

Научная статья

УДК 398.22(=512.157)

DOI 10.25205/1818-7935-2024-22-2-42-53

Отражение представлений об устройстве мира в олонхо «Девушка-богатырь Джырыбына Джырылыатта»

Ангелина Афанасьевна Кузьмина

Научно-исследовательский институт
Национальной библиотеки Республики Саха (Якутия)
Якутск, Россия

aa.kuzmina@nlrs.ru, <https://orcid.org/0000-0003-4256-0893>

Аннотация

В статье рассматривается возможность трансформации мифологизированных языковых единиц семиотической системы, отраженной в тексте олонхо П. П. Ядрихинского-Бэдьээлэ «Девушка-богатырь Джырыбына Джырылыатта». Данное олонхо сохранило в себе многие утерянные фрагменты культуры народа саха. Выявлены вербальные и невербальные символы, отражающие традиционную картину мира. Установлено, что акциональный код олонхо разворачивается вокруг основного сакрального действия – поклонения божествам айыы. При этом особое место занимают последовательные действия при совершении родильного обряда, связанные с почитанием покровительницы родов – богини Айыысыт. Даются четкие пространственно-структурные локусы якутского пантеона божеств. Магическое почитание природы представлено зооморфными архетипными символами. Ландшафты Верхнего, Срединного и Нижнего мира представляют структурирующий звуковой код в олонхо. Поведение в срединном мире регламентируется следующими ключевыми понятиями: верхнее/нижнее, правое/левое, западное/восточное, благородное/неблагородное, мужское/женское, жизнь/смерть. Темпоритм олонхо задается эпическим хронотопом «сжатого» и социального времени. Строго придерживаются коллективные предпочтения цветообозначений, числовая символика.

Ключевые слова

якутский язык, олонхо, языковая картина мира, мифологические языковые единицы, зооморфные символы, акциональный и звуковой коды, лингвокультурология

Для цитирования

Кузьмина А. А. Отражение представлений об устройстве мира олонхо «Девушка-богатырь Джырыбына Джырылыатта» // Вестник НГУ. Серия: Лингвистика и межкультурная коммуникация. 2024. Т. 22, № 2. С. 42–53. DOI 10.25205/1818-7935-2024-22-2-42-53

© Кузьмина А. А., 2024

ISSN 1818-7935

Вестник НГУ. Серия: Лингвистика и межкультурная коммуникация. 2024. Т. 22, № 2

Vestnik NSU. Series: Linguistics and Intercultural Communication, 2024, vol. 22, no. 2

Reflection of Ideas about the World View in Olonkho “The girl bogatyr Dzhyrybina Dzhyrylyatta”

Angelina A. Kuzmina

Research Institute of the National Library of the Republic of Sakha (Yakutia)
Yakutsk, Russian Federation

aa.kuzmina@nlrs.ru, <https://orcid.org/0000-0003-4256-0893>

Abstract

The article examines the possibility of transforming the mythologized linguistic units of the semiotic system reflected in the Olonkho text P. P. Yadrikhinsky-Bedieele “The Girl Hero Dzhyrybina Dzhyrylyatta.” This text has preserved many lost elements of the culture of the Sakha people. Verbal and non-verbal symbols have been identified that reflect the traditional picture of the world. It has been found that the action code of Olonkho revolves around the main sacred action - the worship of aiyy deities. At the same time, a special place is occupied by sequential actions during the performance of the maternity rite, associated with the veneration of the patroness of childbirth – the goddess Aiyyysyt. Clear spatial-structural loci of the Yakut pantheon of deities are given. The magical veneration of nature is represented by zoomorphic archetypal symbols. The landscapes of the upper, middle and lower world represent the structuring sound code in the Olonkho. Behavior in the middle world is regulated by the following key concepts: upper/lower, right/left, western/eastern, noble/ignoble, male/female, life/death. The tempo of Olonkho is set by the epic chronotope of “compressed” and social time. Collective preferences for color designations and numerical symbolism are strictly adhered to.

Keywords

Yakut language, Olonkho, language world view, mythological linguistic units, zoomorphic symbols, action and sound code, linguoculturology

For citation

Kuzmina A. A. Reflection of Ideas about the World View in Olonkho “The girl bogatyr Dzhyrybina Dzhyrylyatta”. *Vestnik NSU. Series: Linguistics and Intercultural Communication*, 2024, vol. 22, no. 2, pp. 42–53. DOI 10.25205/1818-7935-2024-22-2-42-53

Введение

Фольклорные произведения уникальны тем, что позволяют выявлять типологию древнейших представлений человека. Закодированная в языковой форме информация, позволяющая идентифицировать культуру народа, зиждется на устном народном творчестве, народных знаниях, традициях. По мнению доктора филологических наук Л. Л. Габышевой, «Якутский эпос олонхо как коллективная память этноса о своем героическом прошлом, как голос предков представляет сакрализованные тексты, которые требовали особых условий и определенного регламента для своего исполнения. Они хранились втайне от чужих, т. е. представителей иноэтнической среды. Вот, вероятно, почему олонхо, несмотря на большой интерес к фольклору российских ученых-путешественников, оставалось неизвестным науке вплоть до 40-х годов XIX века» [Габышева, 2009. С. 15].

Фольклорные произведения отражают национальный менталитет и влияют на его формирование, они уникальны тем, что позволяют выявлять типологии архетипных представлений человека.

