мотив, как элемент национального мировосприятия вполне естественно возникает в сознании автора.

В поэме автор широко опирается на мифологический материал – это триединое неумолимое божество судеб (*Одун Хаан*, *Чынгыс Хаан*, *Джылга Хаан*), духи брани или древнеякутские божества войны (дочь *Илбиса* и сын *Осола*; здесь *Илбис* – дух кровопролития, *Осол* – дух несчастий, приносящий увечья), Мировой жеребец, Вселенский бык и т. д. Поэт через мифологические образы раскрывает современную ему действительность, потому они имеют как бы метафорическую функцию. Создавший мир *Юрюнг Аар Тойон*, его гнев на непослушание людей – через подобные мифологические образы, в форме аллегории автор отражает проблемы современного ему мира. Тем самым А. Е. Кулаковский превратил мифологические образы

в средство художественного отражения действительности. В этом одна из основных художественных особенностей его творчества. Возьмем для примера образ Матери-Земли:

После этого крика вмиг –
Полная деревьев густых,
Узорчатых теплых трав,
Удивительных всяких цветов
Наша мать – Земля,
Ненавидящая войну,
Отвергая кровавый бой,
Заступаясь за добрые племена,
За солнцеликих людей,
Дважды вдохнула глубоко,
Трижды встрепенулась она,
Дрожь потрясла ее,
Тревожно всем нутром
Зарычала так, что гул пошел,
Загрохотала потом,
Задышала огнем... [33, с. 107]

Здесь и мифология в чистом виде (Мать-Земля), и зачатки науки (земля – природа живая и неживая) и философия (выражение общественного сознания единства природы и человечества), и художественный образ (осуждение войны), и *солнцеликие айыы* в якутской мифологии – Добро, творческое начало в мире, дети *айыы* – прежде всего, люди и вся живая природа [34, с. 56].

Исследователи отмечают, что поэма «Сновидение шамана» А. Е. Кулаковского повлияла на появление драматической поэмы П. А. Ойунского «Красный Шаман». И. Г. Спиридонов отмечает, что: «...в поэзии Ойунский начал с того, на чем остановился Кулаковский... Вся поэзия Кулаковского послужила твердой основой для последующего развития якутской литературы. Ойунский внес в поэзию новое содержание, провел ее реформу. Важно подчеркнуть, что эти поэмы сопричастны не только своими отправными точками и главными героями, но, во многом, философским истолкованием окружающего мира и судеб человечества» [35, с. 128].

По сюжету в поэме действуют шаманы с их мистическими атрибутами, обыкновенные люди – косари и богачи; коллизия произведения основана на противоборстве шаманов двух начал – добра и зла, на борьбе богачей и бедняков. Критики Д. И. Романенко и И. В. Пухов, подчеркивая традиционность образов поэмы, считают, что для читателей тех времен она оказалась близкой и доступной. «Образ шамана был близок и понятен якутам, и поэт, не найдя в действительности более емкого образа, использует традиционный» [36, с. 292], «влагая революционные идеи в уста камлающего шамана, П. А. Ойунский использует отношение темного народа к этому производящему сильное впечатление традиционному образу» [37, с. 8].

У Ойунского также широко используются мифологические образы: *Эбэ Хотун* (дух земли), *Эрэкэ-джэрэкэ оголор* (дети Эрэкэ-джэрэкэ – духи растительности), *Хатан Тэмиэрийэ* (дух огня), *Кутурган Куо* (богиня мудрости). Эти мифологические образы сближают произведение Ойунского с шедеврами Шекспира, в частности, со «Снами в летнюю ночь», «Макбетом» и другими произведениями мировой литературы. Но произведения Ойунского неизменно отличается глубокая национальная специфика. Когда Ойунского начали обвинять в мистицизме, он ответил: «Каждый из нас может использовать сюжеты народных легенд и преданий двояким путем, путем художественного восприятия и путем научного записывания. Первым путем создается образ, вторым путем фиксируется факт» [37, с. 120]. Ойунского обвиняли и в символизме, так как в «Красном Шамане» такие образы, как *эриэн кыыл* (змея), *мобой* (змея), *хотой* (орел), *куба* (лебедь), *дунгүр* (бубен), *быһах* (нож), *хаан* (кровь) и др. имели глубокое символическое значение. Красный Шаман сам имеет волшебную способность превращаться в орла, льва и крылья, которые символизируют дух борца, дерзкий ум и стойкий нрав.

