

Научная статья

УДК 114/115 (512.157)

DOI 10.25205/1818-7935-2022-20-3-139-150

## Смех как инициация: функционирование элементов смеховой культуры в якутских фольклорных текстах

Саргылана Еремеевна Ноева (Карманова)

Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера  
ФИЦ ЯНЦ СО РАН  
Якутск, Россия

Noyeva79@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-2957-5233>

### Аннотация

Цель статьи – изучение репрезентации инициальной функции смеха в якутских фольклорных текстах. Круг задач исследования определен семантикой смеха, его функционированием в якутских текстах. Материалом для исследования, отражающим уникальные качества смехового дискурса, послужили фольклорные и этнографические источники. Особое внимание уделялось актуализации архаики смеха в якутской ритуально-обрядовой культуре, в частности, в коллективных обрядах *айыыһыты атаарыы туома* ('проводы богини Айыысыт') и *дьалын ылыытын туома* ('вызывание половой страсти'). Автором также выделяются элементы смеховой культуры, широко представленные в текстах военно-эпического дискурса песнями-перебранками богатырей, песнями кровопролития илбис ырыата, песнями-проклятиями богатырей *кырыыс ырыата*, а именно: *ругательства, сквернословие, брань, подшучивания*. В фокусе внимания находится изучение особенностей функционирования смеха в качестве одного из важнейших компонентов обряда перехода – инициации. Автор рассматривает смех в фольклорном мире (в сказках, легендах номох, эпосе олонхо) как аналог психологической инициации, в которой находит актуализацию его очищающая, защищающая, жизнеутверждающая сила, направленная на разграничение мира живого и мертвого. Ввиду этого проблемы, затрагиваемые в пределах данной статьи, включают также вопросы самоидентификации, специфики ментального ландшафта, определения рубежей маргинальности в культурном пространстве.

### Ключевые слова

смеховая культура, фольклорные тексты, ритуал перехода, инициация, смерть/жизнь

### Для цитирования

Ноева С. Е. Смех как инициация: функционирование элементов смеховой культуры в якутских фольклорных текстах // Вестник НГУ. Серия: Лингвистика и межкультурная коммуникация. 2022. Т. 20. № 3. С. 139–150. DOI 10.25205/1818-7935-2022-20-3-139-150

© Ноева С. Е., 2022



Несмотря на многочисленные научные изыскания, посвященные смеховой культуре, эта тема до сих пор остается сложной и недостаточно разработанной в мировой науке в целом. Исследование смехового начала в якутской культуре исчерпывается ограниченным количеством материала, касающимся функционирования смеха в якутском фольклоре и литературе, также в современной культуре дальневосточных народов [Павлова, 2015; Сапалова, 2014; Кириллина, 2014; Березницкий, 2007; Бурькин, 2002].

Исследование проблемы функциональной природы смеха в аспекте изучения якутской сказки частично затронуто в работах Н. В. Павловой и Д. У. Сапаловой, которые отмечают инициальную и воспитательную функции смеха. Тема архаического характера смеха в контексте якутского фольклора рассматривается в монографии М. А. Кириллиной, которая указывает на архаическую природу животворящего ритуального смеха применительно к комическому в якутском фольклоре.

Очевидно, в ограниченных рамках данной статьи полное освещение особенностей функционирования смеховых элементов в якутской культуре не представляется возможным. Однако даже предварительные результаты в этой области, не получившей на сей день должного внимания, могут представлять интерес для якутской филологии и тем самым привлечь внимание к изучению этой глубокой культурно-специфичной темы.

## 1. Арханка смеха в якутской культуре

Смеховое начало у многих народов мира относится к ритуалам рождения (аграрный земледельческий культ) и смерти (погребальный обряд). Так, в якутской культуре функционирование ритуального смеха ярко отражается во многих обрядах: в охотничьих ритуальных действиях, связанных с духом охоты и промысла Баай Байанай, в поклонении духу огня Хатан Тэмиэрийэ, в родильных обрядах в честь богини плодородия и чадородия Айыысыт и др.

Магический характер смеха является основополагающим в рецепции образов и функциональных характеристик духов (иччи), которым приписывали такие черты характера, как веселость, дружелюбность, шумливость, но вместе с тем и пылкость, обидчивость. Якуты, живущие в экстремальных условиях Севера, когда зимой температура может достигать  $-50^{\circ}\text{C}$ , особое почтение оказывали духу огня Хатан Тэмиэрийэ – наиболее близкому иччи для них. Люди были убеждены, что Хатан Тэмиэрийэ, веселый, радушный седоволосый старик, очень радуется угощениям: оладушкам, маслу, кумысу, щепотке чая, листьям табака и др. Поэтому при заклинании алгыса (благопожелании), посвященному духу огня, в качестве обязательных формул в эпитетных конструкциях используются лексемы смеховой коммуникации *үөр-көт* ‘радоваться’, *мичик гын* ‘улыбнуться’, *күлүм аллай* ‘рассмеяться’:

*Аал уотум иччитэ, Бырдья бытык, Дьабыллаах дьабадьы, Чууччу кыламан Саалыр чанчык Хатан Тэмиэрийэ, Бэттэх көрөн Мичик гын, Антах көрөн Күлүм аллай! Үөр-көт!* (досл. ‘Хранитель отчего очага, Белобородый Бырджа Бытык с ресницами в долото, с висками, как сажа, Хатан Тэмиэрийэ, посмотри на нас, улыбнись, рассмейся, возрадуйся!’) [пер. авт. – С. Н.].

