



А. А. Кузьмина

Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН

ВОЛШЕБНЫЕ ПРЕДМЕТЫ И СРЕДСТВА В ЯКУТСКОМ ГЕРОИЧЕСКОМ ЭПОСЕ: СЕМАНТИКА, СТРУКТУРА, ФУНКЦИИ

Аннотация. Актуальность данной темы обусловлена необходимостью детального, системного исследования структуры, семантики и функции образов и сюжетов олонхо, в частности малоизученных волшебных предметов и средств, имеющих различные напластования в генезисе. Новизна исследования состоит в том, что впервые подробно изучаются волшебные предметы и средства в якутском эпосе. Цель работы – выявление и изучение семантики, структуры, функции волшебных предметов и средств в олонхо. Для достижения цели были поставлены следующие задачи: выявление видов волшебных средств и предметов в олонхо; структурно-семантический, функциональный анализ волшебных предметов; установление параллелей в эпосах других родственных народов. В качестве методов исследования используются метод сплошной выборки, структурно-семантический анализ, структурно-функциональный анализ, сравнительно-сопоставительный метод. Выявлены различные виды волшебных средств и предметов в якутском героическом эпосе: живая и мертвая вода, божественная влага *илгэ*, книга судеб/небесный архив, стрела, чудесная трава, гребень, иголка, кремь, топор, острога, деревянная пальма, плетка, веревка, железная люлька, железный ящик, бубен и др. Установлено, что многие из них (живая вода, книга судеб, стрела, чудесная трава и др.) имеют сходство с волшебными предметами эпосов тюрко-монгольских народов, распространены в олонхо всех этнолокальных групп якутов, начиная с Колымы до Ессыя, разделенных несколькими тысячами километров, что показывает их архаичность. При этом наблюдаются и поздние заимствования от сказочной традиции, связанные с предметами быта (гребень, иголка, кремь, топор); отражается также шаманская культура (бубен). Волшебные предметы выполняют различные вспомогательные функции, благодаря которым герои оживают, исцеляются после смертельной раны, приобретают силу и мощь для победы над противником, очищаются от отрицательного воздействия злых сил, узнают свою судьбу, разрешают споры, хранят свои души, устраивают препятствия для преследователей и т. д. Все это способствует развитию, драматизации сюжета, раскрытию характера героя, усиливает фантастику, вызывает интерес у слушателей. Введение в сюжетный оборот волшебных предметов служит также композиционной мотивировке, нацеленной на «экономии и целесообразности мотивов». Перспектива данного исследования видится в дальнейшем изучении чудесных помощников в якутском эпосе.

Ключевые слова: якутский героический эпос олонхо; волшебные предметы и средства; живая и мертвая вода; божественная влага *илгэ*; книга судеб; стрела; чудесная трава; сказочная традиция; мотив оживления; композиционная мотивировка

Благодарности: Выражаю благодарность Центру коллективного пользования ФИЦ Якутский научный центр СО РАН за возможность проведения исследований на научном оборудовании Центра по гранту № 13.ЦКП.21.0016.

Для цитирования: Кузьмина, А. А. Волшебные предметы и средства в якутском героическом эпосе: семантика, структура, функции // Эпосоведение. – 2024. – № 3 (35). – С. 97–107. – DOI : 10.25587/2782-4861-2024-3-97-107.

© Кузьмина, А. А., 2024

© Kuzmina, A. A., 2024

КУЗЬМИНА Айталина Ахметовна – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник сектора фольклористики и литературоведения, Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН, Якутск, Россия. ORCID: 0000-0001-7051-9009. E-mail: aitasakha@mail.ru

KUZMINA Aitalina Akhmetovna – Candidate of Philological Sciences, Senior Researcher, Folkloristics and Literature Sector, Institute for Humanities Research and Indigenous Studies of the North of Siberian branch of the Russian Academy of Sciences, Yakutsk, Russia. ORCID: 0000-0001-7051-9009. E-mail: aitasakha@mail.ru

А. А. Kuzmina

Institute for Humanities Research and Indigenous Studies of the North of Siberian Branch
of the Russian Academy of Sciences

Magical objects and means in the Yakut heroic epic: semantics, structure, functions

Abstract. The relevance of this topic is due to the need for a more detailed, systematic study of the structure, semantics and function of the images and plots of olonkho, in particular little-studied magical objects and means with different layers in genesis. The novelty of the study is that for the first time magical objects and means in the Yakut epic are studied in detail. The purpose of the work is to identify and study the semantics, structure, function of magical objects and means in olonkho. To achieve the goal, the following tasks were set: identifying the types of magical means and objects in olonkho; structural-semantic, functional analysis of magical objects; establishing parallels in the epics of other related peoples. The following research methods are used: continuous sampling method, structural-semantic analysis, structural-functional analysis, comparative-contrastive method. Various types of magical means and objects have been identified in the Yakut heroic epic: living and dead water, divine moisture *ilge*, book of destinies/heavenly archive, arrow, magical grass, comb, needle, flint, axe, spear, wooden palm, whip, rope, iron cradle, iron box, tambourine, etc. It has been established that many of them (living water, book of destinies, arrow, magical grass, etc.) are similar to magical objects of the epics of the Turkic-Mongolian peoples, are common in the olonkho of all ethno-local groups of the Yakuts, from the Kolyma to the Yessey, separated by several thousand kilometers, which shows their archaism. At the same time, there are also late borrowings from the fairy tale tradition associated with household items (comb, needle, flint, axe); shamanic culture is also reflected (tambourine). Magical objects perform various auxiliary functions, thanks to which the heroes come to life, are healed after a mortal wound, acquire strength and power to defeat the enemy, are cleansed from the negative impact of evil forces, learn their fate, resolve disputes, preserve their souls, arrange obstacles for pursuers, etc. All this contributes to the development, dramatization of the plot, the disclosure of the character of the hero, enhances fantasy, arouses interest in listeners. The introduction of magic objects into the plot also serves as a compositional motivation aimed at “economy and expediency of motives”. The prospect of this study is seen in the further study of miraculous assistants in the Yakut epic.