Как отмечает В. Б. Огорокова, «Красный Шаман» имеет связи с олонхо [38, с. 78]. Если основным героем олонхо является богатырь, то в поэме «Красный Шаман» Ойунского центральным героем выступает шаман. Но оба они представлены как борцы за справедливость.

Олонхо – героический эпос народа саха, как философия, энциклопедия мировоззренческого опыта народа, несомненно, сыграло огромную роль в становлении якутской литературы. У народа со своей корневой культурой есть своя сложившаяся система мировосприятия. Как не раз отмечали известные исследователи, зачатки якутской народной философии уходят вглубь веков и находят художественное выражение в величественных памятниках эпических наследий. В частности, такое утверждение мы находим в трудах и высказываниях якутских философов А. Е. Мординова, А. Г. Новикова, В. В. Винокурова, К. Д. Уткина и др. В трудах А. Е. Мординова проблема человека специально не рассматривалась, однако постоянно прослеживалась тема его нравственной сущности. У автора получаем дальнейшее развитие утверждения об органической связи человека с природой, о ценностных организациях индивидуально-общественных отношений людей, о нравственной предопределенности человека. По его утверждению, в олонхо изображается тип человека с высокими благородными помыслами, изнутри всегда излучающегося светом и добром. Язык олонхо богат сравнениями, эпитетами, передающими движение и одушевленность окружающего мира. В работе О. Н. Бетлингга «О языке якутов» (1851) приводится олонхо со всеми традиционными, устойчивыми клише; в описании внешности богатыря, его родины, дома, окружающей природы. Например: «*Собуруу диэкии көрө табыстабына, үрдүк томторун үрдүгэр кыыс дьахталлар кэрэ таҥастарын кэтэн, астарарбаллан, «Э, буоллар буоллун» диэн туралларын курдук арбабар бэс тыалаах...*» («Если проследить взглядом к югу, то виден лес их косматых сосен, похожих на стоящих в высоком бору красиво одетых девушек с взлохмаченными волосами, «Э, пусть так и будет», - говорящих...»).

Глубинные связи первых якутских писателей с олонхо имеют принципиальное значение. В социально-экономическом отношении творчество А. Е. Кулаковского отражало новый исторический этап в жизни якутского народа и новый уровень его художественного сознания. Если в олонхо отражался тот период истории якутского этноса, когда шла его консолидация как народности, то творчество Кулаковского, как первого якутского поэта, отражало пробуждение национального самосознания якутского народа и национально-освободительного движения в масштабах всей России.

Олонхо обеспечивало высоким художественным совершенством произведения А. Е. Кулаковского. Язык и стиль поэта, восходящие к устной поэзии, являются отражением широкого демократизма и своеобразного реализма его творчества, т. к. язык олонхо был естественным художественно-языковым самовыражением дореволюционного якута, его родной стихией.

Увлечение олонхо у П. А. Ойунского началось, как пишет И. В. Пухов, еще с раннего детства. Уже в молодые годы он становится настоящим олонхосутом. Став в советское время крупным поэтом, Ойунский по памяти записал замечательное народное творение – олонхо «Нюргун Боотур Стремительный», включив сюжеты из других олонхо.