Методологической основой исследования являются научные труды В. А. Масловой, В. Н. Топорова, В. В. Воробьева, В. М. Шаклеина, Ю. Е. Прохорова, Г. В. Токарева и других ученых, рассматривающих источники лингвокультурной информации как единицы, синтезирующие в себе теорию языка и культуры. В связи с этим использована междисциплинарная методика: лексико-семантический анализ текста олонхо в тесной связи с мифологическими, обрядовыми знаками на фоне всей культурной пресуппозиции народа саха; метод сплошной выборки, с помощью которой осуществляется подбор примеров для анализа; метод контек-

стуального анализа, позволяющий изучить функциональную специфику слов; описательный метод при первичном отборе и классификации материала.

Одним из носителей нематериального культурного наследия народа саха является олонхосут, член Союза писателей СССР, народный певец, известный сказитель П. П. Ядрихинский-Бэдьээлэ. Большой интерес представляет его олонхо «Девушка-богатырь Джырыбына Джырылыатта», записанное в 1970 г. Данное олонхо является уникальным олонхо о деве-богатырке Срединного мира, в нем отразился идеал народа о женщине-созидательнице, защитнице племени людей айыы. Ее особенностью как женщины являются самостоятельный поиск и нахождение своей доли и счастья, в отличие от других образов красавиц. Объем олонхо составляет 8 222 стихотворные строки. П. П. Ядрихинский – уроженец Намского улуса Кобяконского наслега (1901 г. р.). Известно, что это олонхо исполняли олонхосуты Вилуйского, Намского и Таттинского улусов, однако его сюжет письменно не зафиксирован.

Категория пространства

По традиции олонхо «Джырыбына Джырылыатта» начинается с описания сотворения мира. Срединный мир вначале оказывается величиной с ухо оленя, которое, растягиваясь во все стороны, увеличивается в размерах. Далее выделяется древний календарный архетип космической супружеской пары солнца и луны: *толомон манган күнүнэн толору көнтөстөнөн, дьэллик манган ыйынан ситэрэн тэһииннэнэн* ‘отменное солнце белое поводьями подвязали; семью поводьями бледную луну бродячую крепко связали’. Стоит отметить, что поводья являются неотъемлемой частью костюма *үрүҥ ойуун* ‘белого шамана’ и в этом проявляется связь людей Срединного мира с божествами-айыы. Служителю культа божеств *тэһиин* ‘поводья’ пришивались к спине. Поводья в космологическом представлении являются «знаками», соединяющими земных людей и небесных божеств, метафорами господства в Срединном мире порядка, противоположного хаосу, связаны с судьбой человека: «Со светлыми божествами он связан отношениями порождения, они управляют своими детьми при помощи лучей – поводьев – «люди солнечных лучей, с поводьями за спиной» [Романова, 1999. С. 253].

В алгоритме описания сотворения Вселенной в олонхо важное место занимает архаический символ Мирового дерева, которое у многих народов является мифологемой воплощения жизненной силы и плодородия. Традиционно священное дерево изображается как восьмиветвистое дерево-ось, соединяющее три мира *аан ийэ дойду барахсан аар баҕааҕа буолан анньылыбыт аҕыс салаалаах* ‘на жёлтом пупке матери-земли поставленное столбом аар багах древо восьмиствольное...’ [Ядрихинский, 2019. С. 34].

Аал Кудук мас (как вариант названия *Аар баҕах*) символизирует пространственную организацию Вселенной и обладает удивительным разумом ‘хотело стать серебряной коновязью для Юрюнг Аар Тойон-старика, но подумало, что вольготно выросшие юноши-непоседы станут привязывать к нему необъезженных коней и, достигнув облака-бугорка, устремилось вниз’ [Там же]. Как отмечал Г. У. Эргис, «в олонхо почти вся природа одухотворена и наделена сознанием. Дерево Аал Дууп Мас способно пускаться в философские рассуждения. Думает и рассуждает богатырский конь. Этот художественный прием распространяется иногда на описание предметов, созданных руками...» [Эргис, 2008. С. 210]. Корни дерева Аал Кудук мас проникают в преисподнюю. В этом почтенном дереве гнездится дух – хозяйка земли Аан Алахчын Хотун, которая покровительствует богатырям и всем обитателям земли. Дерево уподобляется человеку. Около Аал Дууп Мас разворачивается космогонический акт творения, связанный с уткой, с цветовой символикой священного изобилия: *арылас кус сымытын саҕа / араҕас быһан / чаллырбаччы таммалаан / көбөн кус сымытын саҕа / үрүҥ сөлөгөй* / чөллүргэччи таммалаан* ‘с яйцо утки-гоголя жёлтое изобилие потоком непрерывным вниз капает, с яйцо утки-кряквы белое изобилие струёй звучной без усталости льётся’ [Ядрихинский, 2019. С. 36].

В олонхо даются четкие описания и пространственно-структурные локусы якутского пантеона божеств. Отметим лишь некоторые из них. На восточной кромке, где восходит зимнее солнце, живет покровитель коневодства с пылким, грозным нравом Кулан Дёсёгёй айыы. Он дарит жителям земли конный скот, проложив серебряную тропу с начала прохода в Среднем мире. Его символом является жеребец, который басистым ржанием охраняет мир людей, отпугивает злых нечистей племени Улуутуйар Улуу Тойон. Как пишет Н. В. Емельянов, «Улуу Тойон – самый сложный образ в пантеоне божеств якутской мифологии. Исследователи сообщают о его противоречивых функциях ... в олонхо богатыри из его племени по просьбе богатырей айыы то заступаются за них в борьбе с абаасы, то, напротив, сами выступают противниками айыы...» [Емельянов, 1990. С. 10].

