

Научная статья

УДК 398.224(=512.517)

DOI 10.25587/2782-4861-2025-4-98-110



СКРЫТЫЕ ПАТРИАРХАЛЬНЫЕ КОННОТАЦИИ В ОБРАЗЕ ЖЕНЩИНЫ БОГАТЫРКИ В ЯКУТСКОМ ОЛОНХО

М. Л. Магидович¹, М. В. Иванов²

¹Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена, Санкт-Петербург, Россия
e-mail: maguidov@mail.ru

²Северо-Восточный федеральный университет им. М.К. Аммосова, Якутск, Россия
e-mail: mv.ivanov@s-vfu.ru

Аннотация. Статья посвящена анализу образа девы-богатырки в героическом эпосе якутов (олонхо) с точки зрения его социокультурной роли в патриархальном обществе. Авторы ставят под сомнение распространённую трактовку этого образа как пережитка матриархата, предлагая альтернативное объяснение его функций и значения в рамках патриархального уклада. Основная цель исследования – выявить причины возникновения и культурные функции образа женщины-воительницы в якутском эпосе. Авторы применяют структурно-функциональный метод в рамках деятельностного подхода М. С. Кагана, рассматривая эпос как систему, отражающую ценностные ориентации и социальные практики традиционного общества. В статье анализируются сюжеты олонхо, в которых центральное место занимает дева-богатырка. Особое внимание уделяется мотивам поиска супруга, борьбы с женихами и замужества за бывшего раба, что интерпретируется не как следствие матриархальных пережитков, а как стратегия сохранения имущества и статуса отцовского рода в отсутствие мужских наследников. Авторы опираются на работы ведущих исследователей эпоса (В. Я. Пропп, Е. М. Мелетинский, И. В. Пухов, Н. В. Емельянов), а также на этнографические данные о традиционном якутском обществе. Они показывают, что, несмотря на патриархальные нормы, якутские женщины могли наследовать имущество и временно брать на себя мужские роли, что и нашло отражение в эпосе. Ключевой вывод статьи заключается в том, что образ девы-богатырки не противоречит патриархальному укладу, а, напротив, служит его укреплению. Он символизирует временное принятие женщиной мужских функций в критических ситуациях (угроза угасания рода из-за отсутствия наследников), после чего она возвращается к традиционной роли жены и матери. Таким образом, эпос выполняет идеологическую функцию, закрепляя ценности продолжения отцовского рода и наследования имущества семьи. Исследование вносит вклад в понимание роли женских образов в героическом эпосе и демонстрирует, как культурные нарративы адаптируются к социальным потребностям общества. Результаты работы могут быть полезны для исследований в области фольклористики, культурологии и гендерных исследований.

Ключевые слова: героический эпос; якутский фольклор; олонхо; дева-богатырка; патриархальность; матриархальные пережитки; социокультурные функции; структурно-функциональный анализ; традиционное общество

Для цитирования: Магидович М. Л., Иванов М. В. Скрытые патриархальные коннотации в образе женщины богатырки в якутском олонхо. *Эпосоведение*. 2025;4(40):98–110. <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2025-4-98-110>.

Original article

Hidden patriarchal connotations in the image of a warrior woman in the Yakut olonkho

Marina L. Magidovich¹, Maksim V. Ivanov²

¹Herzen State Pedagogical University of Russia, Saint Petersburg, Russia

e-mail: maguidov@mail.ru

²M. K. Ammosov North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia

e-mail: mv.ivanov@s-vfu.ru

Abstract. The article is devoted to the analysis of the image of the heroic maiden in the heroic epic of the Yakuts (olonkho) from the point of view of its socio-cultural role in a patriarchal society. The authors question the widespread interpretation of this image as a relic of matriarchy, offering an alternative explanation of its functions and meaning within the patriarchal order.

The main purpose of the study is to identify the causes and cultural functions of the image of a female warrior in the Yakut epic. The authors apply the structural and functional method within the framework of M. S. Kagan's activity approach, considering the epic as a system reflecting the value orientations and social practices of traditional society.

The article analyzes the plots of olonkho, in which the hero maiden occupies a central place. Special attention is paid to the motifs of finding a spouse, fighting with suitors, and marrying a former slave, which is interpreted not because of matriarchal remnants, but as a strategy to preserve property and the status of the paternal family in the absence of male heirs.

The authors rely on the works of leading researchers of the epic (V. Ya. Propp, E. M. Meletinsky, I. V. Pukhov, N. V. Emelyanov), as well as on ethnographic data on the traditional Yakut society. They show that, despite patriarchal norms, Yakut women could inherit property and temporarily assume male roles, which is reflected in the epic.

The key conclusion of the article is that the image of the heroic virgin does not contradict the patriarchal order; on the contrary, it serves to strengthen it. It symbolizes a woman's temporary acceptance of male functions in critical situations (the threat of extinction of the family due to lack of heirs), after which she returns to the traditional role of wife and mother. Thus, the epic fulfills an ideological function, consolidating the values of the continuation of the paternal family and the inheritance of family property.

The study contributes to understanding the role of female images in the heroic epic and demonstrates how cultural narratives adapt to the social needs of society. The results of the work can be useful for research in the field of folklore studies, cultural studies and gender studies.

Keywords: heroic epic; Yakut folklore; olonkho, heroic maiden; patriarchy; matriarchal remnants; socio-cultural functions; structural and functional analysis; traditional society

For citation: Magidovich, M. L., Ivanov, M. V. Hidden patriarchal connotations in the image of a warrior woman in the Yakut olonkho. *Eposovedenie*. 2025;4(40):98–110 (in Russian). <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2025-4-98-110>.

