

УДК 398.224 (=1.571.1/.5)

А. Н. Дамбаева

ВОПРОСЫ ОБЩНОСТИ В ГЕРОИЧЕСКИХ ЭПОСАХ КОРЕННЫХ НАРОДОВ СИБИРИ

В статье предпринята попытка провести краткий обзор некоторых вопросов, посвященных анимистическим и тотемистическим образам, архетипам, а также основной сюжетной линии эпического повествования некоторых коренных народов Сибири. Выдвинута гипотеза о возможных параллелях в образах и сюжетике эпоса разных племен и народов, населяющих территорию Сибири. Эпос у разных сибирских народов представлен неодинаково. У некоторых народов он получил широкое развитие, у других он менее развит, у третьих находится лишь в начале своего развития или отсутствует. К исследованию привлечены те народы, у которых в той или иной степени развития представлен эпос. Классификация эпосов проведена по языковой принадлежности. Алтайская языковая семья включает монгольские языки, одними из носителей которых являются буряты, а также тюркские языки, носителями которых в числе других являются якуты, тувинцы, алтайцы, хакасы, шорцы. Внимание обращено на общую характеристику исследуемых эпосов, сюжет, а также некоторые черты общности в сюжетных линиях, образах и символах в эпосе. В своих многочисленных проявлениях эпос коренных народов Сибири представляет большой интерес. Он является свидетельством существования самобытной культуры, имеет древние истоки, в нем хранятся сведения о традициях, обычаях, исторических событиях.

Ключевые слова: эпос, коренные народы Сибири, сюжетные линии, общность, самобытная культура, традиции, классификация, миф, фольклор, архетип, образ, анимизм, тотемизм.

А. Н. Дамбаева

Similarity issues in the heroic epos of the endogenous peoples of Siberia

In this article there is an attempt to give a brief review of some issues dedicated to animistic and totemic images, archetypes and also main story line in the heroic epos of endogenous peoples of Siberia. The hypothesis about some parallels of images, epic storyline of various tribes and peoples inhabiting Siberian territories is made. Epos of various Siberian peoples is represented variously. It is widely spread in some cultures, less developed in others and just developing or non-existent in some. Those peoples who have an epos at some extent are studied. Epos classification is made according to the language. Altai language family includes the Mongolian languages, its representatives are Buryats, and the Turkic languages represented by Yakut, Tuvinian, Altai, Khakas, Shor. The main attention is on general characteristics of the studied epos, plot and some features of similarities in story lines, images and symbols in the epos. The epos of the endogenous peoples of Siberia in its many forms is of great interest. It is an evidence of an original culture. It has an ancient origin and keeps information about traditions, customs and historical events.

Keywords: epos, endogenous peoples of Siberia, story lines, similarity, original culture, traditions, classification, myth, folklore, archetype, image, animism, totemism.

Введение

Эпическое наследие народа обладает самобытным характером, в нем отражается исторический и культурный опыт конкретного этноса и те условия, в которых происходило его становление и развитие. Общий исток эпического повествования разных народов объясняется наличием былой исторической общности. Многочисленные исследования свидетельствуют о том, что следы взаимодействия культур разных племен Прибайкалья сохранились в древнем ядре эпоса

ДАМБАЕВА Арюна Нарановна – к. филол. н., доц. Центра методического сопровождения педагогических работников и образовательных организаций ГАУ ДПО РБ «Бурятский республиканский институт образовательной политики», г. Улан-Удэ, Республика Бурятия.

E-mail: adambaeva@yandex.ru

ДАМБАЕВА Ariuna Naranovna – Candidate of Philological Sciences, Associate Professor of Buryat Republican Institute of Educational Politics, Ulan-Ude city, Republic of Buryatia.

E-mail: adambaeva@yandex.ru

бурят, калмыков, монголов, алтайцев, хакасов, якутов, тувинцев. В разных местах расселения сибирских народов можно найти одни и те же мифологические и эпические повторяющиеся образы – архетипы. Мифология или образное представление людей о мире, жизни, времени и пространстве возникла и развивалась в древние века. Мифология имеет долгую историю. Она развивалась поэтапно, в унисон с развитием мышления человека под воздействием многочисленных образов природы. В разных местах можно найти одни и те же мифологические образы, которые возникали вследствие способности человека целостно воспринимать мир. Можно говорить о повсеместно распространенных архетипах, которым несколько десятков тысяч лет. Мифологический архетип – это символ длительного исторического времени. Символ – это архетип, свернутый в образ, который можно развернуть и рассмотреть во всех аспектах. Существует некая модель, от которого зависит наше мировидение, он определяется К. Юнгом как архетип. Наша задача постараться выявить общие архетипы и сходные черты в героических эпосах коренных народов, населяющих территорию Сибири.