Духа охоты Баай Байаная также описывали как веселого шумливого старика, обросшего седыми волосами и облаченного в роскошные одеяния. Считалось, что он благоволил радушным и благодарным, поэтому по возвращении охотника домой даже с мелкой добычей домоладцам полагалось угощать духа огня маслом, благодарить духа охоты, приплясывать, будто бы радуясь крупной добычей. Как описывал в этнографических материалах А. Е. Кулаковский, «Байанай»ю нравится, когда охотник бывает рад его дарам, потому стараются угодить ему, прикидываясь чрезмерно обрадованными. Например, когда самострелом убивают кабаргу, уже издали кричат: “Какую громадную добычу послал мне Байанай”» [Кулаковский, 1979, с. 34]. С этой же целью придя домой, охотник начинает делать вид, что кабарга не пролезает в дверь, и изображает, что тешет топором косяки, чтобы расширить вход.

Смеховые коллективные обряды занимают исключительное место в ритуально-обрядовой культуре якутов и преимущественно связаны с культом изобилия. В традиции *айыыһыты атаары* (проводы богини Айыысыт), рассмотренной еще В. Я. Проппом в труде «Проблемы комизма и смеха. Ритуальный смех в фольклоре», особое внимание уделяется процессу смеховой истерии (на третий день после рождения ребенка участницы обряда намазывали лицо маслом и сильно хохотали с целью получить расположение покровительницы рожениц Айыысыт) [Пропп, 1999, с. 235]. Считалось, что чем заразительнее и продолжительнее хохот женщины, тем благосклоннее будет Айыысыт и ниспошлет ей крепкое здоровье и хорошее потомство. М. А. Кириллина [2014, с. 5] хохот женщины в этом обряде связывает с производительным актом, указывая, что смех несет магическую функцию жизнеутверждения.

С архаическим культом рожавшей земли связан и якутский коллективный обряд вызывания половой страсти *дьалын ылыытын туома*, в котором выразительно отражаются смеховое поведение, инверсия и эротизм. Данный обряд подробно описан в работе Г. В. Ксенофонта «Хрестес. Шаманизм и христианство» (1929). Массовая оргия, руководимая шаманом, представляется мощным ритуальным действием, направленным на призыв силы размножения у рогатого скота и лошадей, имеющей важное значение в жизни скотоводческого народа. Жизнеутверждающий характер смеха проявляется в сцене импровизированного совокупления шамана-жеребца с женщинами, играющими роль кобылиц:

«Камланием (пляской) шаман приходил к духу матери земли и умолял ее даровать джалын. Когда он брал у богини *джалын* – половую страсть – держа в руках бубен с колотушкой, с конским ржанием начинал кружиться и издавать призывные крики: “Хоруу, хоруу!” (*хоруутуур* – звать криками табун кобылиц или коней). В этот момент собравшиеся женщины, неожиданно издав раскатистый хохот, начинали ржать по конски: “Иннэ-сасах!” Со ржанием они набрасывались на шамана и делали над ним любово-страстные телодвижения» [Ксенофонт, 1929, с. 61–62].

Якутские исследователи А. И. Гоголев, А. П. Осипова, С. И. Иевлева, отмечая функционирование хохота в качестве элемента аграрной продуцирующей магии, относят данный обряд к календарному весенне-летнему обрядовому циклу и называют обрядом плодородия [Гоголев, 2019, с. 57].

На жизнеутверждающую функцию смеха, который становится «побудителем и провокатором новой жизни» [Щербаков, 2021, с. 39] и включается в культурно-антропологическую универсалию *рождения-плодородия-мистерии*, показанную ранее в трудах Дж. Фрэзера, В. А. Проппа, О. М. Фрейденберг, М. М. Бахтина, М. Нильссона, Е. М. Мелетинского и др., указывает и Ф. Б. Щербаков в статье, посвященной изучению смеховой семантики эллинской культуры. На наш взгляд, упомянутый в данной статье ведический ритуал ашвамедха, совершаемый правителем для укрепления статуса миродержца, функционально близок с вышеуказанным якутским обрядом вызывания половой страсти, дарящим магическую силу. Яркое проявление связи смеха и эротизма в этом обряде усматривается в сцене имитации совокупления царицы с задуманным ритуальным конем, когда наблюдающие за этой сценой помощницы активно смеются и сквернословят.

## 2. Смех как инициальное начало

Общеизвестно, что основная функция смеха заключена в его коммуникативной прагматике, поскольку полностью сущность смехового поведения раскрывается только в социуме. Активное использование смеха в качестве регулятора межкультурных отношений обнаруживается и в фольклорном материале.

Ю. А. Артемова, исследовавшая формы и функции смехового поведения, определяет их как эффективные инструменты социального взаимодействия, которые «создают особое социальное пространство, допускающее такие формы поведения, на которые в иное время

или в иных ситуациях обществом налагаются запреты» [Артемова, 2006, с. 17]. По словам исследователя, «формы смехового поведения дают людям возможность временно освободиться от бремени культурных запретов без деструктивных последствий» [Артемова, 2006, с. 17].