Введение

В наши дни женщины активно заняты в сферах деятельности, где ранее роль мужчин считалась исключительной: политика, бизнес, военное дело и пр. Как следствие в духовной и художественной культуре актуализируются нарративы, в которых изображаются, раскрываются и прогнозируются различные аспекты трансформации социальной идентичности женщины. Примечательно то, что в социокультурном дискурсе, направленном на осмысление социальных ролей женщины в историческом прошлом, зачастую под влиянием актуальных форм феминизма и эмансипации, преобладают коннотации, связанные с зависимостью, подчиненностью, униженностью, нереализованностью возможностей и т. п. Но некоторую парадоксальную ситуацию в констатации приниженного социального положения женщины в патриархальном прошлом

вызывает существование образа девы-богатырки, который представлен в эпосах многих народов и исследователями героического эпоса был объяснён как пережиток матриархата. Существование образа активной, воинствующей женщины, даже как некоего культурного реликта абсолютно не соответствует и более того противоречит всем устоям архаичного патриархального общества, тем более, что существование матриархата, как типа общественного уклада, где политическая и экономическая власть полностью принадлежала женщинам подвергается сомнению современной наукой [1]. Данный художественный образ, который не является единичным явлением в культуре определенного этноса, а представляет собой глобальный культурный феномен должен был играть определенную социокультурную роль, выполнять некоторые функции, социально востребованные и соответствующие ценностно-смысловым ориентациям представителей архаичного патриархального общества.

Цель данной работы – семантический анализ образа девы-воительницы в героическом эпосе на примере якутского олонхо, для выявления смысла данного образа в патриархальном обществе.

Образ девы-богатырки будет проанализирован сквозь призму структурно-функционального метода в рамках деятельностного подхода, разработанного известным советским и российским культурологом М. С. Каганом [2]. В рамках данного подхода культура понимается как сложная, динамичная система, формирующаяся в процессе человеческой деятельности и, в свою очередь, оказывающая влияние на развитие человека и общества. При этом, основными системными составляющими культуры являются материальная, духовная и художественная деятельность. Теоретико-методологической базой послужили труды ученых, изучавших героический эпос, в том числе олонхо: В. Я. Проппа [3], В. М. Жирмунского [4], Е. М. Мелетинского [5], П. А. Ойунского, Г. У. Эргиса. Также в ходе исследования авторы опирались на работы И. В. Пухова [6], Н. В. Емельянова [7; 8], А. Н. Даниловой [9], посвященные непосредственно образу женщин-богатырок в якутском эпосе. Были использованы исследования в области истории и этнографии народа саха А. И. Гоголева [10], П. А. Слепцова [11], А. А. Борисова [12] и др.

Особенности якутского олонхо, как героического эпоса

По мнению основателя отечественной школы фольклористики В. Я. Проппа, героический эпос как жанр устного народного творчества возникает при разложении родового строя, когда деление на племена и роды начинает вступать в противоречие с осознанием этносом своего единства и идеологически поддерживает строй, шедший ему на смену. Центральным мотивом эпических произведений выступает повествование о странствиях героя в поисках жены для создания моногамной семьи. Развитие культуры, постепенное покорение сил природы ведут к разложению родового строя и основанию семьи, и как следствие упадку веры в «духов-хозяев», которая была характерна для той эпохи и составляла основу идеологии. «В эпосе “хозяева” представлены как чудовища, препятствующие герою в стремлении создать семью. Герой их убивает и очищает от них землю» [3, с. 57–58].

Известный исследователь эпического фольклора Е. М. Мелетинский дополняет взгляды В. Я. Проппа на основное содержание героического эпоса, считая, что герой эпоса не противостоит родовым порядкам, а наоборот утверждает их: «Совершая героические подвиги ради осуществления ортодоксальной родовой формы брака, богатырь вовсе не утверждает идеологию семьи в ущерб роду, брак же его часто истолковывается в эпосе не как основание семьи, а как основание рода» [5, с. 18]. В наиболее архаичных сказаниях герой носит черты культурного героя, но постепенно мифологический герой эпоса тюрко-монгольских народов из первопредка трансформируется в эпического героя, продолжающего патриархальный род: «Новый герой не первый человек и не основатель племени, а продолжатель патриархального рода, точнее, патриархальной семьи скотоводов» [5, с. 329]. Такой эпический герой, по замечанию Е. М. Мелетинского, больше нацелен на сохранение, умножение и продление отцовского рода и родового хозяйства: «Герой не строит себе дом, а находит его готовым или рождается в нем как наследник патриархального рода» [5, с. 332]. Эпический богатырь должен жениться на опреде-

ленной девушке, предназначенной ему свыше, при этом брак заключается без выплаты калыма. Е. М. Мелетинский видит в этом символическую дань традициям, в котором брак понимается как «...индивидуальный героический акт, идеальный нравственный поступок, воскрешающий первобытнообщинную норму семейного обычного права благодаря богатырскому подвигу» [5, с. 266].

Другой характерной темой героического эпоса является кровная месть, которую совершает не коллектив рода, а одинокий герой, что по мнению исследователя, важно в эпоху «...когда родовая месть заменялась выкупом и постепенно отмирала, героическая месть богатыря за отца воссоздавала старую общественную норму в индивидуальном подвиге» [5, с. 272].

Известный якутский исследователь фольклора И. В. Пухов выделяет два типа олонхо. Первый тип это «олонхо о героической женитьбе». Здесь, главная цель – борьба за супругу, которую герой заслуживает после многочисленных подвигов. Второй – «олонхо о защите людей», посвящен защите родного края, борьбе героя «с различными врагами, нападающими на страну или людей айыы» [6, с. 90], где повествование также обычно заканчивается счастливой женитьбой.

Об этой особенности якутского олонхо Е. М. Мелетинский пишет, что историческая судьба народа саха отразилась на специфике их героического эпоса и «выражает общенародный, в известной мере даже патриотический, пафос, рожденный процессом этнической консолидации якутов... Герои олонхо не только сражаются с абаасы, защищая своих жен и сестер, свои стойбища и скот. На них возложена высшая божественная миссия, с которой их и поселили на земле, – основание человеческого племени и охрана его мирной жизни» [5, с. 353].