Общие черты в эпосах народов Сибири

Ранее неоднократно высказывалась гипотеза о возможных параллелях в содержании эпосов разных коренных племен и народов, населяющих территорию Сибири. Эта гипотеза подтверждается в исследованиях ученых и в наши дни [1]. Наблюдались непосредственные контакты между бурятами, якутами, алтайцами. Фольклорные связи в большей или меньшей степени также отмечены между хакасами, тувинцами, шорцами, эвенками, хантами, манси, селькупами, нивхами и другими сибирскими народами. Их исторические судьбы, несмотря на разбросанность по огромной территории и удаленность друг от друга, тесно переплетались в течение веков. Поэтому в их фольклоре, в частности, в героическом эпосе, есть много общего. А. П. Окладников, А. И. Уланов, В. М. Жирмунский, С. С. Суразаков, В. В. Пухов и др. занимались сравнением эпоса тюрко-монгольских народов. А. П. Окладников показал их общность с эпическими памятниками древнейших народов Сибири. А. И. Уланов показал связь бурятских улигеров и якутских олонхо. Исследователи подчеркивают этническую и историческую общность якутов, алтайцев, хакасов, шорцев, тувинцев и бурят. Якуты поддерживали связь в глубокой древности с тюрко-монгольскими народами, когда находились в Прибайкалье и Приангарье. Хакасы, тувинцы, алтайцы, шорцы, якуты контактировали еще в первом тысячелетии н. э.

В фольклоре широко представлены природные символы и образы. Наше исследование показало, что на определенном этапе у всех этих народов появляется образ бога-предка, хозяина земли и покровителя рода-племени, древнейший мифологический образ Великой матери, Неба-отца, а также многих других сакральных образов. Основное свойство архетипа – его повторяемость в культуре многих народов. Сходство мифа и эпоса разных народов – это такое же естественное явление как сходство древних и средневековых культур.

В Сибири коренные народы относятся по антропологическим признакам к различным родам, племенам и народностям монголоидной расы. Они относятся к алтайской, уральской, палеоазиатской языковым семьям, с разделением каждой на разные ветви, группы и подгруппы. К алтайской языковой семье относятся монгольские, тюркские и тунгусо-маньчжурские языки. Самой большой из них является тюркская языковая ветвь, к которой относятся тувинцы, алтайцы, хакасы, шорцы, якуты и др.

Фольклористика находит материалы, показывающие взаимосвязи в эпосе сибирских народов. У многих эпос создается при родовом строе в пору его разложения. Эпос возникает на почве мифологии, которому впоследствии начинает противостоять, когда достигает апогея своего развития. В эпосе большую роль играет борьба с чудовищами. В них воплощены хозяева стихий, по мере культурного и технического развития они становятся ненужными и уничтожаются героями эпоса.

Возникновение семьи разрушает первобытно-общинный строй. Образование семьи находится в центре повествования в ранних героических песнях. Отсюда, выезд из дома, поиски жены, сватовство, героические подвиги, свадьба, рождение детей.

Общий архетип – образы неба, солнца и луны

Религией многих сибирских народов является тенгрианство. Например, в бурятском эпосе встречаются следующие тэнгри: богатое дождями, великое туманное, беспросветно-темное,

богатое парами, богатое стадами, богатое снегами и многие другие. В бурятской традиции 9 имеет особый сакральный смысл: 9 буумал (спустившихся) бурханов, 9 нуумал (восседающих) богинь, по 9 сыновей у тэнгриев, 9 степеней шаманского посвящения.

Небо занимало большое место в жизни бурят и выступало как единое божественное начало, обладающее способностью гармонизировать противоположные силы мироздания. Небо являлось персонифицированным создателем всего сущего. Высшее божество – тэнгриев персонифицировалось в облике Хормуста Тэнгэри (Эсэгэ Малан Тэнгэри), что отражено в бурятском эпосе «Гэсэр». Здесь можно найти представления о небесном происхождении тотемных прародителей бурят, которые связаны с архаичным культом Вечного Синего Неба (Хухэмухэ тэнгэри). По мнению Б. С. Дугарова Хүхэ тэнгри (ср. древнетюркское Көктэнгри 'Голубое небо' и древнемонгольское Хүхэ Мүнхэ тэнгри 'Синее Вечное Небо') было исходной формой теонима Хүхэдэй Мэргэн тэнгри. Хүхэдэй Мэргэн – это верховное сакральное начало. В работах Б. С. Дугарова исследованы вопросы теологического мифотворчества бурят, уранические божества бурятской мифологии в связи с небесным генезисом эпического героя. Концепт сына неба, существующий с давних времен у кочевых этносов Центральной Азии, обрел органическое воплощение в образе героя имегеновской эпопеи. Возможно, прототипом Гэсэра является Хүхэдэй Мэргэн тэнгри [2].