По свидетельству другого исследователя его творчества Н. М. Заболоцкого, П. А. Ойунский в своих статьях со всей принципиальностью отстаивал необходимость изучения олонхо. Подчеркивая первостепенную роль эпоса в зарождении и развитии национальных литератур, он писал: «Для зарождения и развития литературы любого народа везде и всюду первой ступенью была народная поэзия, народный эпос» [39, с. 120]. В своих стихах Ойунский основывается на поэтике героического эпоса олонхо, широко использует якутскую национальную образность, романтический стиль. Думается, что заслуга Ойунского, одного из самых активных строителей якутской национальной литературы, заключается именно в том, что он показал преемственность и неразрывность эпической и литературной художественных систем. Он добился того, чтобы они полностью служили выражению новых современных общечеловеческих идей и ценностей. Тем самым поэтике народной поэзии и народного эпоса он поднял на новую ступень. В этом, несомненно, заключается огромная заслуга П. А. Ойунского.

Заключение

Таким образом, для якутской литературы в период ее зарождения и становления были, прежде всего, характерны усиленные поиски писателями средств создания художественного образа, где они, несомненно, опирались на многовековые традиции народного творчества.

Эволюция национального художественного мышления народов Сибири прослеживается в становлении повествовательных традиций, в которых в силу своеобразного исторического раз-

вития литературы основополагающую роль играет эпос. Эпос имел немаловажное значение в возникновении литературно-философского толкования взаимоотношений человека с окружающим миром в ясной, завершенной форме, в котором сливаются эпическое и лирическое начала художественной литературы.

Из всего вышеизложенного можно прийти к следующим выводам:

1) В олонхо через культ природы в наибольшей мере отражается своеобразие национального мышления, понимания взаимоотношений Человека и Природы, мировосприятия, мировоззрения якутского народа. Природа открывается в олонхо в первозданном виде. Созерцая природу, якут чувствует себя сопричастным к прошлому, вечному. В природе якуту становится интересным не только ее облик, но и гармония бытия человека и бытия природы, поиск соприкосновения физического и этического смысла жизни, преодоление противоречия между ними. Якуты хорошо понимали взаимосвязь и взаимообусловленность всего сущего в этом мире. Природа в олонхо предстает как основа для формирования национального характера, определяя систему философских, нравственных, эстетических представлений человека об окружающем мире.

2) Природа имеет не только практическое значение, но и духовное. Она фетишируется, воспринимается мифологически-художественно. В якутском эпосе олонхо обнаруживается богатейший арсенал словесно-поэтических образов, где с помощью метафор, эпитетов, перенесения на животного человеческих качеств создается образ природы. Человек в эпосе не осознается как некая внеприродная, чуждая природе и противостоящая ей сила, напротив, он ощущает себя органической частью природы.

3) В особенностях мировосприятия якутского народа можно выявить и общие, типологические схождения с родственными народами Сибири. Природа в системе художественной образности у родственных литератур воистину является уникальным художественным фактом, вошедшим в себя национальное мировоззрение. Младописьменные литературы продолжали многие традиции эпического повествования, подняв их на более высокую ступень развития. Они не только изображают внешнюю сторону окружающего мира, но и проникают в ее сущность. Данная особенность, т. е. зависимость человека от природы, ощущение себя ее органической частью у народов Сибири проявилась в их мировоззрении, религии и искусстве, продолженной в художественной литературе. Уязвимость северной природы и трудная восстановимость природы народами Сибири были осознаны давно. Отношение к природе, тесно сплетенное с хозяйственным циклом деятельности, регулировалось различными табу (запретами), культами, обычаями, обрядами и выступало в форме категорического экологического императива (повеления). Это отношение у народов Сибири получило отражение в их религиозном учении.

4) Первые якутские писатели (А. Е. Кулаковский, П. А. Ойунский) вышли из народа, опираясь на фольклор, т. к. ни одна литература не может существовать вне своего национального. В своих произведениях основоположники якутской литературы в освещении проблемы «человек и природа», основываясь на знании законов мироздания и на своеобразии мирозерцания народа, сумели высказать свое слово, открыть свое видение мира и заложить основы для традиций якутской литературы.