Keywords: Yakut heroic epic olonkho; magical objects and means; living and dead water; divine moisture *ilge*; book of destinies; arrow; miraculous grass; fairy-tale tradition; revival motif; compositional motivation

Acknowledgements: Author gratitude to Shared core facilities of the Federal Research Center “Yakutsk Science Center SB RAS” for the opportunity to conduct research on the scientific equipment of the Center under grant No. 13.SCF.21.0016.

For citation: Kuzmina, A. A. Magical objects and means in the Yakut heroic epic: semantics, structure, functions. *Epic studies*. 2024, No. 3(35), pp. 97–107. DOI: 10.25587/2782-4861-2024-3-97-107.

Введение

Исследование волшебных предметов в русских сказках было начато В. Я. Проппом [1]. Эта тема впоследствии оказалась очень плодотворной, и фольклористы стали изучать ее применительно к своему материалу, жанру. Появились работ по волшебным предметам в калмыцком, тувинском, хакасском, бурятском эпосах [2; 3; 4; 5; 6]. Ценным представляется мнение, что волшебные предметы в эпосе «берут свое начало в древнем обряде инициации» [2, с. 171]. Однако герои эпоса редко используют волшебные предметы, «они вводятся в поэтическую ткань как отдельные элементы фантастики, способствующие развитию определенного сюжета в эпическом произведении» [3, с. 100].

Якутское олонхо определяется как архаический эпос, в котором все еще сохранился сказочно-мифологический характер героики [7, с. 251]. Исследователи стали обращать внимание на межжанровое взаимодействие олонхо и сказки [8; 9]. Волшебные предметы в якутском эпосе не были предметом специального изучения. Только отдельные моменты были рассмотрены в изучении мотива оживления в олонхо и сказках [9].

Актуальность данной темы обусловлена необходимостью детального, системного исследования структуры, семантики и функции образов и сюжетов олонхо, в частности малоизученных волшебных предметов и средств, имеющих различные напластования в генезисе. Новизна исследования состоит в том, что впервые подробно изучаются волшебные предметы и средства в якутском эпосе.

Цель работы – выявление и изучение семантики, структуры, функции волшебных предметов и средств в олонхо.

Материалом исследования являются 75 сюжетов олонхо, составленные Н. В. Емельяновым [10; 11], и тексты олонхо разных локальных традиций [12; 13; 14; 15; 16].

Наше исследование основывается на труды отечественных ученых В. Я. Проппа, Е. М. Мелетинского, С. Ю. Неклюдова по структурному, типологическому анализу фольклорных текстов [1; 7; 17]. Значимы научные статьи Д. В. Убушиевой [2], Н. С. Чистобаевой [3; 4], Б. С. Дугарова [5], М. М. Содномпиловой, С. Д. Гымпиловой [6], Н. В. Павловой [8], А. Н. Даниловой [9], Г. С. Поповой, И. А. Данилова [18] и др., рассмотревших образы волшебных помощников и предметов в эпическом повествовании тюрко-монгольских народов.

В качестве методов исследования используются метод сплошной выборки, структурно-семантический анализ, структурно-функциональный анализ, сравнительно-сопоставительный метод.

Живая и мертвая вода

В якутском героическом эпосе самым часто используемым волшебным средством является живая вода, с помощью которой оживляли мертвых, вылечивали раненых, прибавляли силу. В некоторых олонхо встречается также мертвая вода, которая, наоборот, умерщвляет того, кто ее выпьет. Живая и мертвая вода в якутском языке переданы словами *өлбөт мэнэ уута* (букв. «неумирающая вечная вода»), *өлүү уута* (букв. «вода смерти»).

Н. С. Чистобаева выделила различные способы приобретения волшебных средств: «получение/дарение или наличие волшебного предмета и его последующем использовании или его поиска, добычи» [3, с. 55]. Также обстоит дело с приобретением живой воды в якутском эпосе: кто-то дает, приносит; герой сам находит, откуда-то достает; наличие без упоминания, откуда достали.

Якутские фольклористы Н. В. Павлова, А. Н. Данилова утверждают, что в сказках и олонхо волшебные предметы, в т. ч. живая вода, в основном находятся и приносятся героям из Верхнего мира, иногда их достают из частей тела [9, с. 219–220]. Однако материалы по олонхо показывают, что живую воду преимущественно находят в Нижнем мире у *абаасы* или достают из уха богатырского коня.

Мотив получения или добывания живой воды у представителей Нижнего мира встречается в текстах олонхо «Тёбёт Мэник богатырь» [10, с. 150], «Улкумню Уолан» [10, с. 167], «Бэриэт Мэргэн» [10, с. 174], «Старуха со стариком» [10, с. 164], «Потомки Юрюнг Айыы Тойона» [10, с. 19], «Неспотыкающийся Мюлджю Бёгё» [11, с. 180]. Если в олонхо «Бэриэт Мэргэн», «Потомки Юрюнг Айыы Тойона» и «Тёбёт Мэник богатырь» богатырь просто находит живую воду или дева *абаасы* сама ему дарит ее, то в олонхо «Улкумню Уолан», «Неспотыкающийся Мюлджю Бёгё» богатырь добывает/отбирает эту воду в результате победы над *абаасы*. А в олонхо «Старуха со стариком» этот мотив несколько усложнился тем, что богатырь Басымнылаан Баатыр получает воду обманным путем, превратившись в одноногую деву *абаасы*. Под влиянием русской материальной культуры говорится, что волшебная вода находится в амбаре в трех бутылках: «В амбаре стояли три бутылки с водой. Сунул он указательный палец в первую бутылку – палец оторвался, сунул во вторую – палец снова встал на свое место, сунул в третью – палец овладел большой силой. Басымнылаан Баатыр взял с собой две последние бутылки» [10, с. 164]. Здесь, видимо, представлена идея о живой и мертвой воде.