На главную функцию ритуального смеха указывает и И. Рейдерман, который отмечает, что смех «создает “иную реальность”, в которой господствует свобода. (...) Без такой в некотором роде абсолютной духовной свободы нельзя себе представить человека как человека» [Рейдерман, 2006, с. 33].

Стоит отметить, что смеховое начало в якутском фольклорном материале представлено довольно широко: смешные ситуации, комические образы и сюжеты отражаются в текстах скороговорок-чабырггах, народных песен, сказок, народного эпоса (олонхо) и др.

Тем не менее в рамках данной статьи наше особое внимание привлекает функционирование смеха в фольклорном дискурсе инициации как одного из важнейших компонентов обряда перехода. Мы исходим из допущения, что в фольклорном мире смех может представляться аналогом психологической инициации, основанной на жизнеутверждающей силе смеха, очищающей и защищающей людей, направленной на разграничение мира живого и мертвого. Сказочный мир, в котором персонажи активно проходят инициацию (становясь богатырями, побеждая злых чудовищ и т. д.), сформирован подсознательными чувствами, интуицией, первобытным страхом человека, который через страх и смех формирует собственные попытки освоения окружающего мира. Персонажи Мэник Мэнигийээнэ, Оногочоон Чоохоон, Чаахаан, Кусаган Хоодьугур и другие свободны и идут наперекор социальным, иерархическим условностям и скрепам. Они показаны в системе сказочных образов как страшные/устрашающие и в то же время комичные герои. Деструктивность их действий (они убивают, съедают, уничтожают и т. п.) смешит своей алогичностью, но при этом она иногда не совсем понятна читателю. В этой связи стоит провести аналогию с наблюдением Д. С. Лихачева, который в труде о древнерусском смехе отмечает, что дурак из сказки, «обнажающий себя и мир от всех церемониальных форм» – это «прежде всего человек, видящий и говорящий “голую правду”» [Лихачев, 2001, с. 350–351].

Описанный в мировой культуре образ дурака существует и в якутском фольклоре, где он представлен образами двух проказников, сказочных персонажей – Мэник Мэнигийээнэ и Кусаган Хоодьугура, через действия которых якуты проецировали всю тяжесть бытия и страхи нелегкой жизни. Странные и в то же время смешные действия этих персонажей, такие как развешивание собственной дохи на деревьях, рассечение головы скота, а также своей матери и т. д. становятся выражением их внутренней свободы.

На наш взгляд, в действиях Мэник Мэнигийээнэ (т. е. букв. Шалуна Шалунишкина) можно усмотреть процесс индивидуализации, характеризующийся отделением от материнской фигуры, обособлением личности от окружающих, а также определенным освобождением человека от социальных догм, мифов и кодов. Эта обособленность оказывается вместе с тем социально полезной, поскольку благодаря свободному нраву Мэник Мэнигийээнэ братья спасаются от неминуемой гибели и находят жен.

Утрированно показанное формирование личностной инициативы человека положено в основу сюжета и в сказке «Хороший Юедюйээн», в которой именно благодаря помощи неумехи-брата Кусагана Хоодьугура братья женятся, то есть обретают самость, проходя инициацию.

Об инициациальном начале как специфическом компоненте якутской сказки говорит исследователь Н. В. Павлова, отмечая, что тексты сказок основаны на обрядах инициации, к которым она относит свадебный ритуал и похоронный обряд [Павлова, 2015, с. 15].

Комичность действий старика Чаахаана в начале сказки «Чаахаан и Алаа Могус» обуславливается действиями его «товарищей по несчастью» – слабых, патологически хилых, неполноценных Кыл Күөмэй (Тонкого Горла), Сытыган Өттүк (Пораженного Бедра), От Атах (Травяной Ноги), Хабах Мэйии (Хрупкой Головы). Все они умирают при забое быка: у одного оторвется горло, у другого вывернется бедро, у третьего переломится нога, а у четвертого

треснет череп. Гипертрофированная уязвимость и крайняя ущербность героев сказки, доведенные до абсурда, противостоят безысходности и смерти, символизируемым фигурой великана-людоеда Алаа Могуса. Поэтому вполне понятны кровавые, ужасные действия персонажей якутской сказки – хилого Чаачахаана и чудаковатого Мэник Мэнигийээнэ – которые преодолевают страх посредством смеха или эксцентричного поведения. Проходя инициацию вместе с героями сказок, уничтожая, изрубая своих врагов, буквально смеясь в лицо смерти, якуты преодолевали свои комплексы, горести и страхи.

Смеховое поведение, формы которого в фольклорном материале весьма многообразны, может еще включать в себя подшучивания, сквернословие и ругань (инвективы); все они ярко отражаются в коммуникативных характеристиках и других героев эпоса олонхо. Исследователями якутского фольклора ранее были отмечены комические характеристики рабыни-коровницы старушки Симэхсин, старухи-сплетницы Хопчороолджун и посыльного-табунщика Со-рука Боллура, которые в эпическом тексте олонхо представлены в довольно развернутом виде (см., в частности, работы Н. В. Емельянова, И. В. Пухова, А. Н. Даниловой, А. А. Кузьминой, М. А. Кириллиной и др.).