Таким образом, одним из основных сюжетных линий олонхо, как и у любого другого героического эпоса, является создание семьи для основания или продолжения патриархального рода. В наиболее древнем, мифологическом варианте эпоса, центральный персонаж носит черты культурного героя, в более зрелых сказаниях он является продолжателем патриархального рода, хранителем традиций. Для якутского олонхо характерна особенная героическая патетика, связанная с образом богатыря, который является не только основателем/продолжателем человеческого рода, но и защитником жителей Среднего мира от злых сил – абаасы, уродливых существ, обычно жителей другого мира. Якуты, вытесненные монголами на Север от основного тюрко-монгольского мира, остро осознавали свою культурное и этническое своеобразие среди северных кочевников с оленеводческим и охотничьим хозяйством.

Образы дев-воительниц в олонхо

Согласно А. Н. Даниловой, автора работы об образе женщины богатырки в олонхо, известны 25 якутских произведений героического эпоса (10 полных, 15 в сокращенном варианте), где главным героем выступает дева-богатырка. Исследователь считает, что основная цель девы-богатырки – это, как и в «мужском» варианте эпоса, поиск себе супруга, в финале сказания воительница выходит замуж и становится хранительницей очага [9, с. 63].

Также А. Н. Даниловой была составлена трехэтапная сюжетная типология эволюции образа девы-воительницы в олонхо: от женщины-родоначальницы рода к женщине-воительнице, а затем переход к статусу жены-богатыря. «В начале Олонхо героиня занята поиском идеального жениха, с развитием сюжета она меняет свое социальное положение и становится женой мужчины-богатыря... В олонхо дева-богатырка не только не забывает об истинном предназначении продолжательницы рода, но и выступает прародительницей нового рода и даже племени» [9, с. 100].

И. В. Пухов отмечает, что сильные женщины-воительницы, которые ни в чем не уступают богатырю обычно появляются в конце олонхо, чтобы стать ему достойной женой, иногда проиграв будущему мужу в бою. Обычно это женщины, хорошо развитые физически, отлично владеющие оружием. Одним своим видом и ростом они морально подавляют богатырей, отстаивая своё право создать семью по своему желанию или желающие отомстить за надругательство над ее честью. При этом женская строптивость и сила характера объясняется как временное

наваждение, иногда из-за колдовства злых сил, для избавления от которого прибегают к процессу очищения, например, «очистительному кнутобитью над костром». В итоге женщина становится тихой и покорной, согласной выйти замуж за суженого. Наиболее строптивые девы-богатырки могут быть наказаны вечным девичеством [6, с. 123, 128].

Наиболее интересные сведения о девах богатырках приведены в серии работ о сюжетах якутских олонхо Н. В. Емельянова. Исследователь считает, что сказания о девах-богатырках строятся по двум основным сюжетным линиям: «1. Дева-богатырка – побежденный ею и ставший ее рабом абаасы – превращение абаасы-раба в богатыря айыы – выход богатырки замуж за своего бывшего раба. 2. Потеря и поиск любимого коня богатырки» [7, с. 7]. Дева-богатырка изображается как богатая, независимая хозяйка, которая побеждает в схватке мужчину абаасы, пришедшего к ней свататься и делает его своим рабом. Раб, во время богатырских подвигов хозяйки, занимается ее хозяйством, но может прийти к ней на помощь в трудных ситуациях. Статус у данного раба выше, чем у раба-пленника, захваченного во время войны. И взаимоотношения между хозяйкой и невольником больше похожи на союз между женщиной и женщиной, чем на рабство и в итоге заканчиваются браком. По мысли Н. В. Емельянова, данные сюжеты символизируют победу патриархальной семьи над более ранней, матриархальной: «... победительница относится к своему рабу двойственно, не столько принижая его, сколько уравнивая, и с собой (призывая на помощь, когда наступает критический момент во время борьбы с врагами), и с сестрой (предлагая ей выйти за него замуж). Наконец, сюжет осложняется финальным превращением раба абаасы в богатыря айыы и его женитьбой на своей госпоже. Вполне вероятно, что данный сюжет возникает как эпическое осмысливание процесса потери материнского права» [7, с. 10]. Дальнейшая эволюция в олонхо образа девы-богатырки идет по двум основным линиям: первая, это вариант дегероизации, замещение образа героической женщины-богатырки на женщину-шаманку и для данной ветви развития образа не характерна идея этнической принадлежности. Вторая линия приводит к появлению двух образов: образа женщины-шаманки, которая борется за создание семьи и продолжение рода и образа девы-богатырки, защитницы рода и племени «с высоко развитым этническим самосознанием» [7, с. 11].

Если проанализировать объяснения причин появления образа девы-богатырки, то исследователи практически все единодушны в том, что он является пережитком матриархата.

Обычно в олонхо женщина выполняет пассивную роль, это безропотный объект мужских притязаний. И. В. Пухов также считает, что необыкновенная активность некоторых женщин и их богатырская сила связаны с пережитками матриархата. Такие женщины часто являются шаманками, и шаманство, как владение сверхъестественными способностями – это попытка объяснить причину их превосходства над мужчинами в патриархальном обществе [6, с. 133].

Выдающийся отечественный лингвист и литературовед В. М. Жирмунский считал, что образы богатырской девы в наиболее архаичных формах богатырских сказок восходят к бытовым отношениям эпохи матриархата. Принимая во внимание широкую распространенность образа женщины-воительницы в мировом фольклоре, исследователь считал, что женщина у многих народов долго сохраняла свое равноправное положение с мужчинами, принимая сперва активное, затем эпизодическое участие в военной деятельности. Это происходило «в период господства патриархально-родовых отношений вплоть до высшей ступени варварства и даже в условиях развивающегося феодализма» [4, с. 115].

Е. М. Мелетинский доказывал, что образ женщины-богатыря восходит к периоду сильных матриархальных пережитков. При этом исследователь обратил внимание на эволюцию образов первопредков: брата и сестры в мифологии многих народов, в архаических сказаниях сестра зачастую старше и проявляет заботу по отношению к брату. По его мнению, по мере усиления патриархальных отношений образ сестры трансформируется: или уже брат начинает покровительствовать сестре, которая становится объектом домогательства со стороны женихов, чаще всего жертвой похищения или же становится шаманкой, покровительствующей брату [5,

с. 334–338]. Сам образ женщины-богатырки, по мнению ученого, это некий вариант поклонения идеальному образу героической эпохи – воинствующему богатырю «...тип женщины-богатыря – это не столько воспоминание о матриархате, сколько переосмысление образов в духе господствующей эстетики воинского богатырства, восходящих в конечном счете к эпической традиции родового общества» [5, с. 339].