На восточном склоне, где летнее солнце восходит на небо, живут хозяева рогатого скота *Джохсол Тойон* и *Наарай Хотун*, где проходит перевал «с насечками как ласточки, с зарубками как пуночки, с вехами как летяга, словно рядами разложены лисы-сиводушки лапки задние...» [Ядрихинский, 2019. С. 53]. Джохсол Тойон, став быком пёстрой масти, мычит, ревет. Обитатели злого Нижнего мира с отцом-стариком *Арсан Дуолай* и матерью-старухой *Хара Мэнгирэн* хотят продуть в Срединный мир болезнь и беду, но, испугавшись Джохсол Тойона, расходятся.

В образе быка обнаруживаются пережитки анимализма. Об этом древнем обряде Н. А. Алексеев писал следующее: «...якуты, когда убивали некладенного быка-пороза, считали необходимым извиниться перед животворящей силой детородных органов животного, уничтоженной с его смертью. Совершение обряда возлагалось на старуху, которая с пустым чабычахом (берестяным ведром) ходила мелкими шагами вокруг убитого быка, и касаясь время от времени половых органов быка читала заклинание... По мнению якутов, бык-пороз не только мог увести свое стадо, но и, наоборот, считалось, что “пороз по ночам мычит в хлеву – просит у айыысыта стадо”» [Алексеев, 1975. С. 47]. Бык, по представлениям тюрков, «выступает покровителем и помощником своего племени и потомков», также он являлся символом плодородия. Как пишет В. Т. Петров, об этом свидетельствуют хакаские легенды, где рассказывается о том, что «пришедший с Алтая сивый (синий) бык, поднявшись на высокую гору, замычал, отчего все коровы стали стельными» [Петров, 1987. С. 146].

Орнитоморфные и зооморфные символы в описании пространства

Описание пространства в олонхо «Девушка-богатырь Джырыбына Джырылыатта» насыщено орнитоморфными и зооморфными символами (ласточка, пуночка; летяга, лиса), которые показывают, что божества живут на пограничье Верхнего и Срединного миров. Ласточка и пуночка летают и могут беспрепятственно передвигаться в пространстве, а летяга находится «между небом и землей» – она приспособилась к полету, но относится к семейству беличьих, а лиса – к четырехногим земным животным, т. е. две последние являются обитателями Срединного мира.

У народа саха есть пословица *олуу суолун нэтээгэнэн (эбэтэр эмэх обуһунан) бүүлээбиккэ дылы* ‘подобно тому, как закупоривать вход и выход преисподней шкуркой летяги (или быком, сделанным из гнилого дерева)’. Так говорится, когда что-то делается только для вида, для формы или же кто-то отмахивается пустяковым предлогом. Эта пословица сохранила бытовавший в народе саха ритуал, совершаемый при бездетности, где шкура летяги имела особое значение. А. Е. Кулаковский писал об этом следующее: «Шаман, спроводив в Нижний мир злого духа, запирает вход и выход шкуркой летяги, или деревянным быком, или черным камнем, чтобы лишить его возможности возвращаться. На камень или шкуру набрасывают книжку (третий желудок) теленка, чтобы абаасы в случае если он выйдет, заблудился в складках ее... » [Кулаковский, 1970. С. 101, 160].

Образы птиц и животных наделены глубоким смыслом и представляют собой метафоры трехъярусного мира. Например, в эпитетах, описывающих стерха, ключевым словом является *кэмүс* ‘серебро’ (вещный символ). Такое чудесное описание передает особое почитание этой птицы у народа саха. Кроме этого, существует представление, что божества спускаются в мир племени айыы в образе больших белых птиц и орла.

В описании территории, где живут родители героини олонхо Джырыбына Джырылыатта, также присутствует орнитоморфная символика. Она ярко проявляется в коновязи *сэргэ*, которая содержит традиционное членение по социальному статусу. Главный столб – символ священного величия, верхушка которого сделана в виде двуглавого орла *ёксёкю* – божественной птицы. На верхушке второй коновязи сидит деревянная фигура *кураҕаччы* ‘большого веретенника’, олицетворяющего Байаная – духа тайги и покровителя охотников. По поверьям якутов, *Кураҕаччы Суурук* – это один из множества братьев хозяина тайги. Кукушка, изображенная на последней коновязи, является символом бедности, неблагополучия. В культуре саха она является календарной птицей, и мифологические и фольклорные сюжеты о кукушке содержат мотив птицы, приносящей несчастье.

Орнитоморфной и зооморфной символикой обладает и формула описания основных зон балагана (см. таблицу).