Существует представление об иерархическом старшинстве восточных тэнгриев. Оно воплощено в образе представителей восточной части небесного пантеона в лице небожителя Галта Улана. По семантико-функциональному, латеральному и атрибутивному признакам он является предшественником Атай Улана. Оба эти божества представляют два разностадиальных образа одного и того же антропоморфизированного природного явления, связанного с почитанием солнца и огня.

Стремление овладеть центром как форма борьбы за верховенство в космическом пространстве служит лейтмотивом небесной теомеханики. Трансформация частей расчлененного восточного бога, объясняющая появление Зла в мире людей, создает почву для явления небесного героя и многоактного эпического действия. Это подтверждается анализом хорчинского мифо-эпического «Сказания о кальпе». На основе анализа образов Харбатара из хорчинского нарратива, якутского Нюргун Боотура и бурятского Хүхэдэй Мэргэна автор приходит к выводу об имманентности богоподобного типа героя в центральноазиатском этнокультурном континуме. Семантический комплекс пролога эпоса «Гэсэр» как результат мифотворчества выражает широкий спектр религиозно-мифологических представлений бурят о мире богов как сакральной части картины мира [3]. Небо выступает как хранитель главного героя эпоса о Гэсэре.

В бурятском эпосе архетип небесного отцовского начала связан с солярной тематикой: золотой поток в дымовом отверстии в верхней части юрты порой ассоциируется с зачатием сына. Буряты почитают «небесные камни» – буудалы, они считают, что если их хорошо умилостивить, то обязательно пойдет дождь. Представления о них связаны с Хүхэдэй мэргэн тэнгрием, который управляет осадками, небесными стрелами (камями). В этом ключе интерес представляет статья Б. С. Дугарова «Истоки бурят-монгольской Гэсэриады: концепт сына небес и эпос». Остановимся на некоторых положениях, приведенных в этой статье. Хүхэдэй мэргэн тэнгриев, олицетворяющий мощную космическую стихию в понимании тюрко-монгольских народов, является богом-громовержцем, что прослеживается у протомонголов в легенде о рождении Таньшихая – основателя сяньбийского государства (II в. н. э.). Его мать, услышав громовой удар, взглянула на небо, и в этот момент ей в рот упала градинка, отчего она забеременела. Номады «любят громовые удары». На месте, отмеченной молнией, кочевники зарывают барана и зажигают свечку с ножом. Мужчины много раз объезжают это место верхом под песнопение шаманки. Проводится обряд окропления кумысом сооружения из ивовых ветвей [4]. Подобный обряд под названием «тэнгэрдэгдээх» проводили шаманы эхиритского племени бурят. Он был посвящен Хүхэдэй Мэргэну, его проводили шаманы, умеющие управлять грозой. Варианты имени громовержца в разных фольклорно-мифологических традициях включают тюркские (Кокэтэй, Когудей, Когольдей, Когодей), халха-монгольское (Хоходэй) и бурятское Хүхэдэй.

У хантов и манси Нум-Торум – это небесный бог, создатель земли, дающий свет. Слово Тор означает «гром». Най-сянь, сестра Торума является богиней огня. У селькупов небо имеет

несколько ярусов (три, семь, девять), расположенных друг над другом. На первом небе обитают солнце Челы и луна Ирэт. Верхний мир – сфера Нума, верховного божества. Там находится озеро, на берегу которого растут священные деревья, и среди них – главное «небесное жертвенное дерево» (берёза). На небе жили небесные люди коль кумыт, небесные кузнецы, светлые небесные птицы (орел, журавль, кукушка, лебедь), а также «дух верхнего неба» в образе небесного оленя или лося, а также другие небесные крылатые звери. Пространство между ярусами называлось нут шунчи – полость неба. На самом высоком седьмом небе находился каменный мыс пульт сок, и там было очень жарко.

Герои других сибирских эпосов также имеют небесное происхождение. Так, в якутском эпосе главный герой Эр Соготох имеет божественное происхождение. Богатырь сотворен на седьмом небе и спущен в Средний мир, как бурятский Гэсэр. Эр Соготох узнает о своем происхождении от духа-хозяйки земли, обитающей в священном дереве, либо от вестников божеств айыы, либо от мудреца Сээкээн (во многих олонхо – Сээркээн) Сэсэна.

Согласно североселькупским материалам Сын Неба или Сын Бога – Нун Ий (Ый) или Таз проживал в жилище-чуме на небе. Как и его отец Нум, он иногда охотится на злых духов – лоз, которые прячутся от него в дуплах деревьев. Он стреляет в них из своего лука каменными стрелами. Лук Ия обычно хранится на одной из небесных туч Тин ол; после дождя тень от лука Ия видна с земли в виде радуги Ин нунынты [5].

У южных селькупов есть легенда о «небесной охоте», где изображается герой Итте, который, преследуя лося, вместе со своими спутниками взлетел на небо, где они запечатлелись в виде созвездия. Бытует также сюжет о том, как Старик-отец дал ему «творящую шерсть», из которой создаются звери и ягоды [6].