Если в этих вышеуказанных примерах живая вода находится у «чужих» (антагонисты-*абаасы*), то в олонхо «Нэриэн Мюлгю» она – у «других/иных» (другой этнос). У тунгусской шаманки

Тюрбюёкэйдээн имеется живая вода, которую она отдает героине, которая приходит к ней в облике ее брата, т. е. представитель *айыы аймага* добывает волшебное средство обманным путем [10, с. 45], что перекликается с олонхо «Старуха со стариком».

В олонхо богатырский конь выступает как помощник, советчик, ездовое животное героя. Он также является дарителем воинских снаряжений, волшебных средств, в т. ч. живой воды, благодатной влаги, гребня. В эпических текстах «Сиджи Босхонг богатырь» [10, с. 47], «Кыыдааннаах Кыыс богатырка» [10, с. 62], «Эрэйдээх-буруйдаах Эр Соготох» [10, с. 113], «Эр Соготох» [10, с. 118] богатырь из уха своего коня достает живую воду или там купается в горячей воде. Так, в олонхо «Кыыдааннаах Кыыс богатырка» конь советует своему хозяину достать и выпить воду, придающую силу, из правого уха, а из левого уха – живую воду и божественную влагу [10, с. 62]. Здесь мы имеем дело с тремя разными волшебными средствами в виде жидкости.

В случае смерти богатыря или его тяжелого состояния чудесные помощники приносят живую воду, чтобы оживить умершего или умирающего героя. Довольно часто эту роль играют шаманки из Верхнего мира в облике стерха. Так, в олонхо «Богатырь Тонг Саар» С. Н. Каратаева небесные шаманки Туналыкаан, Кюегэлджин Куо, Ытык Ылымырдыр Куо прилетают в облике стерхов и оживляют богатыря, окропив три раза живой водой [14, с. 109]. А в сказании «Джуларыттар Бэргэн» представитель племени *айыы аймага* Бётёс Бюётючюн оживляет живой водой умирающего героя [10, с. 251].

В некоторых олонхо, например, в эпосе «Строптивный Кулун Куллустуур», вместо живой воды шаманка Кыыра Чохчой Удаган использует холодную воду, которой обливает богатыря с облака, после чего «кровь перестала течь, раны затянулись, силы вернулись, и богатырь стал побеждать своего противника» [10, с. 122].

Кроме того, источником волшебных средств выступает также священное дерево Аар Мас. В олонхо «Эр Соготох» А. Я. Уваровского описано такое дерево, «из корней истекла живая вода, от ветвей и шишек источалась прозрачная смола, образуя родничок, испив из которого постаревшие и исхудавшие четвероногие и пернатые восстанавливали свою молодость и силу» [10, с. 77]. Дух-хозяйка этого почтенного дерева благословляет и одаривает богатыря живой водой [10, с. 78].

Иногда не упоминается, как живая вода оказывается у героя. В олонхо «Кёнтёстэй Бёгё» богатырь оживляет свою невесту и соплеменников живой водой и отправляет их на родину, но не указывается, как эта вода оказалась у него [10, с. 203].

Живая вода выполняет разные функции: она может оживить умершего, исцелять раненого, заболевшего, придает силу и мощь, очищает от скверны (негативного влияния абаасы) и др. Применение живой воды способствует продолжению сюжета, усиливает его драматизацию. Иногда богатыри, добыв живую воду, не применяют ее или не описывается чудесный эффект после ее использования, что показывает усеченность, недостаточную развитость композиционной мотивировки некоторых сюжетных компонентов в условиях устного сказывания эпоса. Сказители в некоторых случаях как бы «забывают» об этом мотиве. А в письменной традиции, литературе у писателей больше возможностей проследить за каждым сюжетным поворотом, моментом, за каждой деталью, когда как у исполнителя фольклорного произведения это порой было затруднительным. Так, в олонхо «Старуха со стариком» [10, с. 164], «Эр Соготох» [10, с. 77] герой добывает или получает живую воду и дальше не пользуется ей, а в другом олонхо «Эр Соготох» герой моется, кушает на левом и правом ухе коня, однако не показывают, какой результат приносит это действие [10, с. 118–119].

В текстах олонхо «Сиджи Босхонг богатырь» [10, с. 51], «Строптивный Кулун Куллустуур» [10, с. 112], «Бэриэт Мэргэн» [10, с. 174], «Тамаллаайы Бэргэн» [10, с. 198–199], «Кёнтёстэй Бёгё» [10, с. 203], «Джуларыттар Бэргэн» [10, с. 251], «Богатырь Тонг Саар» [14, с. 109] и др. живая вода оживляет героев. Благодаря этому, ожившие богатыри продолжают совершать

свои подвиги, а воскресившиеся девушки выходят замуж, богатыри из племени *айыы аймага* возвращаются на родину. Момент смерти, проигрыша героя показывает трудность преодоления препятствий, огромную силу достойного ему противника. С помощью данного волшебного средства реализуется также идея о бессмертии героев олонхо, которые, по представлениям сказителей, живут до сих пор.

Волшебная вода может исцелить раненого богатыря и его коня. Так, в олонхо «Тёбёт Мэник богатырь» дева *абаасы* с помощью живой воды излечивает богатыря от ран. Он, став снова здоровым и сильным, убивает ее [10, с. 150]. А в олонхо «Кыыдааннаах Кыыс богатырка» с помощью живой воды, божественной влаги и воды, придающей силу, богатырка исцеляет своего раненого, еле живого коня [10, с. 64].

Живая вода делает богатырей сильными и могучими, о чем говорится в олонхо «Сиджи Босхонг богатырь» [10, с. 47], «Эрэйдээх-буруйдаах Эр Соготох» [10, с. 113], «Ёлюю Юёдюлбэ богатырь» [10, с. 135]. Благодаря этому герои могут легко победить своих врагов.