При этом, очень важно с точки зрения нашего исследования, замечание о том, что образы женщины-богатырки характерны для народов с патриархальным общественным укладом, хотя в архаичных мифах женские образы представлены гораздо шире. «Наивно представлять себе “богатырку” эпическим образом матриархата, а “богатыря” – эпическим образом патриархата. Фольклор в прошлом культурно отсталых народов Крайнего Севера меньше знаком с типом женщины-богатыря, чем фольклор народов типично патриархальных. Другое дело, что место женских образов в мифологии и фольклоре народов, у которых сильны матриархальные пережитки, более значительно» [5, с. 334]. Следовательно, образ девы-богатырки возникает в патриархальном обществе и соответствует его ценностно-смысловым установкам.

Художественный образ девы-богатырки сквозь призму деятельностного подхода культурологического знания

Художественную культуру М. С. Каган определяет, как синкретичное слияние духовной и материальной культуры, которое порождает художественные образы. Так художественный образ будучи воплощенным в материальной форме представляет собой синтез трех элементов духовной культуры: «...познавательное отражение некой объективной реальности, эмоциональное выражение оценки отражаемого художником и создание нового идеального объекта, преобразующее исходную реальность для того, чтобы он воплотил слитное единство знания и оценки» [2, с. 443].

Следовательно, в художественном образе девы-богатырки заключено определенное знание, воплощены ценностно-смысловые установки и замыслы должного, которые доступны и понятны аудитории эпоса, т. к. возникает на основе материальной практики, т. е. в нашем случае отражает этнические особенности форм взаимодействия человека с природой и с другими людьми. Чтобы выявить истоки возникновения образа девы-богатырки нам необходимо осмыслить мифологические образы и сюжеты олонхо, показать скрытые за ними культурные коды и ценностно-смысловые установки.

Особенностью олонхо, как художественного произведения является то, что оно основывается на мифотворчестве. По мысли М. С. Кагана, в мифологии были синкретично слиты духовное и художественное осмысление действительности. Так, с одной стороны, миф представляет собою попытку древнего человека «теоретизировать», обобщить, различные сведения о явлениях и процессах окружающей реальности. Мифология представляла собой также «предидеологию» и «праискусство», которые закрепляли «в образной форме системы ценностей каждой социокультурной общности; отчуждая их от индивида, миф приобретал сверхперсональное, всеобщее, как бы объективное значение, становясь в силу этого императивной для каждого человека силой» [2, с. 426].

Нам необходимо выделить основные элементы человеческого бытия, которые упоминаются в олонхо и выполняют роль ценностей. Основу сюжета олонхо, и героического эпоса в целом, как мы видели составляет стремление героя создать семью для того, чтобы начать свой или продолжить патриархальный род. В этом ее основной идеологический, ценностно-смысловой посыл. Семью он стремится создать моногамную, через экзогамный брак. Женится герой на избранной ему свыше невесте, что было возможно только после совершения доблестных поступков, связанных с проявлением качеств, присущих эпическому богатырю: храбрость, сила, упорство, хитрость, безжалостность по отношению к врагу и пр. Нам необходимо понимать, что если, с одной стороны, герой олонхо и является персонажем, описание деятельности которого оказывало серьезное влияние на жизненную ориентацию личности в традиционном

якутском обществе, то с другой, надо осознавать, что эпический богатырь при этом не являлся примером для слепого подражания. Человек осмысливает через перипетии сюжета олонхо свой «жизненный путь», мифический герой, по мнению Д. Кемпбелла, «... является скорее символом, требующим осмысления, чем примером, которому следует строго следовать» [13, с. 188].

По мнению ученых, особенности брачно-семейных отношений якутов практически полностью соответствуют отраженным в олонхо. Так историки и этнографы считают, что в XVII в. на момент присоединения к Российскому государству у якутов уже существовала преимущественно моногамная, патриархальная семья. Этнограф П. А. Слепцов отмечал, что среди якутов долго сохранялись пережитки экзогамии, в виде запретов на браки между родственниками по отцовской линии, и стремления брать жену из более отдаленного рода, наслега или улуса. Ослабление экзогамных запретов в брачных отношениях начинает наблюдаться только с конца XIX – нач. XX вв. [11, с. 11]. В. Серошевский отмечал, что, судя по народному фольклору, обычай экзогамии тесно связан с войной и похищениями, невеста в эпосе всегда выступает как добыча или военный приз, отмечая с иронией, что в XIX в., наблюдаемое им современное якутское «сватовство и предшествующий ему “высмотр”» вполне напоминает военную разведку» [14, с. 535]. Учитывая суровые природные условия Якутии и огромные расстояния, которые необходимо было преодолеть в поисках невесты, а также необходимость взаимодействия с недоверчивыми к чужакам представителями другого рода, сватовство действительно могло напоминать эпическое путешествие олонхо. П. А. Слепцов отмечал, что в патриархальном якутском обществе договор о браке заключался между родителями, в случае их отсутствия родственниками или опекунами [11, с. 11]. Таким образом, брак действительно «устанавливался свыше» и жениться можно было только на «“предназначенной” невесте».

Учитывая утверждение А. А. Борисова, который пишет, что брачно-семейное право у якутов практически не претерпело серьезных изменений до XIX в. [12, с. 93], мы можем считать, что сюжеты олонхо могли быть вполне актуальны в качестве ядра ценностно-смысловых ориентаций в области брачно-семейных отношений якутов практически до начала XX в. Но при этом современными исследователями воспринимаются как архаические реликты.

На первый взгляд, мы не можем найти прообраз в социальных взаимоотношениях традиционного якутского общества для возникновения персонажа девы-богатырки как рудимента гинекокрации. Один из крупных авторитетов в области этнологии А. И. Гоголев настаивал, что сведения о наличии серьезных пережитков матриархата у якутов «не выдерживает никакой критики», несмотря на целенаправленные попытки, предпринятые В. Серошевским, Н. А. Виташевским, Л. Левенталем и др. [10, с. 535].