Можно обратить внимание на интересную деталь о том, как селькупы общались с божественным небом. На первом небе имелась щель «нут тичи», которую доставало своей макушкой растущее на земле дерево (лиственница). Его также называли «дерево с пустым дуплом», по которому на небо доходили просьбы и жалобы людей с земли. В бурятском эпосе шаманка Шарагшан собирает в чашу слезы и болезни страдающих, больных людей. Все это она забрасывает на небо во двор Манзан Гурмэ бабушки или Хан Хермоса, тем самым оповещая их о страданиях людей и необходимости помочь им. Нечто подобное происходит и в монгольской версии Гэсэриады, когда на небо поступает своеобразная «информация» о злоключениях земных людей: кренился один из углов небесного дворца.

Небо в виде купола прикрывает землю, соприкасаясь с ней краями. Это отмечено в якутском эпосе и у монголов. У древних тюрков небо называется крышей мира, там рождаются солнце и луна. Каждое утро на востоке рождается солнце, и каждый день на западе умирает, на смену ему в это время на востоке рождается луна и направляется к западу. Двери открывались на восток, то есть, в сторону, где восходит солнце. Когда солнце поднималось, скот выгоняли на пастбища. Затем солнечный луч к полудню достигал женской стороны, оставаясь в той зоне до четырех часов дня и затем уходил оттуда. Луч двигался по верхней части юрты, начинали загонять скот в хлев и доить коров. Тюрки жили по солнечным часам, сообразно окружающей их природе. Мифы о небесных светилах, особенно звёздах, были очень распространены. Остановимся на образе солнца в сибирских эпосах. Образ солнца у северных селькупов имеет женский облик. Солнце-женщина борется со Старухой, живущей «внизу», перетягивая к себе Луну-мужчину. В итоге Солнцу достается половинка Луны без сердца, поэтому луна светит слабо и то умирает, то воскресает. Звезды Кышкасай – это, якобы, души умерших людей, поднявшихся на небо в виде светящихся пауков по корням и ветвям священного дерева. Это – костры в чумах «небесных людей», которые видны с земли в дымовые отверстия. На небе все ходят вниз головой, и всё существует в перевернутом виде [7].

У илимпийских эвенков солнце – это хозяйка неба, а луна ее младший брат. У сымских эвенков солнце – это женщина, «мать солнце». У эвенков-орочонов бабушка-Солнце (энекан-сигун) зимой сидит в юрте, копит тепло, весной его выпускает. Луна (бега) – это зеркало хозяйки вселенной (энекан-буга), а пятна на луне – стоящая старушка с мешочком. Очень образно объясняется появление пятен на Луне. Дескать, Луна утащил девушку к себе вместе с кустом талины, за который она цеплялась, и берестяными ведрами.

По мифологическим воззрениям якутов есть девять ярусов или цветных небес. Там, где обитает Юрюнг Айыы Тойон, светят три солнца, но на земле видно только одно, его свет и тепло достигает земли через отверстие в ярусах на небе.

Символ женской красоты у бурят – Урмай Гоохон, у неё эпитет «красное солнце». При описании бабушки Атай Улан тэнгрия – Хара Манзанибии – упоминается подол в восемь клиньев, что ассоциируется с женской ипостасью – солнцем с восемью ножками. Восемь, иногда шесть ножек символизировали детей солнца. С луной дела обстояли примерно таким же образом. Это – распространенные фольклорные образы бурятского народа [8].

Культовое дерево связано со светилами. В бурятском обряде посвящения в шаманы «луна» и «солнце» крепились к вершинам деревьев. Оно, как символ космического звучания, украшалось светилами. Символично, что в бурятском обряде посвящения в шаманы также представлены «луна» и «солнце», которые крепились к вершинам деревьев, вкопанных в землю. Также стоит упомянуть о том, что светила и священное дерево – устойчивое сочетание среди разнообразных рисунков на шаманских бубнах Западной Сибири и Алтая. Известен любопытный факт, что иногда символ – искусственное солнце «восполняет» отсутствие светила реального. В хантыйской деревне зимой на священную лиственницу вешали деревянное изображение солнца с лучами.

В тувинском эпосе небесные покровительницы богатыря обычно спускаются на землю, узнав о смерти своего подопечного, и оживляют его. Главному герою богатырского сказания тувинского эпоса в аалс-стойбище хаана-тестя становятся близкими полумифические и полуреалистические представители иных миров – сын лунного хана Алдын-Моге (Золотой силач), сын солнечного хана Хулер-Моге (Серебряный силач), сын небесного хана Демир-Моге (Железный силач), сын хана земли Черзи-Моге (Деревянный силач).