В олонхо «Строптивный Кулун Куллустуур» живая вода также служит средством для очищения невесты богатыря от плохого воздействия *абаасы*, освобождения от их чар и возвращения былой красоты. В данном случае помимо живой воды, используют истязания над огнем, удары плетью и мытье морской водой [10, с. 126].

Как отметили выше, в олонхо имеется также мертвая вода. В. Я. Пропп считает, что «живая и мертвая вода не противоположны друг другу. Они друг друга дополняют» [1, с. 167]. Происхождение мертвой воды связано с погребальным обрядом, когда, опрыскивая мертвой водой, «как бы добивают, превращают его в окончательного мертвеца», на которого живая вода будет действовать [1, с. 167–168].

В якутском эпосе мертвая вода имеет разные свойства. Так, в олонхо «Строптивный Кулун Куллустуур» мать богатыря *абаасы* окропляет своего сына мертвой водой, которая помогает только богатырям Нижнего мира, после чего его раны заживают, возвращается сила [10, с. 122]. Мертвая вода иногда помогает и богатырям из племени *айыы аймага*. Так, в олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» герой, превратившись в железную щуку, купается в озере с мертвой водой и становится бессмертным [10, с. 260]. Однако мертвая вода обычно умерщвляет всех, включая и богатырей *абаасы*. Например, в олонхо «Потомки Юрюнг Айыы Тойона» богатырь *абаасы* умирает, выпив подмененную мертвую воду вместо живой воды [10, с. 19]. Аналогичная ситуация описывается в олонхо «Улкумню Уолан» [10, с. 167].

Божественная (благодатная) влага *илгэ*

В якутском героическом эпосе наряду с живой водой встречается божественная (благодатная, живительная) влага (напиток, снадобье) *илгэ* белого или желтого цвета, яйцеподобной формы и размера с утиное яйцо, которая имеет целебные свойства, придающие также большую богатырскую силу. Как выявила Г. С. Попова, при физических увечьях исцеляются с помощью белого влага (*урун илгэ*), а при получении душевного истощения – желтой влагой (*арабас илгэ*) [18, с. 463–464].

Это *илгэ* имеет божественное происхождение. Так, в олонхо «Ёлбёт Бэргэн» Н. Т. Абрамова богиня плодородия Айыысыт благословляет и дает новорожденному в рот благодатную влагу *илгэ*, выдавленную из обеих ее груди [11, с. 44]. В олонхо «Дыырай Бэргэн» шаманка Алакаайы Куо по велению верховного божества Юрюнг Аар Тойона приносит белую живительную влагу *илгэ*, проглотив которую богатырь становится сильным и побеждает *абаасы* [10, с. 34]. Однако в олонхо благодатная влага *илгэ* часто находится в священном дереве Аал Луук Мас.

Как рассмотрели выше, в олонхо «Кыыдааннаах Кыыс богатырка» из левого уха коня достают живую воду и божественную благодатную влагу [10, с. 62]. По мифологическим представлениям якутов, конь имеет божественное, небесное происхождение, его покровителем считается божество Джёсёгёй. Поэтому, возможно, часть его тела может выступать как хранилище вещей божественного характера.

В качестве волшебного снадобья, мази выступают также слюна и слизь. В олонхо «Элик Боотур и Ныгыл Боотур» богатырь обмывает тело своего погибшего брата и обмазывает его своей слюной, тем самым воскрешает его [10, с. 142]. А в олонхо «Строптивый Кулун Куллустуур» Кюн Толомон Нюргустай при помощи волшебной слизи ослепляет своего будущего мужа [10, с. 121]. По В. Я. Проппу, снадобье, мазь, волосы, зубы как волшебные предметы в сказках берут свои корни от обряда посвящения юноши [1, с. 162].

Книга судеб, небесный архив

По материалам несказочной прозы якутов, легендарный прародитель народа саха Эллэй Боотур потерял письмена по пути на среднюю Лену. Несмотря на то, что имеются лексические обозначения письменности (*сурук, сурук-бичик*) в якутском языке, обнаружилось рунические надписи на территории Якутии, все же к приходу русских в XVII в. якуты были бесписьменными.

По мифологическим представлениям якутов, в Верхнем мире живет Усун Джурантаайы Суруксут (Длинный Верзила Писарь), сын верховного божества Юрюнг Айыы Тойона, который является хранителем книги судеб (каменного полотна) трех миров, «огромнейшего архива» [10, с. 16]. В записях олонхо, которые были написаны сравнительно недавно (с середины XIX в.), часто упоминается также небесный архив Джылга Тойона (букв. Судьба Господин), где хранится информация о каждом жителе [19, с. 133].

В хакасском, алтайском, тувинском и бурятском эпосах, типологически близких к якутскому олонхо, встречается книга судеб, благодаря которой герои узнают о своем имени, предназначении, суженой, местонахождении волшебного предмета, богатырского коня и снаряжения и т. д. [3, с. 101; 2, с. 171; 5]. Если в хакасских сказаниях главные герои умеют читать и писать, то в якутском героическом эпосе богатырь/богатырка не грамотны.

Как считает Б. С. Дугаров, буддийские гадательные, магические заклинательные книги повлияли на «шаманистские верования тюрко-монгольских народов и обогащали их культовую практику» [5, с. 87]. Возможно, предки якутов переняли образ книги судеб от соседних народов с буддийской религией. А выражение «небесный архив», несомненно, появилось под влиянием русской культуры.

В архаическом эпосе свойственно сильное мифологическое начало, которое определяет предначертанность судьбы героев. В сюжете олонхо образы божества-распорядителя судеб людей Джылга Хаан Тойона и небесного писаря, хранителя архива, книги судеб (Усун Джурантаайы, Ытык Суорсун) находятся в тесной связи. Думаем, что образ писаря появился несколько позже, чем образ божества-распорядителя судеб. Первоначально информация о предопределенности жизни человека передавалась устным путем, затем под влиянием других традиций она стала храниться в книге судеб, небесном архиве.

В олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» повествуется, что «имя Нюргуна было записано на восьмигранном прозрачно-каменном столбе Джылга Тойона, судьбой предназначено ему было стать защитником племени айыы», и такое решение было утверждено верховным божеством Юрюнг Аар Тойоном [10, с. 258]. Такое предназначение героя быть защитником своего племени определяет не только мотивировку выезда богатыря из дома, но и тип героя, и сюжетно-тематическую группу данного олонхо [20, с. 86].

По принципу композиционной мотивировки по Б. В. Томашевскому, который служит для «экономии и целесообразности мотивов» [21, с. 191], предопределенность судьбы персонажей олонхо, которая написана в книге судеб, позволяет быстрым способом охарактеризовать героя, выявить его миссию без ввода дополнительных сюжетных мотивов, без лишних доказательств. Так, в олонхо «Кыыс Туйгун» родители обращаются за советом к божествам-распорядителям судеб людей Джылга Хаан Тойону и Ытык Суорсун писарю, которые сообщают, что их старшая дочь будет богатыркой по имени Кыыс Туйгун и станет повелительницей Среднего мира [10, с. 65–66].

С помощью книги судьбы решаются споры. Например, в олонхо «Эрэйдээх-буруйдаах Эр Соготох» архивы божества Джылга Хаана подтверждают правоту Арджамаана, и верховный властитель человеческих судеб разрешил спор в пользу тунгусского богатыря [10, с. 116].

Стрела

В олонхо довольно часто упоминается о стреле, которую богатырь вонзает в коновязь (*сэргэ*) перед дальней поездкой в поход, и, если стрела упадет, то считается, что герой погиб, а если же стрела будет крепкой и целой (иногда появляется шерсть), то могут судить, что у богатыря все благополучно. Такой мотив обнаружили в следующих сюжетах якутского эпоса: «Сын лошади Дырай Бёгё» [10, с. 24], «Нэриэн Мюлгю» [10, с. 43], «Сиджи Босхонг богатырь» [10, с. 49], «Кыыдааннаах Кыыс богатырка» [10, с. 61], «Эрэйдээх-буруйдаах Эр Соготох» [10, с. 112], «Тамаллаайы Бэргэн» [10, с. 192], «Кёнтөстөй Бёгё» [10, с. 200], «Кыыс Нюргун Туйгун» [10, с. 276]. В олонхо «Сиджи Босхонг» И. Н. Ефимова из Аллаиховского района, которое относится к северной эпической традиции, стрелу прикрепляют к двери, а во всех остальных случаях стреляют в *сэргэ*. Однако в последующем этот мотив не получает развитие, т. е. в сюжете эпоса он встречается только в моменте сбора богатыря в поход, дальнейшее состояние этой стрелы (упала, прогнила или стояла) не описывается.

Интересно, что такой мифологизированный предмет (медная стрела) встречается и в алтайской эпосе: «Главный персонаж, богатырь, перед тем как отправиться в дальний путь на поиски невесты, вонзает в коновязь свою стрелу. Если она со временем почернеет, то это будет означать, что ее хозяин погиб» [22, с. 481]. Таким образом, стрела как заместитель, показывающий состояние души (живая или мертвая) богатыря, является архаичным образом тюркского фольклора. По С. Ю. Неклюдову, в мировом фольклоре довольно распространено представление о «внешней душе» и волшебном предмете, которые связаны с некоторой магической связью [17, с. 66–69].

О судьбе богатыря, отправившегося на дальний и опасный путь, можно узнать не только по стреле на коновязи, но и другим похожим способом. Так, в олонхо «Эрэбил Бэргэн» говорится, что «душа, спрятанная в большой коновязи, упадет на землю и превратится в труху, а юёр его, плача, пролетит мимо правого окна дома» [10, с. 216].

В эпическом повествовании якутов стрела и нож олицетворяют мужское начало. В олонхо «Баай Барыылаах – дух-хозяин черного леса» говорится, что верховное божество Юрюнг Айыы Тойон дает своей дочери для творения души мальчика стрелу с пером, девочки – ножницы, скота – благословенный мяч из шерсти [10, с. 21]. А в некоторых текстах героиня находит или крадет нож у богатыря, за которого потом выходит замуж. Л. Н. Семенова считает, что «стрела, пронзившая золотой мячик, в котором находится душа невесты, знаменует соединение мужского и женского начал» [23, с. 104]. Однако в олонхо о богатырях «Кыыдааннаах Кыыс богатырка», «Кыыс Нюргун Туйгун» стрела также выступает как хранилище души женщины-воительницы, т. е. со временем стрела трансформировалась в вещный атрибут души воина независимо от его половой принадлежности.

Другие волшебные предметы в олонхо

В текстах олонхо упоминаются растения (травы), наделяющие чудесной силой богатырского коня. В олонхо «Богатырь Кёр Буурай» Н. С. Александрова из Верхневилуйского улуса в эпической формуле имени главного героя указывается, чем питается богатырский конь: *Күүстээх от аһылыктаах, / Күтүр үрэх уута утахтаах / Күөкэримэ сүүрүк аттаах / Күн кийитэ / Көр Буурай бухатыыр* [12, с. 21] – ‘Солнечный человек / Богатырь Кёр Буурай, / Имеющий быстрого коня Кюёкэримэ, / Питающегося сильной травой, / Пьющего воду из огромной реки»¹. Тем самым подразумевается, что сильная трава (*күүстээх от*) придает коню силу и обеспечивает быструю езду богатыря.

¹ Перевод автора

Образ чудесной травы встречается и в олонхо северных сказителей, что показывает его широкую распространенность и древность. Так, в олонхо «Ючюгэй Юдюгюэн, Кусаган Ходжугур» Д. А. Томской из Верхоянского улуса старик Сээркээн Сэсэн сует богатырскому коню поперек в рот пятиветвистую волшебную траву, после принятия которой он становится сильным и мощным [16, с. 200]. В этом же сказании старик Сээркээн Сэсэн также дарит главному герою крылья мошкеры и железное яичко, похожее на яйцо кулика, проглотив которого Ючюгэй Юдюгюэн становится сильным и крепким [16, с. 200].