### 3. Смеховое начало в военно-эпическом дискурсе

В контексте данной проблемы наше внимание привлекает заявление К. Лоренца, усматривающего этологию улыбки в животном оскаливании (демонстрации клыков), целью которого является запугивание противника [Лоренц, 1994]. Как нам кажется, оскал зверя, служащий сигналом запугивания в животном мире, аналогичен агрессивному смеху, адресованному противнику в военных ритуалах. Как отмечают авторы статьи «Смех: онтология и коммуникативная прагматика» М. В. Черников, Д. О. Жучков и А. М. Жучкова, зверь, взъерошивая шерсть для придания себе визуально большего размера и оскаливая зубы, «предвосхищает встречу с возможным противником и реагирует на него с опережением» [Черников и др., 2019, с. 176–177].

Именно такое *предвосхищение* отмечается в смеховом поведении богатырей, которое в аспекте военно-эпического дискурса довольно интересно актуализируется в *перебранках* богатырей перед схваткой, песнях *кровопролития* (илбис ырыата), *проклятиях*, адресованных врагу и т. д., которые представлены в якутских военных ритуалах и обычаях.

В труде Ф. Ф. Васильева, посвященном исследованию военного дела якутов, выделены следующие древние якутские обряды и ритуальные действия воинов: *илбис түһэрии* (обряд вселения духа кровожадности на воина), *сэби хааннааһын* (окропление кровью боевого оружия), *сэт онгоруу* (публичное высказывание презрения врагу), *кэп туонуу* (последнее высказывание поверженного воина), *кырыыс* (проклятие), *нөрүөн көрсүү* (ритуальное единоборство), *тэллэх булунуу* (прим. ‘застелить постель’) и другие, в которых в разной степени находит отражение и смеховое поведение [Васильев, 1995].

Широко распространенный сюжет веселой перебранки богатырей перед боем, ругательства (сквернословие и ругань) в текстах олонхо используются достаточно часто. Эти элементы балаганной комедики были выделены Н. В. Емельяновым в труде о сюжетах якутского олонхо [Емельянов, 1980]. В качестве примера Емельяновым приведена перебранка между богатырем из нижнего мира Сююнэ Джалгааном и богатырем Ала Туйгуном из олонхо «Ала Туйгун» [Емельянов, 1980, с. 328–329]:

*Вор, чье злодейство не измерить длиной жерди,  
Варнак, чьи провинности не измерить саком,  
В остроге чуть не погибший большой разбойник,  
В тюрьме чуть не сгнивший отпетый варнак,  
Рожденным весенней порой,*

*Пегим конем владеющий  
Внук Айыысыт,  
Ала туйгун-удалец!...  
... Лучшие, пока цел, найди свою страну,  
Пока жив, уезжай обратно  
В свою страну,  
Черным глазам моим не показывайся,  
Плоским ушам не дай слышать. – так сказал.*

В отрывке из олонхо И. Г. Тимофеева-Теплоухова «Строптивный Кулун Куллустуур» в сюжете о подготовке к схватке между богатырями срединного мира айбы и дьявольского рода абаасы, говорится, что соперники начали сквернословить (*ыстырыыстастылар*), насмехаться друг над другом (*хомпуустастылар*), показывать непристойные жесты (*кукиш кохуоска*) и затеяли ссору (*хохучуол*):

*Утарыта хаамсан кэллилэр,  
Тылларынан ыстырыыстастылар,  
Хохучуол төрдө  
Кохуоска буолбут эбит диэн,  
Кохуосканан хомпуустастылар*

«Шагнули к друг другу,  
Начали сквернословить,  
Причиной ссоры  
Стал кукиш,  
Стали насмехаться друг над другом показывая непристойные жесты».

(Пер. наш. – С. Н.)

[Тимофеев-Теплоухов, 1958, с. 168]

Можно предположить, что ругательства и смех воина, еще не вступившего в схватку, но смеющегося заранее, представляют собой вдохновляющий на победу магический ритуал, который укрепляет его позицию в поединке и отражает, отторгает от него смерть. В русском языке существуют поговорки «солдат смеется – врагу плакать» и «смех силе брат». Этим же смыслом, скорее всего, наполнен китайский афоризм из трактата Сунь-Цзы об искусстве войны: «Воины-победители сперва побеждают и только потом вступают в битву». Воин, готовящийся к битве, отгораживается смехом, одним из основных идентификаторов живого мира. Несомненно, в этом случае В. Я. Пропп прав, отмечая жизнедеятельную и разграничивающую функции смеха как отличительной черты живого мира [Пропп, 1999, с. 232].

На особый статус культурного героя, первопредка саха Тыгын Дархана, по легенде, родившегося со сгустком крови в кулаке, указывает его сильный воинский дух, который проявился в очень раннем возрасте. В предании говорится, что когда «двенадцатилетнему Дыгыну впервые одели куяк (*куйах*), т. е. панцирь и броню», «Дыгын от радости и военного экстаза бился трое суток (*унуоҕа хамнаан*)» [Кулаковский, 1979, с. 267].

Г. В. Ксенофонов в «Эллэйада» отмечал, что перед сражением якутские воины взывали к божествам войны Илбис Хаан, Илбис Кыыһа и Охол Уола, распевая песни кровопролития (*илбис ырыата*). Илбис Кыыһа (Дочь Илбиса) и Охол Уола (Сын Увечий) – злые темные божества – сильно радовались предстоящей кровопролитной битве. Дочь и сын божества войны изображались в виде трехгорбых железных воронов: «Горячей крови прося / Гоготала, визжала Илбис кыыса; / Кровавой добычи прося, / Выл, вопил Осол Уола, / Клича гибель, / Клювом кривым клекоча» [Нюргун Боотур, 1975, с. 309].