В эпосе «имеются и образы небесных шаманок – дев-воскресительниц, обычно дочерей неба, солнца, месяца и разных стихий, которым, по всем данным, поклонялись древние племена Алтая» [9]. Те же представления разделяли и хакасы, считавшие солнце и луну двумя чистыми девами, которые для того, чтобы воскрешать людей, спускались к ним в образе золотых кукушек [10]. Хакасы поэтически, с оттенком гордости называют себя народом «с солнечной грудью».

В сибирских эпосах даже в одежде богатырей присутствуют изображения небесных светил. Например, у Когюдей-Мергена есть «солнечная» доха, пуговицы сияют как «семьдесят два солнца», на шапке «луноподобная звезда». Куртка Когюдей-Мергена – «луноподобная». Так, в описании одежды алтайского богатыря встречаются «космические» украшения.

Итак, можно проследить много общих черт в мифах и эпосе сибирских народов. В эпосе утверждается природное совершенство мироздания, где все возникает из природных стихий: неба, воздуха, земли, воды, огня, где доминирует божественное первоначало. Антропоморфизация небесных светил говорит о том, что человек считал себя частью природы, считал, что главные небесные божества произошли от жителей нижнего мира, по той или иной причине попавших в верхний мир.

Анимистические образы

В мифологическом сознании разных сибирских народов жизнь могла реализоваться и деревом, и горой, и птицей, и другими сущностями. Не наивная вера в действительное «происхождение» человека, например, от птицы, а признание единства всего живого является лейтмотивом большинства тотемистических и анимистических текстов. В наиболее древних и примитивных пластах фольклора герой, для того чтобы попасть в иной мир, оборачивается конем, птицей или другим животным. По мере своего развития образ делится пополам: конь или птица как бы отслаиваются от человека, в более разработанных вариантах вместо человека-животного действуют уже два персонажа – человек и животное, звериная личина как будто «сползает» с героя, преобразуясь в фигуру зверя-помощника [10].

Во многих эпосах присутствует анимистические образы, так как многие животные были объектом почитания у сибирских народов. Например, А. М. Сагалаев дает содержательное описание символики анимистических образов животных (бык, рыба, черепаха, лягушка, змея и др.), мирового дерева, мировой горы, воды, медведя, птицы, коня и других образов. Мифическое дерево связано с рождением, жизнью и смертью человека. В хакасской легенде говорится

о двух священных березах обоего пола, от которых якобы произошли люди. На шаманских бубнах хакасов изображались две развесистые березы с семьюдесятью листьями. Они помогали при вызывании дождя или снега. Иногда вместо Ульген и Ымай представлен Кудай, творец и покровитель людей в поздней шаманской традиции хакасов. Примечательно, что на шаманских бубнах хакасов вместо самого Кудая были изображены две развесистые березы, якобы обоего пола, с семьюдесятью листьями, растущие перед его небесным жилищем. Они помогали при вызывании дождя или снега.

В легендах эвенков говорится о том, что человек родился из дерева. Первый человек рождается из березы, например, у нанайцев, или из лиственницы у негидальцев [11]. С деревом ассоциируется кропильная ложка у тувинских и монгольских шаманов. Она имеет девять отверстий, этой ложкой совершают подношение богам, духам, хозяевам Природы жертвенным молоком. У тувинцев хозяином нижнего мира считался зверь на четырех лапах – Мелхи (монг. черепаха).

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

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

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

Потребовалось много времени для того, чтобы человек осознал свою независимость от животного царства и возвысился над ним. Воззрения на мир как тело огромного зверя постепенно исчезали, а на смену им приходили иные, более утонченные космологические концепции [7]. Так, в наиболее древних и примитивных пластах фольклора герой оборачивается конем, птицей или другим животным. Человек сохранял почтение к животному миру, миру тотемов, а также миру растений, включая дерево и другим сущностям: горе, воде, медведю (у угорских народов), птице и др.

Примечательно, что эпических героев часто провоцирует на путешествия медведь. Так, в сказании верхнеалданских и зейских эвенков «Торганэй» медведь, придя к одиноким матери и сыну, в отсутствие матери, уносит парня на себе, обманув его: «Медведь сказал: «...привяжи меня моей железной цепью вон к той лиственнице. Паренек тот стал привязывать. Когда он привязывал, медведь забросил его на свою спину. Парень прилип к спине, медведь же побежал» [12].

Медведь дал эвенкам орудия труда, а также краски для использования их в обрядах и быту: красную и черную охру: «Не понял медведь, побрел по пятки, по мышцелки, по голень, по колени, по бедро, по таз, по живот, по пуп, по подмышку, по плечо, по горло, по подбородок, по рот, по нос, по глаза, по лоб, по макушку – до смерти. Медведь сказал: «Пятки пусть сделаются брусками, голени пусть будут точилами, спина пусть будет мялкой, череп пусть будет камнем для получения красок; кровь пусть будет красной краской, кал пусть будет черной краской». Теперь в горах есть красная, черная краски, бруски, точила, камни для растирания красок» [12].