В. Серошевский писал, что с одной стороны якутское общество крайне патриархально, здесь все «против женщин: и условия труда, требующие семейной организации, и земельное устройство, признающее надел только за мужчинами, и традиции, и воспитание» [14, с. 554]. Но тут же отмечал, что «есть и исключения; есть жены, которые держат своих мужей под башмаком не хуже европейских, есть непослушные дочери и энергичные вдовы, ведущие на свой страх обширные хозяйства...» [14, с. 554]. Исследователи отмечают, что несмотря на царившие патриархальные порядки общественное положение якутской женщины не было чрезмерно униженным, мужья считались с ее мнением, нередко в семьях, где были безалаберные или больные отцы, жена вставала во главе хозяйства. Поэтому П. А. Слепцов считал, что «...социальный статус якутской женщины был выше, чем, например, у женщины Востока, ее семейное положение отличалось относительной свободой» [11, с. 64].

На наш взгляд, сюжеты олонхо о девах-богатырках связаны с аллегорическими историями о выполнении роли мужчин женщинами, которые вынуждены разными способами пытаться продолжить отцовский род, не дать ему угаснуть, проявляя в жизнедеятельности богатырские качества: смелость, силу, волю, упорство, предприимчивость и пр. Образы, связанные с девами-богатырками, не рудименты матриархата, а вполне насущные для патриархального общества

идеи о том, что в критические моменты, дочь как единственная наследница может, а то и должна реализовать высшую ценность, красной нитью проходящую через все эпические сказания – продолжение отцовского рода. Значимость данной темы становится наиболее острой в свете вопросов наследования богатства семьи, хозяйства отца, которое в условиях патриархального общества было предпочтительнее оставить за отцовским родом.

Мы упоминали один из сюжетов, который отнесен Е. М. Мелетинским к одним из самых архаичных и древних эпических историй: о культурных героях – младшем брате и старшей сестре, которая вынуждена покровительствовать первому. Мы можем представить данный мифологический сюжет как символическое отражение вполне возможной жизненной ситуации, когда продолжение рода зависит от мальчика, который еще слишком мал, чтобы возглавить род и старшей сестре приходится некоторое время выполнять обязанности патриарха: сохранять и умножать хозяйство, охранять жизнь наследника от врагов, устроить брак брата и пр.

В якутском олонхо чаще всего брат покровительствует сестре, которую похищают, и герой вынужден вернуть ее, чтобы потом выдать замуж. Например, такова сюжетная линия известного олонхо «Ньургун Боотур Стремительный».

В известном же олонхо о девушке богатырке «Девушка-богатырь Джырыбына Джырылыатта» девушка является младшей сестрой богатыря, которого она называет *тойон убай* ‘господин-старший брат’, подчеркивая его статус родоначальника. Когда пропадает ее брат, она вынуждена взяться за оружие и отправиться в поход, чтобы найти его. Перед выходом она говорит: «Брата моего старшего / Из чужих улусов хищники / Загубили, кажется, / Злорадствуя, видать, убили. / Вот потому решила я / По следам его теплым ступая, / Дойду до него живого, / Следы его остывшие разыскивая, / Найду его мертвого» [15, с. 135]. Интересно, что в олонхо дева-богатырка говорит, что подозревает в убийстве брата народ чужого улуса, непонятно, кого она имеет в виду абаасы или обычных людей. В итоге, девушка спасает брата, продолжение рода вне опасности. Но приключения ее продолжаются из-за того, что девушка отвергает притязания недостойных женихов, но все же в конце сказания выходит замуж за богатыря.

Н. В. Емельянов в работу о сюжетах олонхо включил пересказ нескольких сказаний, в которых главным героем являются девы-богатырки. Мы должны отметить, что характерной особенностью семьи к которой принадлежит будущая богатырка является то, что в ней нет мужчины, кроме старого отца, иногда отсутствует и отец.

Рассмотрим некоторые из них. Так, в олонхо «Кылааннаах Кыыс богатырка» дева-богатырка живет со своей сестрой, девушка захватывает в качестве раба, сватающегося к ней абаасы, идет в поход за украденным у нее конем, в конце истории отказывает сватающемуся к ней небесному богатырю и выходит замуж за своего раба.

В олонхо «Кыдааннаах Кыыс богатырка» в семье героини также нет мужчины, дева-воительница живет со своей сестрой и, как и в предыдущем примере, в поисках своего украденного коня переживает множество приключений, после чего, выдав замуж сестру, также сама выходит замуж за своего раба.

В олонхо «Кыыс Туйгун» в семье у родителей две дочери и сын, последний погибает. Старшая сестра опять же захватывает себе в рабство жениха-неудачника из племени абаасы, но потом освобождает его. Богатырка оживляет своего брата, выдает замуж сестру, а сама, пережив различные приключения, после долгого и упорного сопротивления, становится женой небесного богатыря, который победил ее саму и смог уничтожить всех, кого призвала к себе на помощь богатырка.

В олонхо «Кыдааннаах Кыыс Туйгун богатырка» девушка живет с братом, который попадает в плен к абаасы. Героиня обращается за советом к духам, которые наделяют ее богатырской силой и благословляют на героические деяния. В итоге она спасает брата, а затем устраивает его брак, отвоевав для него у абаасы красавицу-жену. Богатырка отказывает большому количеству сватающихся к ней женихов, побеждая их в схватках, но, в конце концов, уступив просьбе брата и невестки, выходит замуж за небесного богатыря [8, с. 57–75].

Данные олонхо Н. В. Емельянов относит к циклу дев-богатырок основателей рода. Также он выделяет олонхо о защитницах племени, в которых придается больше внимания описаниям походов женщин-богатырок, предпринятых ими в целях защиты народа *айыы аймага*. Девы-богатырки, как и в предыдущем цикле, как правило или единственные дочери, младшие сестры богатырей или богатые женщины, ведущие самостоятельно хозяйство. Богатырская деятельность связана с борьбой с женихами или со спасением попавших в беду родственников или соплеменников, последним воительница помогает по чьей-то просьбе. Сказания обычно заканчиваются тем, что дева-богатырка выходит замуж и после брака становится обычной женщиной.