В олонхо «Бэрт Хара» женщина беременеет после принятия волшебных травинков, выросших на могиле мужа [10, с. 160]. В данном случае трава обрела другую функцию – она стала участвовать в мотиве чудесного зачатия. Можно обнаружить похожий способ чудесного рождения и в якутской сказке «Старушка Бэйбэрикээн с пятью коровами», когда цветок, положенный на кровать, превращается в девочку, и у старухи таким образом появляется дочь.

Изучая и систематизируя волшебные средства в текстах олонхо, можно выявить очевидное влияние сказки на эпос. Волшебные предметы, спасающие героя от преследований агрессора, часто встречающиеся в сказках (гребень, иголки, кремь и др.), обнаружены в двух сюжетах якутского эпоса об Эр Соготохе, записанных в разных этнолокальных группах носителей олонхо. Так, в олонхо «Многострадаальный Эр Соготох» («Эрэйдээх-буруйдаах Эр Соготох») М. Н. Неустроева из Западно-Кангаласского улуса Якутской области говорится: «Жена бросила пачку иголок с заклинанием, чтобы превратились они в непроходимую чащу леса. Но бык абаасы сокрушил выросший лес, как хвощ-траву. Женщина бросила гребень со словами: “Стань высоким утесом”. Но бык сокрушил и это препятствие и стал догонять их. Тогда Хаачылаан Куо бросила наперсток, который превратился в железную отвесную скалу. Под напором быка и эта преграда разрушилась» [10, с. 114–115]. Как видно, соблюдается и трехразовый повтор похожей ситуации в сказках, тем самым показывая трудность преодоления препятствий.

В олонхо «Эр Соготох» П. Аксенова из Таймырского округа герои спасаются от преследования *абаасы*, бросив поочередно огниво, кремь и топор, которые превращаются в пламя, скалу и море после бросания соответственно [10, с. 118]. В этом же сказании также встречается восьмизубчатый гребень, вытасенный из уха лошади, который оборачивается медным лесом и препятствует дороге *абаасы* [10, с. 119].

Разнообразны волшебные предметы, выступающие оружием и средством против антагонистов. В олонхо «Кыыдааннаах Кыыс богатырка» М. Н. Горохова из Верхоянского улуса богатырка пользуется божественной остройгой, принесенной вороной, чтобы спастись от *абаасы* [10, с. 64]. А в олонхо «Мас Батыйа» П. Н. Назарова из Среднеколымского улуса богатыря, имеющего деревянную волшебную пальму, называют Мас Батыйа (деревянная пальма). Этой пальмой он уничтожает своих противников, очищает ее пером от скверны, затем в конце передает ее своему сыну Кюн Эрэли [10, с. 133–134]. Н. В. Емельянов предполагает, что деревянная пальма архаичнее железного оружия и доспехов, которые имеются у богатырей *айыы аймага* [11, с. 17–18].

Плетка, веревка, обладающие волшебной силой, также помогают как герою, так и богатырю *абаасы*. В олонхо «Элик Боотур и Ньыгыл Боотур» Р. Александрова из Ботурусского (ныне Таттинского) улуса богатырь *абаасы* Кюлюк Сюёдэк убивает Элик Боотура заколдованной нагайкой, разбив ему череп [10, с. 142]. А в следующей олонхо из того же улуса («Нюргун Боотур Стремительный» К. Г. Оросина) главный герой с помощью волшебной плетки разрубает доспехи *абаасы* Уот Усутааки [10, с. 261]. В этом же олонхо Нюргун Боотур освобождает тридцать семь богатырей *айыы*, связанных черной волшебной веревкой [10, с. 262].

Старуха *абаасы* кладет в железную люльку кости богатыря *абаасы*, чтобы тот возродился. Пока она убаюкивает останки сына, богатырь Эр Соготох убивает ее и уничтожает кости [10, с. 104]. Следует отметить, что в якутском эпосе часто упоминается идея о неполном истребле-

нии *абаасы*, оно может заново переродиться от мельчайших частей своего тела и без помощи люльки.

Душа *абаасы*, как и в русских сказках о Кошее Бессмертном, может спрятаться внутри какого-либо предмета. В записи олонхо «Старуха со стариком» И. А. Худякова в Верхоянском округе в брюхе оленихи есть железный ящик, в котором находится железный ящик, внутри которого – душа женщины *абаасы* Джаба Бааба [10, с. 165]. Похожий предмет встречается в алтайской эпосе: в сундуке кайырчак спрятана душа врага [22, с. 465].

В олонхо «Строптивный Кулун Куллустуур», «Басымны Баатыр и Эрбэхтэй Бэргэн», «Кыис Дэбилийэ», «Ала Булкун» шаманки, богатыри *айыы* и *абаасы* могут передвигаться, сидя на облаке [10, с. 121, 126, 138; 13; 15]. Это облако можно сравнить с коврами-самолетами в русских, ближневосточных сказках, на которых герои перелетают по воздуху в любое место.

В эпическом повествовании помощниками богатырей *айыы* и *абаасы* выступают их сестры-шаманки. Шаманский бубен, помимо совершения камлания, используется ими для того, чтобы ловить падающего богатыря. Если выбивают бубен из рук шаманки или портят его, то не пойманный богатырь летит в огненное море и умирает. Такой мотив встречается в олонхо «Мюнгюлю Бёгё», «Нюргун Боотур Стремительный» [10, с. 57, 259, 265].