В другом тексте медведь завещает убить себя по определенному ритуалу: «Медведь сказал: Меня убей, освежуй, сердце мое положи спать с собой, почки на священное место в юрте, двенадцатиперстную кишку, прямую кишку напротив, шерсть высыпи в сухую ямку, тонкие кишки повесь на сухое свалившееся дерево, голову положи спать за священным местом в чуме». Хеладан убила медведя так, как он говорил, все так сделала. Утром Хеладан проснулась, увидела – напротив старик, старуха спят, на священном месте двое детей играют, за этим местом старик спит, снаружи бродят олени. Низменность полна оленей. Выскочила из юрты – на сухом дереве узды висят» [12]. Так, убив медведя по наказанному им ритуалу, женщина обретает оленей и родню (старика и старуху, детей).

Анимистические представления как один из реликтов первобытного религиозного синкретизма пронизывают все фольклорные и эпические произведения монгольских народов. Весьма распространены были генеалогические мифы, связанные с культом горных духов. Так, фактическим отцом Гэсэра зачастую в эпосе оказывается именно горный дух. Анимистические образы имеют в своей основе веру в то, что человек обладает несколькими душами. Одна из душ находится в теле, другая может покинуть тело во время сна, еще одна находится вне тела. Примером души, покидающей тело, могут служить две золотые рыбки, выходящие из ноздрей мангуса во время его сна. В героическом эпосе нередко разрабатывается мотив нескольких душ демона, имеющих зооморфный вид, например, описано преследование трех маралов, которые хранят в себе душу мангуса.

У первопредков бурят двойная природа: зооморфная и антропоморфная, т. е. сущность как людей, так и животных. Тотемистические верования относятся к периоду раннеродового общества. Для позднеродового общества характерен культ природы и стихий. Изменяется объект культовых действий. Сначала тотемы (животные или растения), затем мифические первопредки полуживотной-получеловеческой природы, антропоморфные образы первопредков, праматерей природы. В идеологии патрилинейной стадии родового общества женские образы мифологии сменяются мужскими. К традиционным верованиям относятся культ гор, обо, шаманского дерева и неба в ряду других, не менее важных. Культ гор своими корнями уходит в далекое прошлое. Центром Земли и вселенной выступает гора, вокруг которой вращаются солнце, луна, звезды. Гора своей вершиной упирается в небеса, где проживают божества, а основанием уходит в подземный мир. Так, гора связывает воедино три сферы: верхнюю (небесную), среднюю (земную) и нижнюю (подземную).

Приведенные выше мотивы и эпизоды перекликаются друг с другом. Все они говорят о том, что символика анимистических образов животных является общим стержнем в эпических произведениях и мифах многих сибирских народов.

Тема «кормящего ландшафта» в эпосе

Вся жизнь кочевника была связана с природой, природными началами. Природа давала жизнь, возможность для продолжения рода. Она давала пищу, а также предоставляла условия для удовлетворения духовных и эстетических потребностей, помогала понять основу своей духовной и физической сущности. Она же предоставляла возможности для отдыха и развлечения. Её свойствами и ритмами руководствовались при усовершенствовании основ хозяйствования, при объяснении атмосферных изменений. Она помогала толковать символы, например, латеральную символику (интерпретацию сторон света), помогала почувствовать необходимость тех или иных культов и обрядов, поклонения хозяевам Природы, понимания взаимоотношения между живыми и мертвыми, осознания полезности щадящего экономного отношения к природным ресурсам, формирования интуиции, которая была жизненно необходима в раннем обществе.

Природная и географическая окружающая среда, отраженная в эпосе, представляет собой картины растительного и животного мира, климатическо-погодных характеристик как комплекса условий жизнедеятельности человека. В хозяйственно-культурном отношении на всем огромном пространстве Сибири у коренных народов были представлены следующие хозяйственно-культурные типы: охотники и рыболовы таежной зоны и лесотундры (часть селькупов, эвенков, хантов, манси и др.) Для этих народов характерна охота на мясного зверя (лося, оленя) и рыболовство. Оседлые рыболовы в бассейнах р. Оби, Амура – это нивхи, часть хантов, селькупов, манси. Кочевые таежные оленеводы, охотники и рыболовы – это эвенки, селькупы и др. Скотоводы степей и лесостепей – это буряты, якуты, алтайцы, хакасы, тувинцы.

Например, бурятский эпос о Гэсэре изобилует образами естественной растительности, пригодной в пищу, а также образами животного мира, реальные аналоги которых, использовались в охотничьем промысле. Герои питались также луковичами сараны (лилии), корневищ и плодов растений. Они собирали зерна диких злаков, лук (мандир), чеснок (гоогол), шиповник (уургэнэ), черемуху (мойһон), землянику (зэдэгэнэ), бруснику (алирһан).