Основные зоны балагана

The main areas of the booth

Текст на якутском языке	Перевод
Уна диэки олорор киһи	По правую сторону сидящий
Улар саҕа буолан	Не больше глухаря кажется
Уччаан көстөр,	На заднем месте лежащий
Кэтэбириин баар киһи	Не больше кукушки
Кэҕэ саҕа буолан	Маленьким кажется,
Кээмэйдэнэн көстөр.	По левую сторону ходящий
Ханас диэки хаамар киһи	Не больше тетерева
Хабды саҕа буолан	Мелким кажется
Кыччаан көстөр,	У дверей стоящий
Суол ааныгар турар киһи	Не больше ворона
Суор саҕа буолан...	Крохотным кажется

[Ядрихинский, 2019. С. 79]

Внутреннее пространство жилища, согласно космогоническим воззрениям якутов, несет в себе амбивалентность представлений верхнее/нижнее, правое/левое, западное/восточное, благородное/неблагородное, мужское/женское. Левая сторона, женская, передается метафорой рогатого скота, а правая сторона, мужская, – конным скотом, т. е. стороны жилища связаны с нижним и верхним локусами: «влево покоситься для молока коровьего посуда рядами поставлена», «вправо для молока кобыльего посуда повсюду разложена». В. М. Ионов об этом писал следующее: «У якутов существовало деление Вселенной, с одной стороны, на высшее небесное, то есть мужское начало, с другой, – на низшее, земное, то есть женское начало. Из них первое было представлено символом лошади, а второе символом – коровы. Отсюда объяснение таких ритуалов на ысыахе: жертвоприношение Небу – лошади (светлой масти), а Матери-Земле – коровы, захоронение с мужчиной его любимого коня, а с женщиной – коровы» [Ионов, архивный материал. С. 12].

Дороги между мирами

В олонхо «Девушка-богатырь Джырыбына Джырылыатта» важными символами являются дороги между мирами, которые разворачивают космогонический акт Вселенной: дорога к Верхнему миру к божествам и дорога в Нижний мир к абаасы. На своем пути богатыри айыы в олонхо обращаются с просьбой о помощи и благосклонности к могущественным иччи горных перевалов, бедовых дорог, проходов в иные миры. Дорожные перевалы в Нижний мир передаются образами медведя и черного быка, имеют форму конуса: *хардан эһэ кыыл сабырбабын түүтүн таннары сахсыйбыт курдук тангыстыгас хаан ньамабыллай хара суорба аартыктаах* ‘как будто задривки медведя матёрого сверху трясут-потряхивают, с тёмной дорогой отвесной’; *үрүт өттө үмүрүк, алын өттө нэлбиһэх хара күнкүс сыттаах, хас да хаардаах хара суор атыыр обус хааннаах хабарбатын хаптаччы бырахпыт курдук хаан ньамабыллай аартык* ‘кверху узкий, книзу широкий, тёмный, смрадный, словно старого быка-пороз чёрного гортань кровавую вдоль разрубив, плашмя бросили, проход кровавый’. Бык и медведь обладают пограничным кодом, который характеризуется следующим образом: бык – житель Нижнего мира / медиатор между миром людей и потусторонним миром / связан с плодоносной силой земли. Медведь – помощник черного шамана / житель леса / предок. В традиционной культуре народа саха медведь воспринимался в качестве священной фигуры, связанной с культом предков. В якутском языке слово медведь *эһэ* имеет несколько значений: 1. Дедушка, отец отца или матери; 2. Почтительное обращение к духу огня или духу леса и воды, покровительствующему охотничьему или рыболовному промыслу, Баянаю. Коммуникативная функция этого слова заключается в значении почтительного обращения к человеку, духу, хищному животному/помощнику шамана, как метафоре предка.

Духом дороги в Нижний мир в олонхо П. П. Ядрихинского является пресмыкающееся животное *үс садаба күөкэгэр бастаах өлөр өлүү Мобой кыыл* ‘змея смерти трёхглавая, шею длинную вытянув’. Он пропускает Джырыбына Джырылыатта после того, как она приносит в жертву восемь жеребцов. Обряд принесения жертвы в честь духов дороги выражен в *идэнэ кудана кэһиини биэриш одарит* ‘гостинцем желанным’, которое означает подношение, приношение внутренностей, желудка, горла скота духу перевала (с целью задобрить его) перед трудной дорогой в неизвестные места. Как писал А. Павловский, при первом ночлеге в пути якуты варили саламат (кашу из муки, густо заваренную на молоке или воде, облитую топленым маслом) и перед едой бросали в огонь три ложки для духа – хозяина дороги. При этом обращались к нему с алгысом, в котором просили покровительства в дороге, хорошей погоды, крепости лошадям, тучной отавы и т. д. [Павловский, 1870. С. 70–71]. Символ *мобой* ‘ползучий гад, змея’ обладает стихией огня, где проявляется его всепоглощающая мифологема. *Мобой* в представлении якутов выступает древним символом страшного, огненного, могущественного. Дорога имеет числовую символику, равнозначную девятирусной структуре Вселенной: *тобус кулукулаах добдуур ыллыктаах, содуомнаах суолгун тобулуохпут* ‘с девятью затычками, с тропками тревожными дорогу буйную пробьём’.

Нижний мир передается стихиями хаоса, символами ущерба, увядания, недостачи, бедствий; глаголами с негативной экспрессивной семантикой описывается жизнь, противоположная жизни в Срединном мире: *хатан өлөр ынахтаах, хаары буолар сылгылаах, хахсаат буолар ыттаах* сдохнувшими от голода коровами, с гибнущими от норицы лошадьми, со слабеющими от холода собаками. Мифологема огня передается в метафоре всепоглощающего, с бездонной жадной глоткой огненного моря Нижнего мира: *уот кудулу байбал эбэкэм обот дьуоба куолабайыгар оборон чупчуруй эрэ!* ‘Моря Уот Кудулу байгал Дух-иччи в жадную глотку бездонную скорей всасывай!’ [Ядрихинский, 2019. С. 413].