*Кыыра Кыыспай, хатын эдьиий обургу,  
Быһыйа быһаххын аргыстанан,  
Чөкөрөөн сүгэбин доҕордоһон,  
Кылааннаах батаскын кымньыыланан,  
Өһөхтөөх үнүүгүн тайахтанан,  
Кыа хааны үктэллэнэн,*

*Хара хааны моойторуктанан  
Бэттэх көрөн мичингнээн көр...*

[Архив ЯНЦ, ф. 5., оп. 3, д. 542]

(«Старшая сестра моя, Кыра Кыыспай, / Острый нож разделочный возьми, / Подругу-топорик смотри не забудь, / На кровавое копьё обопрись, / Ступай на дорогу из свежей крови, / Улыбнись мне») (пер. наш – С. Н.).

В песне кровопролития, структурно схожей с алгысом, которая сопровождается пением семи или девяти воинов, приводится обращение к богине войны с просьбой стать благосклонной к ним и радоваться, улыбнуться в их сторону (*бэттэх көрөн мичингнээн көр*). Распевающий илбис ырыата начинал с импровизированной истории всей своей родословной, затем переходил на *поношение противника и всех его предков*. Заключительная часть песни включала проклятия, угрозы и описания того, как воин расправится со своим врагом [Ксенофонов, 2004].

На сардонический смех воина указывал А. Е. Кулаковский—Өксөкүлээх Өлөксөй в фольклорном материале о старце Тисикияне, в прошлом славном воине, который осмелел молодых противников Ильгиэлэ и Инэрчэ, показав в борьбе с ними свою ловкость и силу, тем самым обратив своих врагов в бегство: «Но тот каким-то образом увернулся и стоял поодаль с *иронической улыбкой*. “Напрасно вас хвалили и славили, – сказал он. – Ты, ударивши и промахнувшись, трижды повертелся вокруг себя; я же, если бы это было при настоящей борьбе, мог бы в это время изрубить тебя в трех местах!”».

Можно отметить, что бранное слово (ругательство-развенчание по Бахтину), имеющее ритуальный характер и используемое в рамках раблезианской системы образов, выражая «смерть», «старую власть», в современных реалиях частично функционально сохранилось и активно используется бойцами ММА, когда брань соперников становится непременным ритуалом перед схваткой, который подогревает интерес и азарт публики.

Прилюдное выказывание презрения к чувствам врага, демонстрация злорадства над его горем, исполняемое в оскорбительном тоне, называлось в якутской военной культуре сэт оноруу [Васильев, 1995, с. 168]. Этот старинный обычай высмеивания врага неизменно провоцировал вооруженное столкновение. Описание данного обычая можно найти в материале легенды «Бөрө Бөтүгнэр» («Братья волки-бетюнцы»), описанной в сборнике «Исторические предания и рассказы якутов» (1960), повествующей о семи братьях Бөрө Бөтүгнэр:

*Ол гынан биш кинилэрэ суулла сытар тиити үрдүнэн хаамыталыы сылдьан күлүү-элэк онгостон: «Оо, бу хаарыан таайдарбытын тууспан уот аһылыга онордохпунт, хаарыан дьон бу көмүс ууһун күүрэ бараана буоллахтарын, аны кинилэр курдук бөбө-боотур аатын ылар кимнээх үөскүөхтэрэй», – диэн ырыа-хоһоон онгосто-онгосто батыһанан күлү буллуйбут. [Исторические предания, 1960. С. 206] – Затем один человек, прохаживаясь по сваленному дереву, посмеиваясь и издеваясь, помещивая пальмой золу, говорил и распевал: «О, как это мы дорогих наших дядей отдали в пищу огню большого костра; о, как эти бедные люди превратились в кучу черных (углей) кузнеца по серебру; отныне кто же уродится такой, который унаследует их богатерскую силу!» [Исторические предания, 1960, с. 210].*

В этом отрывке можно заметить актуализацию смеховой формулы, присутствующей в проклятиях-кырыыс, это *күлэ-күлэ күлгүн таптайыам* (досл. ‘смеясь, пепел твой похлопаю’) или *күлэ-күлэ күлгүн буллуйуом* (досл. ‘смеясь, пепел твой перемешаю’). Здесь может имманентно отражаться магическая связь ритуального смеха с силой воина.

Далее можно рассмотреть отрывки из текста олонхо:

Күлгүн күлэ-күлэ буккуйуобум,  
Көмөргүн үөрэ-үөрэ  
Кыыбахтыабым.

«Пепел твой, смеясь, перемешаю,  
Золу твою, смеясь-ликуя,  
Развею.

[Каратаев, 1996, с. 136]

(Пер. наш – С. Н.)

*Күлэ-күлэ күлгүн таптайыам,  
Оонньуу-оонньуу уоккун умуруоруом.*  
[Слепцов, 2004, с. 45]

«Смеясь, пепел твой развею,  
Играючи потушу твой огонь».  
(Пер. наш – С. Н.)