Литература

1. Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государство / К. Маркс, Ф. Энгельс. Избранные произведения в 2-х т. Т. 2. – М.: Политиздат, 1955. – 244 с.
2. Кулаковский А. Е. Материалы для изучения верования якутов. – Якутск: Кн. изд-во, 1923. – 108 с.
3. Донини А. Люди, идолы и боги. Очерки истории религии. 2-е изд. испр. и доп. – М.: Политиздат, 1966. – 368 с.
4. Мелетинский Е. М. Литературные архетипы и универсалии. – М.: РГГУ, 2001. – 431 с.
5. Потебня А. А. Объяснения малорусских и сродных народных песен. Т. 2. – Варшава, 1887. – 740 с.
6. Гоголев А. И. Истоки мифологии и традиционный календарь якутов. – Якутск: Изд-во Якутского госуниверситета, 2002. – 104 с.
7. Емельянов Н. В. Сюжеты якутских олонхо. – М.: Наука, 1980. – 375 с.
8. Архив МЭИ РАН. Ф. 14. Ед. хр. 27. Д. 14.

9. Онуфриева С. П. Гуманистические начала мифологии саха / Терпимость: идея и традиции. – Якутск, 1995. – С. 98.
10. Ойунский П. А. Якутский героический эпос олонхо. Нюргун Боотур Стремительный. – М.: ИПЦ “ДИК”, 2007. – 400 с.
11. Бравина Р. И. Первотворение мира / Язык – миф – культура народов Сибири: Сб. научных трудов. – Якутск: Изд-во Якутского ун-та, 1995. – Вып. 4.
12. Евсюков В. В. Мифы о Вселенной. – Новосибирск: Наука, 1988. – 176 с.
13. Бурятские народные сказки: Волшебно-фантастические. Т. 1. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1973. – 463 с.
14. Гэсэр: Бурятский народный героический эпос. Т. 1. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1986. – 286 с.
15. Мелетинский Е. М. От мифа к литературе. – М.: РГГУ, 2001. – 168 с.
16. Кулаковский А. Е. Наступление лета: Стихи и проза: Избр. соч. – М.: Современник, 1986. – 382 с.
17. Гэсэр. Бурятский народный героический эпос. Т. 1. / Пер. с бур. Вл. Солоухина. – М.: Современник, 1988. – 397 с.
18. Емельянов Н. В. Якутские мифы олонхо // Поэтика эпического повествования: сб. науч. тр. – Якутск: Якутский научный центр СО РАН, 1993. – С. 3-19.
19. Липец Р. С. Образы батыра и его коня в тюрко-монгольском эпосе. – М.: Наука, 1984. – 266 с.
20. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. – Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1946. – 336 с.
21. Ойуунускай П. А. Айымньылар: 7 томнаах. Т. 7: Ахтыылар, этиилэр, ыстатыйалар, кэпсээннэр. – Якутскай: Саха сиригэҕи кинигэ изд-вота, 1962. – 224 с. (на якутском яз.)
22. Шадаев А. И. Золотое яичко // Избранные бурятские народные игры и сказки. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1967. – С. 132.
23. Балданов С. Ж. Художественная деталь в бурятской прозе. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1987. – 152 с.
24. Срезневский И. И. Исследования о языческом богослужении древних славян. – СПб., 1848. – 100 с.
25. Архив ИВ ЛО РАН. Ф. 22. Оп. 1. № 1. Л. 31 (материалы В. ИONOBA).
26. Новиков А. Г. О менталитете саха. – Якутск: Изд-во Аналитического центра, 1996. – 141 с.
27. Уткин К. Д. Культура народа Саха: этнофилософский аспект. – Якутск: Бичик, 1998. – 368 с.
28. Пухов И. В. Якутский героический эпос олонхо: основные образы. – М.: АН СССР, 1962. – 254 с.
29. Эргис Г. У. Очерки по якутскому фольклору. – М.: Наука, 1974. – 404 с.
30. Бурнашев И. И. – Тонг Суорун. Ырыа-тойук. Тойук. – Якутскай, 1944. (на якутском яз.)
31. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. – М.: Наука, 1976. – 295 с.
32. Верли М. Общее литературоведение / Пер. с нем. В. Н. Иевлевой. – М.: Изд-во иностранной литературы, 1957. – 243 с.
33. Эпос олонхо и эпическая поэзия саха (якутов) / Сборник произведений в переводе на русский язык. Пер. С. Поделкова. – Якутск, 2003. – 290 с.
34. Кулаковский А. Е. Сон шамана / Пер. Е. С. Сидорова. – Якутск: Бичик, 1994. – 128 с.
35. Спиридонов И. Г. Литературабыт бэҕэһээ уонна бүгүн. – Дьокуускай: Бичик, 1995. – 192 с. (на якутском яз.)
36. Романенко Д. И. У могучих истоков. – М.: Сов. писатель, 1963. – 402 с.
37. Пухов И. В. Предисловие // П. А. Ойунский. Избранное. – М.: Худож. лит., 1963. – С. 8.
38. Огорокова В. Б. Күүдүүбүт тыл, дьүүһүнэммит санаа... : (П. А. Ойуунускай айар үлэтэ). – Дьокуускай: Триада, 2003. – 134 с. (на якутском яз.)
39. Очерк истории якутской советской литературы. – М.: Наука, 1970. – 391 с.