Звуковой портрет представителей миров

Звуки речи айыы, духов и людей Срединного мира – медленный, нежный темп, песня-тойук, меднозвучие, звонкоголосие: *саймаарыччы сангара турдаба* ‘увлеченно, не торопясь говорить стала’, *аллаах ат атара хаамытын курдук аа-дьюо сангаран амалыйа олоордо* ‘словно широкий шаг верного коня медленно поговаривая сидел’. Звуковой код Джырыбына Джырылыатта актуализирует особую физическую силу и конституцию её тела, которая передается звуками её шагов: *уорааннаах уллунахтаах, ныргиирдээх тингилэхтээх* ‘с поступью тяжёлой, с шагами громкими’. Её предназначение свыше выражается с помощью глаголов и прилагательных, содержащих метафоры золота и меди, что отражает обладание защитными силами, придает ее речи магические свойства: *тымтык көмүс тылынан дьырылатан* ‘уста меднозвучные раскрылись’, *этэр тылын иччитэ дьырибиниир ырыалаах* ‘хозяина-иччи слово звонкоголосое’.

Звуковой портрет абасы и Нижнего мира – песни выкрикиванием, невнятные проговаривания, мычания, рёв, рычание, свист, крик-плач: *үөгү-тойук былаастаах* ‘песню-тойук выкрикивая’, *хахаара часкыйа сырыттабына* ‘крик резкий испуская’, *быһал-тэһэл кэпсэл санга баллыгырыы хаалла* ‘так словами невнятными приговаривая’, *ынчык курдук ыган таһаарбыт ыһыы-хаһыы былаастаах ырыатын-тойугун дуома* ‘подобное стону пение такое вперемешку с криком-плачем, со словами невнятными’, *бэтэрээ хайалар мэнирэстилэр* ‘горы ближние замычали’.

Чудесное рождение поющей воительницы

Важное место в начале олонхо занимает рождение героини и проведение родильного обряда, связанного с почитанием покровительницы родов – богини Айыысыт: *Айыыһыт тардыы, Айыыһыты атаарыы*. Джырыбына Джырылыатта рождается вслед за братом Тойон Джеллют у престарелых Арылы Тойон-оёонньор и жены Кэрэмэс Хотун, что является ответом божеств на испрашивание души-кут ребенка бездетных супругов: *эмээхсин абыс уон сааһын томтойо туолуутугар* ‘ну, вот, когда старухе восемьдесят лет ровно стукнуло’. Рассказ олонхосута о чудесном рождении начинается с приглашения в их юрту *Айыыһыт көтөбөөччү* ‘бабушки-повитухи’ Айыы Нуоралджын эмээхсин. Одежда у нее описывается следующим образом: «в штанах с цепочкой-кыбака в торбосах-олооччу из лапок задних, в рукавицах из лапок передних, в шапке-дьабака из шкурки головы». *Кыбака* служили для защиты от дурных влияний злых духов (абаасы). По понятиям современных якутян, натазник ‘кыбака симэбэ’ является одним из элементов ритуальной одежды невесты. Как видно на материале олонхо, на самом деле оно было и у пожилых женщин, что подтверждают и археологические раскопки.

Весь этот обряд сопровождается числовой и цветовой символикой. С началом схваток у роженицы девять, словно журавли, парней начинают готовить место для родов: в земляной пол юрты вбивают возле кровати роженицы три берестяных кола. А семь, словно стерхи, девушки стелят свежую траву осоку восьмилоственную. Место родов от мужской половины отделяют занавесом, который описывается через следующие цвета: хара ‘черный’, *үрүҥ* ‘белый’, *кыһыл* ‘красный’, *күөх* ‘зеленый’, *арабас* ‘желтый’. Белый цвет *үрүҥ* символизирует светлое, прекрасное божественное творение, *күөх* ‘зелёный’ показывает изобилие, процветание, возрождение, *кыһыл* ‘красный’ является символом кровного родства, *арабас* ‘жёлтый’ олицетворяет плодородие, связь с божествами. Отметим также числовую символику, которая наделена сакральными значениями. *Үс* ‘три’: *үс дойду* ‘три мира’, *үс саха үөскүү илигинэ* ‘когда три саха ещё не появились’, *үс төгүл сомсон, умайан күүгүнүү турар аал уот үс чанчыгар* ‘три раза черпнув, печи пылающей со стороны боковой’. *Алта* ‘шесть’: *алта атахтаах аранас үрдүттэн айах атан кэпсэттин* ‘с шестью ножками лабаза своего в разговор вступил’. *Сэттэ* ‘семь’: *сэттэ ситэ сэргэни кэккэлэччи аспыттар* ‘семь коновязей убранных с рисунками ритуальными рядами поставили’, *сэттэ тиһилик көмүс биһллээх* ‘с семьёй на талии ремешка-

ми'. *Абыс* 'восемь': *абыс харажалаах аан холорук дапсыырданан* 'с восемью заслонами вихрь мощный сопровождал', *абыс иилээх-сажалаах, аан ийэ дойду* 'восьмикраяняя, восьмигранная изначальная мать-земля'. *Тобус* 'девять': *тобус туруйа уол* 'девять словно журавли юноши', *тобус очурдаах суол* 'с девятью ухабами дорога', *туруорбах сойуо хара аартыктаах тобус хаттыгастаах, соһо чуобур халлаан* 'в самом темени рыжевато-белого неба девятиярусного'. Абасы тоже наделяется числовой символикой: *тобус бүгүйэх систээх кэй-тубут көлөлөөх Тимир Чохчордоон обургу* 'с девятью горбами на спине на оленях кэй-тубут Дьявол Тимир Чохчордоон'.