Исключением является сюжет олонхо «Кыыс Дэбэлийэ», в котором люди обращаются за помощью в борьбе с абаасы к дева-воительнице Кыыс Дэбэлийэ, изгнанной из Верхнего мира за чрезмерную жестокость, которая представлена как могущественная, богатая женщина, имеющая слуг, охраняющих ее добро и не допускающих к ней кого-либо без ее согласия. Кыыс Дэбэлийэ, решив помочь людям-айыы, зовет в качестве поддержки свою младшую сестру-шаманку, но в качестве предлога для вызова сестры, которая, по ее словам, не обращает внимания на маловажные вещи, просит сообщить, как нечто неординарное, что она не по своей воле выходит замуж. «Эй, нойоон, сын Верхнего мира, / Молджуруут Бухатыыр! Поднимись-ка на чистое, без пылинки, снежно-белое небо / да сестрицу мою Аан Ахталыйа побыстрее сюда позови. / Однако ведь эта девица / пустяковую весть слушать не станет, / на событие неприметное не отзовется, / а потому передай так: / “Под разинутой пастью ада обитель имеющий, / на кромке скользкой преисподней жилище имеющий / Когтистый Дыгыйдаан Бёгё прибыл, / крепкое тело старшей твоей сестре раскромсав, / плотную кожу ее изрезав, / завтра ее увезти собирается, в жены взяв; / потому спустись поскорей, простиись с нею!” – так скажи» [16, с. 187]. Богатырка, став во главе отряда, наводит порядок в мироздании, умирив или уничтожив виновников бедствий. Главная героиня отправляется в конце повествования обратно на свое место ссылки, оставшись свободной. Вполне вероятно, что нам доступен неполный текст олонхо.

Как было указано выше, Н. В. Емельянов выделил в качестве основных сюжетных особенностей олонхо о девах-богатырках: поиски коня и выход замуж за своего раба. Действительно, лошадь в культуре якутов это «символ счастья и благополучия» [7, с. 11], подарок божеств Верхнего мира, как свидетельство их покровительства, в противоположность рогатому скоту, связанному с нижним миром [17]. Поэтому поиски и возвращение коня символизируют восстановление, отвернувшихся от человека удачи и благополучия. Вторая же сюжетная линия, связанная с мужем-рабом, на наш взгляд, действительно, очень архаична, но крайне важна с точки зрения утверждения основного предположения нашего исследования о важности девы-богатырки как апологета патриархального рода.

Мы считаем вполне вероятным, что на раннем этапе истории, женщины из семей, в которых не осталось мужчин для продолжения рода, прибегали к созданию семей с рабами, заключая брак с мужчиной, у которого не было никаких прав ни на ребенка, ни на имущество, за которым не стоял влиятельный мужской род, потенциально претендующий на собственность оставшейся без патриарха семьи и ее рода. В таком случае отцовский род мог продолжаться лишь по матери, т. е. дети принадлежали роду отца матери. Таким бесправным мужем мог стать представитель иного племени: пленник, изгнанник или переселенец-беженец, как один из легендарных прародителей саха Элэй Боотур. Видимо, о приблизительно похожей ситуации, но в более позднее время пишет Н. А. Виташевский, о том, что за связь с рабом была изгнана отцом дочь богатого якута, но при этом от ее потомков произошел отцовский род, который был назван именем этой изгнанницы [18, с. 167]. Выявляя особенности наследования в обычном праве якутов, тот же Н. А. Виташевский отмечает, что при наличии дочери и отсутствии в семье прямых наследников мужчин, по словам одного информанта: «дочь – единственная и прямая наследница», следующий источник считал, что «дочери..., признавая ее главной наследницею, дадут лишь большую часть имущества (остальное “родственникам” умершего)» [18, с. 199]. Т. е. обычное

право якутов давало женщине возможность наследовать хозяйство отца и выступать в качестве главы семьи, т. е. она вполне могла «богатырствовать» – вести деятельность, считавшуюся исключительно мужской.

Легитимное право женщины на сохранение своего социального статуса при браке с рабом мы видим и у других народов. Так по римскому праву, дети, рожденные свободной женщиной от раба, наследовали статус матери, т. е. становились свободными [19, с. 41]. Согласно праву скандинавских народов, дети наследовали статус матери, если отец происходил из более низкого рода. По законам «Русской правды» мужчина, женившийся на рабыне без разрешения её господина, сам становился холопом, но женщина, вышедшая замуж за мужчину более низкого статуса, даже за холопа, не понижала своего социального статуса [20].

Упорное сопротивление женихам при сватовстве, которое демонстрируют девы-богатырки, означает не женское своенравие и стремление продемонстрировать независимость, но в первую очередь, на наш взгляд, означает стремление воспрепятствовать прерыванию патриархальной преемственности, переходу имущества и наследственных прав семьи к другому мужскому роду. История чудесного превращения жениха из раба в скрывавшего свое подлинное лицо богатыря, видимо, является сказочным оправданием факта мезальянса.

Таким образом, мы видим, что героическая деятельность дев-богатырок в олонхо была направлена на продолжение отцовского рода, героиня или спасает попавшего в гибельную беду родного брата или же выходит замуж за «безродного», бесправного человека, обеспечив тем самым патрилинейность в наследовании имущества и прав патриархальной семьи.