Исследователь ритуального смеха В. Тэрнер определял актуализацию смеха ритуалами перехода, включающего рождение, обряды инициации и смерть человека, см. [Тэрнер, 1983]. Смех воина, развеивающего пепел, оставшийся от тела побежденного соперника, есть смех инициальный, поскольку при помощи него победитель, вероятно, завладевал силой и удалю поверженного соперника или перенимал их.

Желанием защититься от осмеяния руководствовались, вероятно, и воины в век брани (*кыргыс үйэтигэр*), когда завещали после смерти не делать над могилой памятник и оставлять неизвестным место своего погребения, чтобы укрыться от врагов, так как те могли выкопать труп и совершить *порувание* (*ыт-кус аһылыга гыныхтара, ый-кун ыһыаба гыныхтара*). В народном предании говорится о силаче Моджукане, завещавшем втайне ото всех его, ослабевшего и немощного старика, закопать живым во избежание расправы врагов и *осмеяния* ими [Кулаковский, 1979, с. 259].

Можно также отметить, что в формуле якутского проклятия *күлэ-күлэ күлгүн булкуйуом* (досл. 'смеясь, пепел твой смешаю') могли каким-то образом отражаться следы ритуальной антропофагии, предполагающей жертвоприношение. Об этой древней традиции вкушения говорит Ф. Ф. Васильев в аспекте якутских военных ритуалов *илбис түһэриин* (низведение духа илбис) и *сэби хааннааһын* (окропление кровью боевого оружия), которые сопровождалась ритуальным убийством: «Сюжет о преподнесении божеству войны и поедании сердца и печени поверженного противника, жертвы ритуального убийства, в эпосе и другом фольклорном материале довольно распространен» [Васильев, 1995, с. 167].

В этой связи можно напомнить о часто описываемой исследователями функциональной близости ритуалов охоты и военного дела [Васильев, 1995, с. 187]. Нужно заметить при этом, что сходство касается не только орудия охоты и боевого оружия, но также и обычаев. Ликование победившего воина, смеясь перемешивающего пепел от тела врага, в какой-то степени сравнимо с бурной радостью охотника, который обмазывается кровью своей добычи или испивает теплую кровь животного (например, оленя). Как отмечает Ф. Ф. Васильев, части тела противника (или животного) поедаются для приобщения к его силе, и это является частью симпатической магии.

Этот ритуал также описывается в монографической работе Г. В. Ксенофонтова «Ураанхай-сахалар» [Ксенофонтов, 1992, с. 90–91].

Также стоит упомянуть и аналогичную смеховую лексику, употребляемую в охотничьих и боевых ритуалах: *мичик гын* ('улыбнись' при алгысе-обращении к божеству охоты и войны), *үөр* ('радуясь' при обращении к духу охоты Байанаю и духу войны Илбис Хаан), *уруй* (возглас-клич радости, победы на охоте и в сражении), алаккы! (союзный боевой клич торжества на охоте и в сражении) [Васильев, 1995, с. 175].

Подводя итоги этого раздела, можно сказать, что смеховое начало в военно-эпическом дискурсе саха занимает довольно значимое место, что широко отражено в фольклорном нарративе (песнях-перебранках, ругательствах, сквернословиях богатырей, песнях-проклятиях и др.) и ритуальных действиях воинов.

Смех в военно-эпическом материале фольклора функционально участвует в укреплении статуса человека, который, приобщаясь к смеховой ситуации, проходил инициацию – побеждал врага, осваивал новые миры, духовно трансформировался. Образы и формы смехового поведения, функционирующие в фольклорном тексте, отражают жизнеутверждающую сущность смеха, возвышающего человека над темной действительностью реального мира. Смеющийся, иницирующий человек освобождался от социальных запретов, моральных скреп и уз, и по-

тому обретал необходимую ему моральную, психологическую, духовную свободу, приближающую его к достижению цели.

### Заключение

Архаика смеха, семантически связанная с идеей рождения/возрождения/плодородия, имеет глубокое мирозерцательное значение, что отражается в национальной картине мира – в фольклорном, этнографическом, литературном материале, социальной коммуникации. Смех функционально играл особую роль в укреплении статуса, места и роли человека в мире: посредством него люди *иницировались, очищались и защищались*.

Если в древних ритуалах смех был связан с идеей рождения/плодородия, то в фольклорных и литературных текстах сохранилась в большей степени его инициальная функция. Как показывают различные этнографические источники, она наиболее аутентично раскрывается в военно-эпическом фольклорном дискурсе (в песнях-перебранках богатырей, песнях кровопролития *илбис ырыата*, песнях-проклятиях богатырей *кырыыс ырыата*). В актуализации одного из важнейших компонентов обряда перехода – инициации – важнейшую роль играют элементы смеховой культуры, такие как *ругательство, сквернословие, брань, подшучивания*.

Исследование специфики смеховой культуры, до сих пор не получившей достаточного внимания со стороны ученых, предполагает дальнейшую перспективу научных изысканий по данной теме. Их разработке могут поспособствовать выводы, сделанные в рамках данной статьи.