References

1. Jengel's F. Proishozhdenie sem'i, chastnoj sobstvennosti i gosudarstvo / K. Marks, F. Jengel's. Izbrannyye proizvedeniya v 2-h t. Т. 2. – М.: Politizdat, 1955. – 244 s.
2. Kulakovskij A. E. Materialy dlja izuchenija verovanija jakutov. – Jakutsk: Kn. izd-vo, 1923. – 108 s.
3. Donini A. Ljudi, idoly i bogi. Oчерki istorii religii. 2-e izd. ispr. i dop. – М.: Politizdat, 1966. – 368 s.
4. Meletinskij E. M. Literaturnye arhetipy i universalii. – М.: RGGU, 2001. – 431 s.

5. Potebnja A. A. Ob#jasnenija malorusskih i srodnih narodnyh pesen. T. 2. – Varshava, 1887. – 740 s.
6. Gogolev A. I. Istoki mifologii i tradicionnyj kalendar' jakutov. – Jakutsk: Izd-vo Jakutskogo gosuniversiteta, 2002. – 104 s.
7. Emel'janov N. V. Sjuzhety jakutskih olonho. – M.: Nauka, 1980. – 375 s.
8. Arhiv MJeI RAN. F. 14. Ed. hr. 27. D. 14.
9. Onufrieva S. P. Gumanisticheskie nachala mifologii saha / Terpimost': ideja i tradicii. – Jakutsk, 1995. – S. 98.
10. Ojunsij P. A. Jakutskij geroicheskij jepos olonho. Njurgun Bootur Stremitel'nyj. – M.: IPC "DIK", 2007. – 400 s.
11. Bravina R. I. Pervotvorenje mira / Jazyk – mif – kul'tura narodov Sibiri: Sb. nauchnyh trudov. – Jakutsk: Izd-vo Jakutskogo un-ta, 1995. – Vyp. 4.
12. Evsjukov V. V. Mify o Vselennoj. – Novosibirsk: Nauka, 1988. – 176 s.
13. Burjatskie narodnye skazki: Volshebno-fantasticheskie. T. 1. – Ulan-Udje: Burjat. kn. izd-vo, 1973. – 463 s.
14. Gjesjer: Burjatskij narodnyj geroicheskij jepos. T. 1. – Ulan-Udje: Burjat. kn. izd-vo, 1986. – 286 s.
15. Meletinskij E. M. Ot mifa k literature. – M.: RGGU, 2001. – 168 s.
16. Kulakovskij A. E. Nastuplenie leta: Stihi i proza: Izbr. soch. – M.: Sovremennik, 1986. – 382 s.
17. Gjesjer. Burjatskij narodnyj geroicheskij jepos. T. 1. / Per. s bur. VI. Solouhina. – M.: Sovremennik, 1988. – 397 s.
18. Emel'janov N. V. Jakutskie mify olonho // Pojetika jepicheskogo povestvovanija: sb. nauch. tr. – Jakutsk: Jakutskij nauchnyj centr SO RAN, 1993. – S. 3-19.
19. Lipeč R. S. Obrazy batyra i ego konja v tjurko-mongol'skom jepose. – M.: Nauka, 1984. – 266 s.