Кроме того, с точки зрения нашего исследования, интересным является сюжет олонхо «Строптивый Кулун Кулустуур», в котором дева-богатырка по имени Кюн Толомон Нюргустай активно демонстрирует противоположное стремление – выйти замуж за предназначенного ей свыше жениха, но который с презрением отвергает невесту. Воительница вначале угрожает: «“по надбровьям его ударю, / Грубость его усмирю, / Стану ему предназначенной женой” – так сказала. / Если не исполнишь ты / Предназначение своего – стать отцом уранхайцев, / По темени его ударю, / Спину его исполокую, / Вспыльчивость его усмирю, стану женой его, – сказала. – / Виски его проломлю, / Зад его исполокую, / Затылок его проломлю, а стану ему женой» [21, с. 17]. Затем пытается силой, в поединке добиться благосклонности суженого, в отчаянии жалуется богам, и даже они не могут заставить строптивного богатыря Кулун Кулустуура ответить богатырке взаимностью. В итоге противостояние заканчивается взаимовыгодным браком, в котором объединяются богатства двух сторон: «Так плотно набились-сбились / Табуны лошадей [наших] людей, / Что лошади стали спутываться гривами; / Рогатый скот их так сучился-сгрудился, / Что стал сцепляться рогами. / Столько собралось белошерстных [лошадей], / Что [от их дыхания] лучи солнца померкли; / Столько скопилось черношерстного [скота], / Что [от его дыхания] лучи месяца потемнели. / Соединилось богатство двух Сибирей» [21, с. 151]. Следовательно, девы-воительницы в олонхо ведут «богатырскую» деятельность не только в стремлении продолжить отцовский род, но также могут проявить инициативу и упорство в заключении выгодного брака.

Заключение

Таким образом, мы считаем, что проведенное исследование образа девы-богатырки в якутском героическом эпосе олонхо позволило выявить его социокультурную основу и функциональную значимость в патриархальном обществе. Анализ сюжетов и интерпретаций исследователей показал, что данный образ не является лишь пережитком матриархата, как это часто утверждается, а выполняет важные социальные и символические функции, соответствующие ценностям патриархального уклада.

Образ девы-богатырки отражает необходимость сохранения и продолжения патриархального рода в условиях отсутствия мужских наследников. Женщина-воительница выступает как временный защитник рода, демонстрируя «богатырские» качества, пока не будет обеспечено его продолжение через брак или возвращение мужчины-наследника.

Сюжеты олонхо, где дева-богатырка выходит замуж за своего раба, символизируют стратегию сохранения имущества и статуса отцовского рода, исключая претензии со стороны других родов. Это подчеркивает приоритет патриархальных ценностей даже в нестандартных ситуациях.

Активность и воинственность женщины в эпосе не противоречат патриархальному укладу, а являются ответом на критические вызовы, такие как угроза угасания рода или необходимость защиты имущества и прав семьи. После выполнения своей миссии героиня обычно возвращается к традиционной роли жены и хранительницы очага.

Художественный образ девы-богатырки служит инструментом передачи ценностно-смысловых установок, связанных с продолжением рода, защитой семьи и сохранением ее этнической идентичности, что было особенно актуально для якутского общества в условиях сурового природного и исторического контекста.

Резюмируя, можно отметить, что образ девы-богатырки в олонхо представляет собой не архаичный реликт, а сложный феномен художественной культуры, который гармонично вписывается в патриархальную систему ценностей, выполняя важные социальные и идеологические функции, сохраняя, транслируя и развивая накопленные веками социально-культурные традиции и ценности этноса.

Выявленные особенности специфики образа богатырки в эпосе олонхо показывают гибкость и адаптивность традиционных обществ в решении актуальных социально-экономических задач сохранения рода и этнокультурной идентичности.

Литература

1. Бородин А.В., Бородин Д.Ю. Матриархат: опыт рассмотрения исторической утопии в феминистской перспективе. В кн.: Успенская В.И. (ред.) *Женщины. История. Общество*. Тверь: Тверское обл. книжно-журнальное изд-во; 2002:99–121.
2. Каган М.С. *Философия культуры. Избранные труды в VII томах. Том III. Труды по проблемам теории культуры*. Санкт-Петербург: ИД «Петрополис»; 2007:756.
3. Пропп В.Я. *Русский героический эпос*. Ленинград: Гослитиздат: Ленингр.отд-ние;1958:604.
4. Жирмунский В.М. *Народный героический эпос: Сравнительно-исторические очерки*. Москва; Ленинград: Гос. изд-во худож. лит-ры; 1962:436.
5. Мелетинский Е.М. *Происхождение героического эпоса: Ранние формы и архаические памятники*. Москва: Восточная литература; 2004:462.
6. Пухов И.В. *Якутский героический эпос олонхо*. Москва: Издательство АН СССР; 1962:256.
7. Емельянов Н.В. *Сюжеты олонхо о защитниках племени*. Новосибирск: Наука: Сибирская издательская фирма РАН; 2000:192.
8. Емельянов Н.В. *Сюжеты якутских олонхо*. Москва: Наука; 1980:374.
9. Данилова А.Н. *Образ женщины-богатырки в якутском олонхо*. Новосибирск: Наука; 2014:163.
10. Гоголев А.И. *Лекции по исторической этнографии якутов*. Якутск: Якутский государственный университет; 1978:77.
11. Слепцов П.А. *Традиционная семья и обрядность у якутов (XIX – начала XX в.)*. Якутск: Якутское книжное издательство; 1989:157.
12. Борисов А.А. *Якутское общество и обычное право в XVII – начале XX в.* Москва: Университет; 2002:158.
13. Кемпбелл Д. *Тысячеликий герой*. Москва: Ваклер; 1997:384.
14. Серошевский В.Л. *Якуты. Опыт этнографического исследования*. Москва: Ассоциация «Российская политическая энциклопедия»; 1993:713.
15. Ядрихинский П.П. *Дьырыбына Дьырылыатта кыыс бухатыыр (Девушка богатырь Джырыбына Джырылыатта): запись со слов олонхосута П. Н. Дмитриев-Туутук*; Якутск: Сайдам; 2011:445 (на якутском и русском яз.).
16. Бурнашев Н.П. *Кыыс Дэбилэйэ: якутский героический эпос*. Новосибирск: Наука; 1993:326 (на якутском и русском яз.). (Памятники фольклора народов Сибири Дальнего Востока)

17. Иванов М.В. К вопросу семантики мифов саха, связанных с образом быка. *Алтаистика*. 2025;1(16):36–45. <https://doi.org/10.25587/2782-6627-2025-1-36-45>.
18. Павлинов Д.М., Виташевский Н.А., Левенталь Л.Г. *Материалы по обычному праву и по общественному быту якутов*. Ленинград: Изд-во АН СССР; 1929:461.
19. Дождев Д.В. *Институции Гая. Gai Institutionum commentarii quattuor*. Москва: Статут; 2020:384.
20. Чёрная М.П. Скандинавская женщина эпохи викингов. *Вестник Томского государственного университета*. 2005;(288):41–48.
21. Тимофеев-Теплоухов И.Г. *Строптивный Кулун Куллустуур: олонхо*. Якутск: Издательский дом СВФУ; 2014: 280.