Акциональный код отправителя сакрального культово-обрядового действия бабушки-повитухи проявляется следующим алгоритмом: смазав колени маслом, угощая духа огня, *Айыысыт тардар*, она спрашивает душу девочки у богини Айыысыт. Затем ладонями масляными к богине обращаясь, взад-вперед прогибаясь, смеется. Смех обладает магическим свойством, в качестве звукового кода для установки связи с миром божеств. Все женщины, будто подражая друг другу, заливаясь смехом, призывают Айыысыт: «Будто друг другу подражая, веселясь-радуясь, смело-бойко держась...». После этого обряда Айыы Нуоралджын эмээхсин озвучивает предсказание о рождении девочки-богатырки. Она предстает в образе белой удаганки, так как является сакральным специалистом, взаимодействующим с божествами, читающим и знающим язык природы: «*Иэйэхсит хотун* из девочек отборную-остистую, в улусе солнечном самую сильную тебе сотворила-подарила!...». Обращение повитухи Айыы Нуоралджын к Айыысыт через огонь совершается держанием, кроплением кубка с маслом немолодых коров *айах тутар*, которая восходит к древнему обряду распития кумыса из большого куба *чороон айах* во время *ысыаха* (национальный праздник, посвященный божествам *айыы* по наступлению лета): *адам анах арабас арыытынан айах тутан* 'коров немолодых маслом жёлтым угощая, первую потчую'. А когда этот ритуал нарушался, т. е. когда кто-нибудь угощал, чествовал не того, кого следовало бы, употреблялся фразеологизм *ойоһор айах туппукка дылы*, который означает 'подобно тому, как преподнести кумысовый кубок сначала своей жене'.

Звуковое поведение при родах: шепот, "шептались", "почти неслышно договаривались". Семантический ряд, обозначающий сакральность действия: *смех-шепот-стон-смех*.

По стону роженицы и плачу дитя предсказывают, что родилась богатырка. Звонкий голос ребенка у присутствующих вызывает удивление: 'что сидевшие все с места враз повскакали, стоявшие все тут же разом присели'. И ей дают знаковое имя – Джырыбына Джырылыатта, в котором заложен акциональный код. *Дырыбынаа* означает 'выпускать длинные нежные трели (обычно о пении жаворонка)'. *Джырылыатта* происходит от глагола *дырылаа*, который используется в значении 'переливаться, заливаться звонкой, нежной, длинной трелью (обычно о пении птички)'; 'слышаться, раздаваться (о нежном переливчатом, дрожащем звуке хомуса или др. музыкального инструмента)' [Большой, 2006. С. 504]. Это пение дает героине возможность выигрывать в боях. Очень важно, что Верхний мир – это мир поющих божеств и людей. Даже не зная сюжета олонхо, можно определить принадлежность персонажа к Верхнему миру по пению и имени.

Темпоритм олонхо задается эпическим хронотопом «сжатого» времени: взросление девочки и ее старшего брата ускорено, и через три дня после рождения они становятся размерами с трехлетних детей, через пять дней – с пятилетних, через десять – с десятилетних. Их детство сопрягается с играми-соревнованиями, в которых видно, что сестра намного сильнее и ловчее своего брата. Игры являются символическим мерилем силы девушки-воительницы: *кыыс оһо убайыныын тула сүүрэн сырыстахтарына, тулуппат буолан истэ* 'когда девочка с братом бегать начинали, [она] его обгонять стала', *майы-оту былдьастахтарына, харса суох батарыта харбаан кыайа-хото туура тутар* 'когда палку тянули, [она] смело хватала, тут же отбирала'.

Развертывание основных сюжетобrazующих мотивов

Перед отправлением на сражение с абаасы Тойон Джеллут и Джырыбына Джырылыатта прощаются с духом огня Хатан Тэмизэрийэ и просят благословения. Дух огня в традиционной языковой картине мира саха сочетает в себе противоречащие друг другу мифологемы: доброго (созидающего, положительного, медиатора между людьми и духами иччи, божествами) и всепоглощающего (очищающего, так как после огненного хаоса мир пересотворяется, перерождается). Дух огня может охранять людей от болезней и несчастий в отсутствие богатыря. Вербальный пласт реализуется через обряд благословения алгыс, мифологизированную оппозицию верха и низа: 'из мира Верхнего, от трёх родов-племён грозных сквозняком потянет, дымом с пламенем белым проталкивать', 'если из рода мира Нижнего ветром холодным продует, кочергой с надрезами отгонять', 'если из мира Срединного жадные-алчные мешать-встревать начнут, искрами огненными прогонять'.

Перед отправкой на сражение Джырыбына Джырылыатта также совершает сакральный ритуал поклонения, вступая в коммуникацию с божествами и духами: *сүһүөхтээх бэйэтэ сүгүрүйэн, хоолдуктаах бэйэтэ хонкуйан, ангар атабынан сөһүргэстээн биир илиитинэн сынаах баттанан* 'в суставах наклоняясь, в позвонках сгибаясь, на одно колено встав, рукою одной подбородок подперев'. В описании самого сражения богатырки используется глагол *дьиэрэнкэйдээн* 'бегать, подпрыгивая на одной ноге', который символизирует бег коня. Движения глаз во время боя наделены: 1) символами огня *харахтарын уота чабылбан дапсыырын курдук чабыллыбахтаан ылла* 'глаза будто молнии огнём засверкали', *сирэйэ-хараба сизэрэ уотунан сизэһэн барда* '[лицо и глаза её] огнём серным словно загорелись'; 2) метафорой острого оружия и числовой символикой *үрүн күн күлүмүн курдук үс төгүл сүгүрүйэн, үс өргөстөөбүнэн өрө көрөн кэбистэ* 'точно солнце светлое, трижды поклонилась, словно пики-сабли взглядом окинула'. Стоит отметить, что символ огня присутствует и в движениях абаасы: *кутаа уотунан тобо уһууран* 'пламенем синим пыхтя'.