20. Propp V. Ja. Istoricheskie korni volshebnoj skazki. – L.: Izd-vo Leningradskogo universiteta, 1946. – 336 s.
21. Ojuunuskaj P. A. Ajymn'ylar: 7 tomnaah. T. 7: Ahtyylar, jetiiljer, ystatyjalar, kjepsjejenjjer. – Jakutskaj: Saha siringeješi kinigje izd-vota, 1962. – 224 s. (na jakutskom jaz.)
22. Shadaev A. I. Zolotoe jaichko // Izbrannye burjatskie narodnye igry i skazki. – Ulan-Udje: Burjat. kn. izd-vo, 1967. – S. 132.
23. Baldanov S. Zh. Hudozhestvennaja detal' v burjatskoj proze. – Ulan-Udje: Burjat. kn. izd-vo, 1987. – 152 s.
24. Sreznevskij I. I. Issledovanija o jazycheskom bogosluzhenii drevnih slavjan. – SPb., 1848. – 100 s.
25. Arhiv IV LO RAN. F. 22. Op. 1. № 1. L. 31 (materialy V. Ionova).
26. Novikov A. G. O mentalite saha. – Jakutsk: Izd-vo Analiticheskogo centra, 1996. – 141 s.
27. Utkin K. D. Kul'tura naroda Saha: jetnofilosofskij aspekt. – Jakutsk: Bichik, 1998. – 368 s.
28. Puhov I. V. Jakutskij geroicheskij jepos olonho: osnovnye obrazy. – M.: AN SSSR, 1962. – 254 s.
29. Jergis G. U. Očerki po jakutskomu fol'kloru. – M.: Nauka, 1974. – 404 s.
30. Burnashev I. I. – Toŋ Suorun. Yrya-tojuk. Tojuk. – Jakutskaj, 1944. (na jakutskom jaz.)
31. Meletinskij E. M. Pojetika mifa. – M.: Nauka, 1976. – 295 s.
32. Verli M. Obshhee literaturovedenie / Per. s nem. V. N. Ievlevoj. – M.: Izd-vo inostrannoj literatury, 1957. – 243 s.
33. Jepos olonho i jepicheskaja poezija saha (jakutov) / Sbornik proizvedenij v perevode na russkij jazyk. Per. S. Podelkova. – Jakutsk, 2003. – 290 s.
34. Kulakovskij A. E. Son shamana / Per. E. S. Sidorova. – Jakutsk: Bichik, 1994. – 128 s.
35. Spiridonov I. G. Literaturabyt bješjehjeje uonna bygyn. – D'okuuskaj: Bichik, 1995. – 192 s. (na jakutskom jaz.)
36. Romanenko D. I. U moguchih istokov. – M.: Sov. pisatel', 1963. – 402 s.
37. Puhov I. V. Predislovie // P. A. Ojunsij. Izbrannoe. – M.: Hudozh. lit., 1963. – S. 8.
38. Okorokova V. B. Kyød'yjbyt tyl, d'yhynnjemmit sanaa... : (P. A. Ojuunuskaj ajar yljetje). – D'okuuskaj: Triada, 2003. – 134 s. (na jakutskom jaz.)
39. Oчерк istorii jakutskoj sovetskoj literatury. – M.: Nauka, 1970. – 391 s.