### Список литературы

- Артемова Ю. А.** Смеховое поведение: формы и функции (этнолого-психологический аспект): Автореф. дис. ... к. филол. н.: 07.00.07. М., 2006. 32 с.
- Березницкий С. В.** Смех в культуре дальневосточных этносов // Вестник Дальневосточного отделения Российской академии наук, 2007. № 3. С. 93–101.
- Бурыкин А. А.** Анекдоты о чукчах как социокультурное явление (заметки специалиста) // Анекдот как феномен культуры: материалы круглого стола. СПб.: СПб филос. О-во, 2002. С. 64–70.
- Васильев Ф. Ф.** Военное дело якутов. Якутск: Бичик, 1995. 221 с.
- Гоголев А. И., Осипова А. П., Иевлева С. И.** Традиционные религиозные воззрения якутов в XVIII–XIX вв. – наследие центральноазиатского тенгрианства // Айыы Тангара и кузнечный культ в тенгрианстве: матер. Всеросс. научн.-практ. конф. Якутск: ОФСЕТ, 2019. С. 51–60.
- Данилова А. Н.** Образ женщины-богатырки в якутском олонхо. Новосибирск: Наука, 2014. 166 с.
- Емельянов Н. В.** Сюжеты якутских олонхо. М.: Наука, 1980. 375 с.
- Исторические предания и рассказы якутов. В 2 ч. Ч. 1. М., Л.: Издательство Академии наук СССР, 1960. 337 с.
- Каратаев В. О.** Модун Эр Соготох. Новосибирск: Наука, Сибирская издательская фирма РАН, 1996. 437 с.
- Кириллина М. А.** Якутская комедия. Типология и жанровая динамика. Новосибирск: Наука, 2014. 114 с.
- Ксенофонтов Г. В.** Ураангхай-сахалар. Очерки по древней истории якутов. Т. 1. Кн. 1. Якутск: Нац. книж. изд-во РС (Я), 1992. 413 с.
- Ксенофонтов Г. В.** Ураангхай-сахалар. Очерки по древней истории якутов. Т. 1. Кн. 2. Якутск: Нац. книж. изд-во РС (Я), 1992. 316 с.
- Ксенофонтов Г. В.** Хрестес. Шаманизм и христианство. Иркутск: Изд-во Власть труда, 1929. 143 с.

- Ксенофонт Г. В.** Эллэйада: материалы по мифологии и легендарной истории якутов. Якутск: Бичик, 2004. 354 с.
- Кузьмина А. А.** Олонхо Вилюйского региона: бытование, сюжетно-композиционная структура, образы. Новосибирск: Наука, 2014. 168 с.
- Кулаковский А. Е.** Научные труды. Якутск: Якут. книж. изд-во, 1979. 484 с.
- Лихачев Д. С.** Историческая поэтика русской литературы. Смех как мировоззрение. СПб.: Изд-во «Алетейя», 2001. 566 с.
- Лоренц К.** Агрессия (так называемое зло). М.: Изд. группа «Прогресс», «Универс», 1994. 272 с.
- Ньургун Боотур Стремительный.** Якутский героический эпос олонхо. Якутск: Якут. кн. изд-во, 1982. 438 с.
- Павлова Н. В.** Якутская волшебная сказка: сюжетный состав и основные образы: Автореф. дис. ... к. филол. н.: 10.01.09. Якутск, 2015. 26 с.
- Пропп В. Я.** Русские аграрные праздники: монография. Санкт-Петербург: Изд-во «Азбука», Издательский центр «Терра», 1995. 174 с.
- Пропп В. Я.** Труды. Проблемы комизма и смеха. М.: Изд-во «Лабиринт», 1999. 288 с.
- Пухов И. В.** Якутский героический эпос олонхо. Основные образы. М.: Изд-во АН СССР, 1962. 255 с.
- Рейдерман И.** Смех как утверждение бытия [Электронный ресурс] URL: <http://doxa.onu.edu.ua/Doxa9/28-35.pdf> (дата обращения: 06.07.2021)
- Сапалова Д. У.** Смех и юмор в якутской народной сказке (воспитательный аспект) // Теория и практика общественного развития. Исторические науки, 2014. № 2. С. 295–297.
- Саха былыргы сэхэннэрэ уонна кэпсээннэрэ:** в 2 ч. Ч. 1. М., Л.: Изд-во АН СССР, 1960. 337 с.
- Слепцов Д. М.** Кётёр мюлгюн. Якутск: Бичик, 2004. 237 с.
- Тэрнер В.** Символ и ритуал. М.: Наука, 1983. 277 с.
- Черников М. В., Жучков Д. О., Жучкова А. М.** Смех: онтология и коммуникативная прагматика // Историческая психология и социология истории, 2019. № 1. С. 174–194.
- Щербаков Ф. Б.** Поэтика смеха у Платона: к вопросу о генезисе философской иронии // Платоновские исследования. Вып. XIV (2021|1). М.-СПб.: ПФО; РГГУ; РХГА, 2021. С. 32–51.