Ввиду того что ранее были изучены сюжет олонхо и мотивы сражения, мы не будем подробнее останавливаться на этом. Джырыбына Джырылыатта, победив удаганку абаасы и ее брата, отправляется спасать Тойон Джеллут, который попался на обман девушки абаасы. Отметим, что при переходе в Нижний мир ей помогает суор 'ворон'. Из тюрьмы Нижнего мира Джырыбына Джырылыатта спасает не только брата, но и девушку айыы. Ее лошадь дает им из уха жёлтое масло-илгэ с яйцом утки-гоголь, и они оживают. Здесь отображается символ яйца, связанный с креационными мифами. Мотив *желтого* или *белого илгэ* 'масла' символизирует живительную силу, дарованную богами, рассматривается как знак благополучия, изобилия. Ближе к концу олонхо Джырыбына Джырылыатта благословляет пару, и они женятся.

К девушке-богатырке из Верхнего и Нижнего миров приходят нежелательные женихи. Первый из них богатырь Юрюнг Уолантаайы нарушает сакральную традицию сватовства. Здесь прослеживается «поведенческий кодекс», который строго соблюдается людьми Срединного мира. Желание жениться богатыря Нижнего мира Хахсаат Буурай на девушке-богатырке айыы воспринимается ею как оскорбление всего племени айыы и выступает причиной сражений. В этих сражениях разворачивается моделирующая и программирующая система «завоевания счастливой доли». Удивительно, что в конце олонхо Джырыбына Джырылыатта невольно слышит предсказание ее счастливого будущего из разговора Сээркээн Сэсэн с женой Чэмэй Сэсэн (богатырке предназначено «род саха продолжить с очагом священным, мир живой плодить с Ап-Чарапынай Муос Нооной (Ала Дуурай)») и чудесным образом встречает своего суженого богатыря из Срединного мира. Предсказание представлено в виде диалога агентов судьбы, и Джырыбына Джырылыатта узнает о нем, как было упомянуто ранее, подслушав их разговор. Исследователи отмечают, что «слышания, которые предшествовали видению, подчеркивались в зимних гаданиях якутов и носили название *танха* 'подслушивание'» [Романова, 1999. С. 65].

Заключение

Таким образом, олонхо «Джырыбына Джырылыатта» отражает традиционную картину мира саха. Анализ текста олонхо показал наличие следующих мифологических контекстов.

1. Темпоритм олонхо задается эпическим хронотопом «сжатого» и социального времени. Даются четкие пространственно-структурные ориентации трехчастной вертикальной картины мира. Выделяются дороги, наделенные зооморфным кодом. Так, на кромке восточной, где зимнее солнце восходит, живет покровитель коневодства с пылким нравом грозным Кулан Дёсёгёй айыы. Здесь Верхний мир уподобляется стерху, журавлю и жеребцу. На склоне восточном, где солнце летнее на небо восходит, живут хозяева скота рогатого *Джохсол Тойон* и *Наарай Хотун*. Они находятся на пограничье между Срединным и Верхним мирами, на это указывает зоосимволика, выступающая классификатором в виде следующих животных и птиц: бык с пёстрой мастью, пуночка, ласточки, летяга, лиса; дорожные перевалы в Нижний мир имеют форму конуса, сопровождаются образами медведя, черного быка и трехглавого змея; дорога к абаасы Верхнего мира, где в самом темени рыжевато-белого неба девятирусного живут их глава *Улуутуйар Улуу Тойон*-старик с женой *Грозной Моголой Хотун*-старухой, этот проход манифестируется символом медведя. Мировое дерево *Аал Кудук мас* символизирует вертикальную пространственную организацию Вселенной, содержащую все три мира. Внутреннее и внешнее пространство жилища представлено согласно космогоническим воззрениям якутов и несет в себе амбивалентность представлений «верхнее/нижнее», «правое/левое», «западное/восточное», «благородное/неблагородное», «мужское/женское», «пространство/время». Основные зоны балагана заданы анимальным кодом, где использованы следующие символы: орел, ворон, кукушка, конь, бык. Женский локус: левая сторона – ее отождествляют корова и куропатка – противопоставляется Верхнему миру. Мужской локус: правая сторона, связывается с конем и глухарем, с Верхним миром. Западная часть (напротив входа в балаган) задается символом календарной птицы – *кэбэ* ‘кукушка’. Восточная (вход в балаган) манифестируется медиатором между мирами – вороном. Эти локусы символизируют время и пространство. Таким образом, проецируется архаичная четырехчленная горизонтальная и трехчастная вертикальная модели мира. Во внешнем пространстве жилища важное место заняло описание *сэргэ* ‘коновязь’, которое содержит символы традиционного членения по социальному статусу.