Главные герои могут не ограничиться только одним волшебным предметом. В олонхо «Тамаллаайы Бэргэн» конь одаривает хозяина целым арсеналом чудесных средств помощи: «Мы с тобой опередили абаасы и должны подождать его здесь. В челке моей есть три пестрых волоса, вырви их и при помощи заклинания преврати в остроги, которые брось у начала трех дорог. В гриве у меня есть волос с восемью разветвлениями, вырви его и положи в карман: он превратится в переднее и заднее женские украшения. В хвосте у меня есть волос, пегий в восьми местах, четырехгранный. Этот волос преврати в серебряное кольцо. Если надеть его, обернется оно веревкой, свяжет и скрутит. В моем левом ухе есть живая вода, возьми ее и храни у себя за пазухой» [10, с. 192]. Эти средства помогают богатырю оживить себя и победить сильных врагов, тем самым обеспечивается дальнейшее движение сюжета эпоса.

Заключение

Таким образом, в якутском героическом эпосе представлены различные виды волшебных средств и предметов: живая и мертвая вода, божественная влага *илгэ*, книга судеб/небесный архив, стрела, чудесная трава, гребень, иголка, камень, топор, острога, деревянная пальма, плетка, веревка, железная люлька, железный ящик, бубен и др. Многие из них (живая вода, книга судеб, стрела, чудесная трава и др.) имеют сходство с волшебными предметами эпосов тюрко-монгольских народов, распространены в олонхо всех этнолокальных групп якутов, начиная с Колымы до Есеея, разделенных несколькими тысячами километров, что показывает их архаичность. При этом наблюдаются и поздние привнесения со сказочной традиции, связанные с предметами быта (гребень, иголка, камень, топор); отражается также шаманская культура (бубен).

Волшебные средства и предметы выполняют различные вспомогательные функции, благодаря которым герои оживают, исцеляются после смертельной раны, приобретают силу и мощь для победы над противником, очищаются от отрицательного воздействия злых сил, узнают свою судьбу, разрешают споры, хранят свои души, устраивают препятствия для преследователей и т. д. Все это способствует развитию, драматизации сюжета, раскрытию характера героя, усиливает фантастику, вызывает интерес у слушателей. Введение в сюжетный оборот волшебных предметов служит также композиционной мотивировке, нацеленной на «экономии и целесообразности мотивов».

Однако роль волшебных предметов в устном эпосе все же не так значительна, как в сказках, о чем говорит не использование этих предметов после получения/добычи в некоторых случаях. Здесь, возможно, мы имеем дело еще с особенностями устной передачи фольклорного текста, когда сказитель мог забыть некоторые детали в сюжете.

Литература

1. Пропп, В. Я. Исторические корни волшебной сказки. – Москва : Лабиринт, 2004. – 332 с.
2. Убушиева, Д. В. Волшебные помощники в калмыцком и тувинском эпосе // Новые исследования Тувы. – 2019. – № 4. – С. 165–175. – DOI : 10.25178/nit.2019.4.14.
3. Чистобаева, Н. С. Роль волшебных предметов в эпическом повествовании хакасов // Эпосоведение. – 2023. – № 4. – С. 98–107. – DOI : 10.25587/2782-4861-2023-4-98-107.
4. Чистобаева, Н. С. Средства исцеления и воскрешения в героических сказаниях хакасов // Эпосоведение. – 2024. – № 2. – С. 53–66. – DOI : 10.25587/2782-4861-2024-2-53-66.
5. Дугаров, Б. С. Феномен книги в тюрко-монгольском эпосе: буддийское влияние и алтайско-бурятские параллели // Ученые записки (АГАКИ). – 2017. – № 1. – С. 82–88.
6. Содномпилова, М. М., Гымпилова, С. Д. Лечебные приемы и атрибуты лекарей в эпических произведениях тюрко-монгольских народов: к истокам целительских практик // Традиционная культура. – 2021. – Т. 22. – № 4. – С. 112–122. – DOI : 10.26158/TK.2021.22.4.009.
7. Мелетинский, Е. М. Происхождение героического эпоса: ранние формы и архаические памятники. – Москва : Наука, 1963. – 460 с.
8. Павлова, Н. В. Особенности формул чудесного роста героя в якутской сказке и олонхо в сравнительном аспекте с тюрко-монгольским эпосом // Северо-Восточный гуманитарный вестник. – 2022. – № 4 (41). – С. 110–121. – DOI : 10.25693/SVG.2022.41.4.010.
9. Данилова, А. Н., Павлова, Н. В. Мотив оживления героя в якутских волшебных сказках и олонхо // Вестник Челябинского государственного педагогического университета. – 2012. – № 8. – С. 216–225.
10. Емельянов, Н. В. Сюжеты якутских олонхо. – Москва : Наука, 1980. – 376 с.
11. Емельянов, Н. В. Сюжеты олонхо о защитниках племени. – Новосибирск : Наука. Сиб. изд. фирма РАН, 2000. – 192 с.
12. Александров, Н. С. Көр Буурай бухатыыр. – Якутск : Сайдыс, 2000. – 192 с. (На якутском яз.)
13. Захаров, Т. В. – Чээбий. Ала Булкун : якутское олонхо. – Якутск : Сахаполиграфиздат, 1994. – 104 с. (На якутском яз.)
14. Каратаев, С. Н. Тон Саар бухатыыр : олонхо. – Якутск : Бичик, 2004. – 237 с. (На якутском яз.)
15. Кыыс Дэбиллэйэ : якутский героический эпос / сказитель Н. П. Бурнашев. – Новосибирск : Наука. Сиб. издат. фирма, 1993. – 330 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока). (На якутском и рус. яз.)
16. Томская, Д. А. Ючюгэй Юдьюгуйэн, Кусаган Ходжугур / составители В. В. Илларионов, В. С. Никифорова. – Якутск : Изд-во ИГиИПМНС СО РАН, 2011. – 376 с. (На якутском и рус. яз.)
17. Неклюдов, С. Ю. Душа убиваемая и мстящая // Труды по знаковым системам. VII. Выпуск 394. – Тарту : Тартуский государственный университет, 1975. – С. 65–75.
18. Попова, Г. С., Данилов, И. А. Национально-культурная семантика и семиотическая интерпретация якутской лексики Илгэ (на материале текстов олонхо) // Российский гуманитарный журнал. – 2021. – Т. 10. – № 6. – С. 461–469.
19. Столяров, Ю. Н. Олонхо: роль знаков и письменности в установлении мирового порядка // Северо-Восточный гуманитарный вестник. – 2019. – № 1 (26). – С. 125–134.
20. Кузьмина, А. А. Мотивировка выезда богатыря из дома в вилюйской эпической традиции // Эпосоведение. – 2023. – № 1. – С. 84–94. – DOI : 10.25587/SVFU.2023.84.38.008.
21. Томашевский, Б. В. Теория литературы. Поэтика : учебное пособие. – Москва : Аспект Пресс, 1996. – 334 с.
22. Мифологический словарь алтайцев / составитель Н. Р. Ойроткинова. – Новосибирск : ИПЦ НГУ, 2021. – 600 с.
23. Семенова, Л. Н. Семантика эпического пространства и ее роль в сюжетообразовании (на материале якутского эпоса олонхо) : диссертация на соискание ученой степени кандидата культурологии. – Москва, 2000. – 160 с.