References

1. Borodina AV., Borodin DY. Matriarchy: the experience of considering historical utopia in a feminist perspective. In: Uspenskaya VI. (ed.) *Women. History. Society*. Tver: Tver region. book and Magazine publishing house; 2002:99–121.
2. Kagan MS. *Philosophy of culture. Selected works in seven volumes. Vol. 3. Works on problems of cultural theory*. Saint Petersburg: Petropolis Publ. House; 2007:756 (in Russian).
3. Propp VYa. *Russian heroic epic*. Leningrad: Goslitizdat Publ., Leningrad department; 1958:604 (in Russian).
4. Zhirmunskii VM. *Folk heroic epic: Comparative historical essays*. Moscow, Leningrad: State Publ. House of fine literature; 1962:436 (in Russian).
5. Meletinsky EM. *The origin of the heroic epic: Early forms and archaic monuments*. Moscow: Eastern Literature Publ.; 2004:462 (in Russian).
6. Pukhov IV. *Yakut heroic epic olonkho*. Moscow: Publ. House of the USSR Academy of Sciences; 1962:256 (in Russian).
7. Emelyanov NV. *Olonkho stories about the defenders of the tribe*. Novosibirsk: Nauka Publ.; 2000:192 (in Russian).
8. Emelyanov NV. *Plots of the Yakut olonkho*. Moscow: Nauka Publ.; 1980:374 (in Russian).
9. Danilova AN. *The image of a female hero in the Yakut olonkho*. Novosibirsk: Nauka Publ.; 2014:163 (in Russian).
10. Gogolev AI. *Lectures on the historical ethnography of the Yakuts*. Yakutsk: Yakut State University Publ. House; 1978:77 (in Russian).
11. Sleptsov PA. *Traditional family and rituals among the Yakuts (19th – early 20th centuries)*. Yakutsk: Yakut Book Publ. House; 1989:157 (in Russian).
12. Borisov AA. *Yakut society and customary law in the 17th – early 20th centuries*. Moscow: University Publ.; 2002:158 (in Russian).
13. Campbell D. *The thousand-faced hero*. Moscow: Wackler Publ.; 1997:384 (in Russian).
14. Seroshevsky VL. *Yakuts. An attempt at ethnographic research*. Moscow: Association “Russian Political Encyclopedia”; 1993:713 (in Russian).
15. Yadrinkhinsky PP. *Girl hero Dyrybyna Dyrylyatta: recording from the words of olonkhosut P.N. Dmitriev–Tuutuk*; Yakutsk: Saidam Publ.; 2011:445 (in Yakut and Russian).
16. Burnashev NP. *Kyys Debilie: Yakut heroic epic*. Novosibirsk: Nauka Publ.; 1993:326 (in Yakut and Russian).
17. Ivanov MV. On the semantics of the Sakha myths related to the image of the bull. *Altaistics*. 2025;1(16):36–45 (in Russian). <https://doi.org/10.25587/2782-6627-2025-1-36-45>.
18. Pavlinov DM., Vitashevsky NA., Levental LG. *Materials on customary law and social life of the Yakuts*. Leningrad: Publ. House of the USSR Academy of Sciences; 1929:461 (in Russian).
19. Dozhdev DV. *Guy's Institutions*. Moscow: Statut Publ.; 2020:384 (in Russian).
20. Cherny MP. *Scandinavian woman of the Viking Age*. Bulletin of Tomsk State University. 2005;(288):41–48 (in Russian).
21. Timofeev-Teploukhov IG. *Obstinate Kulun Kullustuur: olonkho*. Yakutsk: NEFU Publ. House; 2014:280 (in Russian).

Об авторах

Магидович Марина Леонидовна, доктор социологических наук, профессор, кафедра теории и истории культуры, Институт философии человека, ФГБОУ ВО «Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена», ORCID: 0000-0003-0747-1078, maguidov@mail.ru

Иванов Максим Васильевич, кандидат культурологии, доцент, кафедра культурологии, Институт языков и культуры народов Северо-Востока РФ, ФГАОУ ВО «Северо-Восточный федеральный университет имени М.К. Аммосова», ORCID: 0000-0002-0010-0429, mv.ivanov@s-vfu.ru

About the author

Marina L. Magidovich, Doctor Sci. (Sociology), Professor, Department of Theory and History of Culture, Institute of Philosophy of Man, A. I. Herzen Russian State Pedagogical University, ORCID: 0000-0003-0747-1078, maguidov@mail.ru

Maxim V. Ivanov, Cand. Sci. (Cultural studies), Associate Professor, Department of Cultural Studies, Institute of Languages and Culture of the Peoples of the North-East of the Russian Federation, M. K. Ammosov North-Eastern Federal University, ORCID: 0000-0002-0010-0429, mv.ivanov@s-vfu.ru

Вклад авторов

Магидович М. Л. – разработка концепции исследования, методология, редактирование рукописи, руководство исследованием.

Иванов М. В. – разработка концепции исследования, методология, проведение исследования, создание черновика рукописи.

Marina L. Magidovich – conceptualization, methodology, writing: review & editing, supervision.

Maxim V. Ivanov – conceptualization, methodology, investigation, writing: original draft.

Конфликт интересов/Conflict of interests

Авторам неизвестно о каком-либо другом потенциальном конфликте интересов, связанном с этой рукописью.

The authors are not aware of any other potential conflict of interest relating to this article.

Поступила в редакцию / Submitted 20.09.2025

Поступила после рецензирования / Revised 05.11.2025

Принята к публикации / Accepted 28.11.2025