## References

- Artemova, Yu. A.** Laughter Behavior: Forms and Functions (Ethnological and Psychological Aspect). PhD Thesis Abstract. Moscow, 2006. 32 p. (in Russ.)
- Bereznickij, S. V.** Laughter in the Culture of Far Eastern Ethnic Groups. Vestnik dal'nevostochnogo otdeleniya RAN, 2007, no. 3, pp. 93–101. (in Russ.).
- Burykin, A. A.** Anecdotes about the Chukchi as a Socio-Cultural Phenomenon (Notes of a Specialist). Anecdote as a Cultural Phenomenon: Roundtable Proceedings. Saint Petersburg: Publ. SPb. filos. o-vo, 2002. pp. 64–70. (in Russ.)
- Chernikov, M. V., Zhuchkov, D. O., Zhuchkova, A. M.** Laughter: Ontology and Communicative Pragmatics. Istoricheskaya psihologiya i sociologiya istorii, 2019, no. 1, pp. 174–194. (in Russ.).
- Danilova, A. N.** The image of a female hero in the Yakut olonkho. Novosibirsk: Nauka Publ., 2014, 166 p. (in Russ.)
- Emel'yanov, N. V.** Stories of Yakut Olonkho. Moscow: Nauka Publ., 1980, 375 p. (in Russ.)
- Gogolev, A. I., Osipova, A. P., Ievleva, S. I.** Traditional Religious Views of the Yakuts in the XVIII–XIX Centuries—the Legacy of Central Asian Tengrianism. Aiyu Tangara i kuznechnyi kul't v tengrianstve: Mater. Vseros. nauch.konf. Yakutsk: Ofset Publ., 2019, pp. 51–60. (in Russ.)
- Kirillina, M. A.** Yakut Comedy. Typology and Genre Dynamics. Novosibirsk, Nauka Publ., 2014, 114 p. (in Russ.)
- Ksenofontov, G. V.** Chrestes. Shamanism and Christianity. Irkutsk: Vlast' truda Publ., 1929. 143 p. (in Russ.)

**Ksenofontov, G. V.** Elleyada: Materials on the Mythology and Legendary History of the Yakuts. Yakutsk: Bichik Publ., 2004, 354 p. (in Russ.)

**Ksenofontov, G. V.** Uraanghai sahalар. Book 1. Yakutsk: Yakut. Book Publ., 1992, 413 p. (in Russ.)

**Ksenofontov, G. V.** Uraanghai sahalар. Book 2. Yakutsk: Yakut. Book Publ., 1992, 316 p. (in Russ.)

**Kulakovskij, A. E.** Scientific Works. Yakutsk: Yakut. Book Publ., 1979, 484 p. (in Russ.)

**Kuz'mina, A. A.** Olonkho of the Vilyui Region Existence, Plot-Compositional Structure, Images. Novosibirsk: Publ. Nauka, 2014, 168 p. (in Russ.)

**Lihachev, D. S.** Historical Poetics of Russian Literature. Laughter as a Worldview. СПб.: Aleteya Publ., 2001, 566 p. (in Russ.)

**Lorenc, K.** Aggression (the So-Called Evil). Moscow: Progress, Univers Publ., 1994, 272 p. (in Russ.)

Nyurgun Bootur the Swift. Yakut Heroic Epic Olonkho. Yakutsk: Yakut. Book Publ., 1982, 438 p. (in Russ.)

**Propp, V. Ya.** Russian Agricultural Holidays. Saint Petersburg: Azbuka, Terra, 1995, 174 p. (in Russ.)

**Propp, V. Ya.** Works. Problems of Comedy and Laughter. Moscow: Labirint, 1999, 288 p. (in Russ.)

**Puchov, I. V.** Yakut Heroic Epic Olonkho. Basic Images. Moscow: AN SSSR, 1962, 255 p. (in Russ.)

**Pavlova, N. V.** Yakut Fairy Tale: Plot Composition and Main Images. PhD Thesis Abstract. Yakutsk, 2015, 26 p. (in Russ.)

**Raiderman, I.** Laughter as a Statement of Being [Electronic resource] URL: <http://doxa.onu.edu.ua/Doxa9/28-35.pdf> (accessed on 06.07.2021) (in Russ.)

**Shcherbakov, F. B.** The Poetics of Laughter in Plato: On the Question of the Genesis of Philosophical Irony. Platonovskie issledovaniia. Iss. XIV (2021|1). Moscow-Saint Petersburg: Publ. PFO; RGGU; RHGA, 2021, pp. 32–51. (in Russ.)

**Sleptsov, D. M.** Kotor Mulgun. Yakutsk: Bichik Publ., 2004, 237 p. (in Yakut)

**Sapalova, D. U.** Laughter and Humor in the Yakut Folk Tale (Educational Aspect). Teoriya i praktika obshchestvennogo razvitiya. Istoricheskie nauki, 2014, no. 2, pp. 295–297. (in Russ.)

**Turner, V.** Symbol and Ritual / Selected works translated into Russian. Moscow, Science Publishing House, 1983, 277 p. (in Russ.)

**Vasil'ev, F. F.** Military Affairs of the Yakuts. Yakutsk: Bichik Publ., 1995, 221 p. (in Russ.)

Yakut Legends and Stories: in 2 parts. P. 1. Moscow-Saint Petersburg: AS USSR Publ. House, 1960, 337 p. (in Russ.)

### Информация об авторе

**Ноева (Карманова) Саргылана Еремеевна**, кандидат филологических наук, научный сотрудник отдела фольклора и литературы Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера ФИЦ СО РАН, Якутск, Россия

### Information about the Author

**Sargylana E. Noeva (Karmanova)**, PhD in Philology, Research Fellow, Institute for Humanities Research and Indigenous Studies of the North SB RAS, Yakutsk, Russian Federation

*Статья поступила в редакцию 29.04.2022;  
одобрена после рецензирования 20.06.2022; принята к публикации 27.07.2022  
The article was submitted 29.04.2022; approved after reviewing 20.06.2022;  
accepted for publication 27.07.2022*