References

1. Propp, V. Ya. Historical roots of the fairy tale. Moscow, Labirint Publ., 2004, 332 p. (In Rus.)
2. Ubushieva, D. V. Magical assistants in the Kalmyk and Tuvan epics. *New research of Tuva*. 2019, No. 4, pp. 165–175. DOI: 10.25178/nit.2019.4.14. (In Rus.)
3. Chistobaeva, N. S. Role of magical objects in the epic narrative of the Khakas. *Epic studies*. 2023, No. 4, pp. 98–107. DOI: 10.25587/2782-4861-2023-4-98-107. (In Rus.)
4. Chistobaeva, N. S. Means of healing and resurrection in the heroic tales of the Khakas. *Epic studies*. 2024, No. 2, pp. 53–66. DOI: 10.25587/2782-4861-2024-2-53-66. (In Rus.)
5. Dugarov, B. S. Phenomenon of the book in the Turkic-Mongolian epic: Buddhist influence and Altai-Buryat parallels. *Scientific notes (Altai State Academy of Culture and Arts)*. 2017, No. 1, pp. 82–88. (In Rus.)
6. Sodnompilova, M. M., Gympilova, S. D. Healing techniques and attributes of healers in the epic works of the Turkic-Mongolian peoples: to the origins of healing practices. *Traditional culture*. 2021, vol. 22, No. 4, pp. 112–122. DOI: 10.26158/TK.2021.22.4.009. (In Rus.)
7. Meletinsky, E. M. The origin of the heroic epic: early forms and archaic monuments. Moscow, Nauka Publ., 1963, 460 p. (In Rus.)
8. Pavlova, N. V. Features of the formulas of the hero's miraculous growth in the Yakut fairy tale and olonkho in a comparative aspect with the Turkic-Mongolian epic. *North-Eastern Journal of Humanities*. 2022, No. 4(41), pp. 110–121. DOI: 10.25693/SVG.2022.41.4.010. (In Rus.)
9. Danilova, A. N., Pavlova, N. V. Motif of the hero's revival in Yakut fairy tales and olonkho. *Bulletin of the Chelyabinsk State Pedagogical University*. 2012, no 8, pp. 216–225. (In Rus.)
10. Emelyanov, N. V. Plots of Yakut olonkho. Moscow, Nauka Publ., 1980, 376 p. (In Rus.)
11. Emelyanov, N. V. Olonkho stories about the defenders of the tribe. Novosibirsk, Nauka Publ., 2000, 192 p. (In Rus.)
12. Aleksandrov, N. S. Ker Buurai bukhatyr. Yakutsk, Saidys Publ., 2000, 192 p. (In Yakut)
13. Zakharov, T. V. – Cheebii. Ala Bulkun: Yakut olonkho. Yakutsk, Sakhapoligrafizdat Publ., 1994, 104 p. (In Yakut)
14. Karataev, S. N. Tong Saar bukhatyir: olonkho. Yakutsk, Bichik Publ., 2004, 237 p. (In Yakut)
15. Kyys Debiliie: Yakut heroic epic. Narrator N. P. Burnashev. Novosibirsk, Nauka Publ., 1993, 330 p. (Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East). (In Yakut and Rus.)
16. Tomskaya, D. A. Yuchyugei Yudyugyuien, Kusagan Khodzhugur. Compilers V. V. Illarionov, V. S. Nikiforova. Yakutsk, Institute for Humanities Research and Indigenous Studies of the North of Siberian branch of the RAS Publ. House, 2011, 376 p. (In Yakut)
17. Neklyudov, S. Yu. The soul that is killed and avenged. Works on sign systems, vol. 7, iss. 394. Tartu, Tartu State University Press, 1975, pp. 65–75. (In Rus.)
18. Popova, G. S., Danilov, I. A. National-cultural semantics and semiotic interpretation of the Yakut lexeme Ilge (based on the Olonkho texts). *Russian Humanitarian Journal*. 2021, vol. 10, No. 6, pp. 461–469. (In Rus.)
19. Stolyarov, Yu. N. Olonkho: the role of signs and writing in establishing world order. *North-Eastern Journal of Humanities*. 2019, No. 1(26), pp. 125–134. (In Rus.)
20. Kuzmina, A. A. Motivation of the bogatyr's departure from home in the olonkho of Vilyui epic tradition. *Epic studies*. 2023, No. 1, pp. 84–94. DOI: 10.25587/SVFU.2023.84.38.008. (In Rus.)
21. Tomashevsky, B. V. Literary theory. Poetics: study guide. Moscow, Aspekt Press Publ., 1996, 334 p. (In Rus.)
22. Mythological dictionary of the Altai people. Compiler N. R. Oinotkinova. Novosibirsk, Publishing and Printing Center of Novosibirsk State University, 2021, 600 p. (In Rus.)
23. Semenova, L. N. Semantics of the epic space and its role in plot formation (based on the Yakut epic olonkho): dissertation for the degree of Candidate of Cultural Studies. Moscow, 2000, 160 p. (In Rus.)