Таким образом, лейтмотивом в эпосе коренных народов Сибири звучит идея о необходимости беречь природу. Многие фрагменты разных эпосов Сибири посвящены картинам «кормящего

ландшафта», о котором проявляют посильную заботу герои эпоса, осознавая необходимость сохранения природных ресурсов. Человек является частью природы, поэтому древние традиции и ритуалы глубоко символичны и экологичны. В эпосе можно проследить экофильные традиции, помогающие осознанию необходимости сохранения природных ресурсов. Эпос говорит о беззащитности и экологической «хрупкости» земли, о том, что ее надо беречь, о важной роли воды в жизни человека, правилах охотничьего промысла. Классическая триада комплексного хозяйства, т. е. собиравательство, охота и скотоводство обуславливали понятие кормящего ландшафта, описываемого в эпосах.

Эпические трансформации

Эпос включает волшебные, оборотнические, магические, анимистические, тотемистические, космогонические элементы, культовую обрядность. Наблюдаются героические поступки во время странствий, последующее усиление героики действий, мотивированных не только борьбой за суженую, но уже осознанной целью избавления людей от зла, их спасением и расправой над их мучителями. Прослеживаются различные символические представления о мироздании, включая огромное количество составляющих, а также культово-религиозных, хозяйственно-бытовых реалий. Богатырская биография, включающая героическое сватовство, создание семьи и борьбу с иноплеменниками или чудовищами, является наиболее ранними формами эпоса сибирских народов. Эпические традиции не могли оставаться неизменными, они подвергались трансформациям различного характера, либо модернизирующим, либо архаизирующим как результат влияния иных фольклорных тенденций. Богатырская биография остается основной в эпическом повествовании эпоса монгольских и тюркских народов. С. Ю. Неклюдов допускает постановку вопроса об относительном единообразии разноязычных повествовательно-фольклорных традиций кочевников Центральной Азии и Южной Сибири вплоть до середины I тысячелетия н. э., что свидетельствует о развитии у них воинской тематики. Особое значение, отмечает С. Ю. Неклюдов, для истории монгольского эпоса имеют схождения с эпосом тюркских народов, предки которых покинули Центральную Азию давно [13]. Содержание эпоса отражает условия жизни, основные занятия, традиции и обычаи, характер кочевника, его специфическое образное мировосприятие, завуалированное выражение смысла, обрядность, культовые верования, метафизическое осмысление окружающего мира, социальные отношения.

Безусловно, выделяются и различия, которые делают каждую из этих культур в целом и эпических традиций, в частности самобытными, уникальными. Эпос создается при родовом строе, но не в пору его развития и расцвета, а в пору его разложения. Разложение рода в общесоциальном процессе – явление не регрессивного, а поступательного движения. Идеология раннего эпоса в целом направлена против рода, хотя идеалы будущего здесь еще далеко не определились и мало осознаны. Понятие «рода» в эпосе иногда полностью отсутствует. По наблюдениям Н. П. Дыренковой, в шорском эпосе отсутствует термин «род» (sök) [12]. Точно также в эпосе нет слова «сородичи» или «братья». Их место в эпосе заняло выражение «народ, платящий дань» [14]. Что касается бурят, род все же в эпоху развития эпоса все еще существовал. В. Я. Пропп утверждает, что эпос направлен также против одного из основных идеологических отражений первобытно-общинного строя – против мифологии, как системы мировоззрения. Эпос возникает на почве мифологии, что не значит, что эпос является продолжением и развитием мифологии [15].

Детальное знакомство с героическими эпосами разных народов свидетельствует о сложном интегрированном целом, дающем ценный материал о взаимосвязях эпоса, генетических и типологических характеристиках этих связей, о языковых знаках, свидетельствующем об оригинальном видении макро- и микрокосма, отличительных чертах менталитета. Жизнедеятельность племен была основана на зависимости от природы, определялась и доминировалась ею; наблюдался эксплицитный процесс слияния жизнедеятельности человека с природой, конкретный тип адаптации человека к экологическим условиям окружающего пространства. Большой интерес в этой связи представляет тесная коэволюция природы и культуры, в том числе мифологии, эпоса.

На основе сопоставления героических эпосов коренных народов Сибири можно сделать вывод, что темы, образы и мотивы в них тесно переплетаются и взаимодействуют друг с другом. Общность фольклора Сибири опирается на кочевой скотоводческо-охотнический образ жизни, на сходные культово-космологические, природные образы, а также шаманские религиозные представления, а также на общность языков якутских, хакасских, алтайских племен и народов, взаимодействие их языка с монгольскими языками.

Литература

1. Хундаева Е. О. Эпос коренных народов Сибири: вопросы сюжета / Е. О. Хундаева, А. Н. Дамбаева. – Улан-Удэ: Изд-во БГСХА им. В. Р. Филиппова, 2015. – 189 с.
2. Дугаров Б. С. Истоки бурят-монгольской Гэсэриады: концепт сына небес и эпос // Сб. статей международной научно-практической конференции «Изучение, сохранение и популяризация Гэсэриады как шедевра нематериального наследия Центральной Азии в современных условиях». Улан-Удэ, 17-18 июня 2014 г. – Улан-Удэ, 2014.
3. Дугаров Б. С. Мифология бурятской Гэсэриады: восточные тэнгри. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2005. – 226 с.
4. Бичурин Н. Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. – Ч. 1. – Москва; Ленинград, 1950. – 381 с.
5. Прокофьева Е. Д. Старые представления селькупов о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. – Ленинград, 1976. – С. 106-128.
6. Гемуев И. Н. Семья у селькупов XIX – начало XX вв. – Новосибирск, 1984. – 156 с.
7. Пелих Г. И. Селькупская мифология. Томск: Изд-во ТГПУ, 1998. – 398 с.
8. Хундаева Е. О. Бурятский эпос о Гэсэре: символы и традиции. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1999. – 95 с.
9. Суразаков С. С. Алтайский героический эпос. – Москва: Наука, 1985. – 256 с.
10. Иванов С. В. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX – начала XX в. / ТИЭ. Т. XXII. – Москва; Ленинград, 1954. – 834 с.
11. Василевич Г. М. Эвенки // Историко-этнографические очерки (XVIII – начало XX в.). – Ленинград: Наука, 1969. – 304 с.
12. Василевич Г. М. Уранхаи и эвенки / Доклады по этнографии // Географическое общество СССР. Отделение этнографии. Вып. III. – 1966. – С. 56-93.
13. Неклюдов С. Ю. Героический эпос монгольских народов. Устные и литературные традиции. – Москва: Наука, 1984. – 309 с.
14. Дыренкова И. П. Шорский фольклор. – Москва; Ленинград, 1940. – XL с. – 448 с.
15. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. – Ленинград: Изд-во ЛГУ, 1946. – 364 с.

References

1. Hundaeva E. O. Jepos korennyh narodov Sibiri: voprosy sjuzheta / E. O. Hundaeva, A. N. Dambaeva. – Ulan-Udje: Izd-vo BGSXA im. V. R. Filippova, 2015. – 189 s.
2. Dugarov B. S. Istoki burjat-mongol'skoj Gjesjeriady: koncept syna nebes i jepos // Sb. statej mezhdunarodnoj nauchno-prakticheskoj konferencii "Izuchenie, sohranenie i populjarizacija Gjesjeriady kak shedevra nematerial'nogo nasledija Central'noj Azii v sovremennyh uslovijah". Ulan-Udje, 17-18 ijunja 2014 g. – Ulan-Udje, 2014.
3. Dugarov B. S. Mifologija burjatskoj Gjesjeriady: vostochnye tjengri. – Ulan-Udje: Izd-vo BNC SO RAN, 2005. – 226 s.
4. Bichurin N. Ja. Sobranie svedenij o narodah, obitavshih v Srednej Azii v drevnie vremena. – Ch. 1. – M.-L., 1950. – 381 s.
5. Prokof'eva E. D. Starye predstavlenija sel'kupov o mire // Priroda i chelovek v religioznyh predstavlenijah narodov Sibiri i Severa. – L., 1976. – S. 106-128.
6. Gemuev I. N. Sem'ja u sel'kupov HIX - nachalo HH vv. – Novosibirsk, 1984. – 156 s.
7. Pelih G. I. Sel'kupskaia mifologija. Tomsk: Izd-vo TGPU, 1998. – 398 s.
8. Hundaeva E. O. Burjatskij jepos o Gjesjere: simvol'y i tradicii. – Ulan-Udje: Izd-vo BNC SO RAN, 1999. – 95 s.
9. Surazakov S. S. Altajskij geroicheskiy jepos. – M.: Nauka, 1985. – 256 s.
10. Ivanov S. V. Materialy po izobrazitel'nomu iskusstvu narodov Sibiri XIX - nachala XX v. / TIJe. T. XXII. – M.-L., 1954. – 834 s.

11. Vasilevich G. M. Jevenki // Istoriko-jetnograficheskie ocherki (XVIII - nachalo XX v.). – L.: Nauka, 1969. – 304 s.
12. Vasilevich G. M. Uranhai i jevenki / Doklady po jetnografii // Geograficheskoe obshhestvo SSSR. Otdelenie jetnografii. Vyp. III. – 1966. – S. 56-93.
13. Nekljudov S. Ju. Geroicheskij jepos mongol'skih narodov. Ustnye i literaturnye tradicii. – M.: Nauka, 1984. – 309 s.
14. Dyrenkova I. P. Shorskij fol'klor. – M.-L., 1940. – XL s. – 448 s.
15. Propp V. Ja. Istoricheskie korni volshebnoj skazki. – L.: Izd-vo LGU, 1946. – 364 s.