2. В тексте олонхо отражены этикетные нормы мира айыы: обряд почитания огня, родильный обряд и обряд жертвоприношения дороге. Акциональный код этого мира прочитывается в глаголах, выражающих почитание, поклонение божествам, а код Нижнего мира – в описании и действиях абаасы, глаголах с негативной экспрессивной окраской. Особое место занимает описание родильного обряда, связанного с почитанием покровительницы родов – богини Айыысыт: *Айыыһыт тардыы*, *Айыыһыты атаарыы*. Дух огня является созидателем, хранителем людей от болезней и несчастий в отсутствие богатыря, но также обладает всепоглощающей мифологемой. В олонхо «Джырыбына Джырылыатта» строго соблюдены коллективные предпочтения цветообозначений, числовая символика. Почитание коня в олонхо, выделение особых защитных функций этого священного животного связаны с архаическими космогоническими мифами о сотворении мира и человека: «Существовал миф о том, что верховный творец Юрюнг Айыы Тойон создал коня и человека одновременно; согласно другой версии мифа, он сначала сотворил коня, от которого произошел полуконь-получеловек, а уже потом человека» [Серошевский, 1886. С. 83].

3. Звуковой код олонхо «Джырыбына Джырылыатта» отражает мифопоэтические воззрения древних людей, классифицируется следующим образом: звуки божеств, духов, людей Срединного мира и абаасы Нижнего мира; схемы действий для услышания божествами / не услышания абаасы и умения распознать предначертания судьбы. Знаковым является имя девушки-богатырки, заложен особый звуковой код, помогающий ей побеждать в боях.

Олонхо П. П. Ядрихинского-Бэдьээлэ «Джырыбына Джырылыатта» отражает национальный менталитет народа саха. Моделирующая и знаковая системы олонхо разворачиваются вокруг креационного и космогонического мифов. Мифологические воззрения народа саха стали фундаментом рождения и развития духовного богатства и нашли отражение в таких уникальных и крупных произведениях устного народного творчества, как героические сказания олонхо.

Список литературы

- Алексеев Н. А.** Традиционные религиозные верования якутов в XIX – начале XX в. Новосибирск: Наука, Сибирское отделение, 1975. 197 с.
- Большой толковый словарь якутского языка: в 15 т. Новосибирск: Наука, 2006. Т. 3 (Буквы Г–И). 842 с.
- Габышева Л. Л.** Фольклорный текст: семиотические механизмы устной памяти. Новосибирск: Наука, 2009. 143 с.
- Емельянов Н. В.** Сюжеты олонхо о родоначальниках племен. М.: Наука, 1990. 208 с.
- Захарова А. Е.** Архаическая и ритуально-обрядовая символика народа саха (по материалам олонхо). Новосибирск, 2004. 312 с.
- Ионов В. М.** Материалы по верованиям якутов. Ч. 1–2 // Архив ИВР РАН. Ф. 22. Оп. 1. Ед. Хр. 31. Л. 330.
- Кулаковский А. Е.** Научные труды. Якутск: Кн. изд-во, 1979. 484 с.
- Маслова В. А.** Лингвокультурология как наука о наиболее культуроносных языковых сущностях // Актуальные проблемы филологии и педагогической лингвистики. Владикавказ, 2014. Вып. 16. С. 79.
- Народ саха от века к веку. Новосибирск: Наука, 2003. 325 с.
- Павловский А. П.** Несколько слов о демонологии якутов // Известия СОИРГО. 1870. Т. 1, вып. 3. С. 69–72.
- Петров В. Т.** Взаимодействие традиций в литературах в младописьменных литературах. Национальный фольклор и русская литература. Новосибирск: Наука, 1987. 236 с.
- Романова Е. Н.** Мифология и ритуал в якутской традиции: Дис. ... д-ра ист. наук. М., 1999. 388 с.
- Серошевский В. Л.** Якуты: опыт этнографического исследования. СПб., 1896. 720 с.
- Эргис Г. У.** Очерки по якутскому фольклору. Якутск: Бичик, 2008. 400 с.
- Ядрихинский П. П.** Девушка-богатырь Джырыбына Джырылыатта: олонхо. Якутск : Сайдам. 2011. 445 с.
- EDAL – Starostin S. A., Dybo A. V., Mudrak O. A. Etymological Dictionary of the Altaic Languages. Leiden, 2003. 1556 с.

References

- Alekseev N. A.** Traditional religious beliefs of the Yakuts in the XIX – early XX century. Novosibirsk, Nauka, Siberian Branch, 1975, 197 p. (in Russ.)
- Bol'shoj tolkovyj slovar' jakutskogo jazyka* [A large explanatory dictionary of the Yakut language]. In 15 vol. Vol. III (Letter G–I). Novosibirsk, Nauka publ., 2006, 842 p. (in Yakut)
- Emelyanov N. V.** Olonkho stories about the ancestors of the tribes. Novosibirsk, Nauka publ., 1990, 208 p. (in Russ.)
- Ergis G. U.** Essays on Yakut folklore. Yakutsk, Bichik publ., 2008, 400 p. (in Russ.)
- Gabysheva L. L.** Folklore text: semiotic mechanisms of oral memory. Novosibirsk, Nauka publ., 2009, 143 p. (in Russ.)

- Ionov V. M.** Materials on the beliefs of the Yakuts. Ch. 1–2. In: the IVR ran archive. F. 22. Oop. 1. Ed. HR. 31. L, 330. (in Russ.)
- Yadrikhinsky P. P.** The girl bogatyr Dzhyrybina Dzhyrylyatta: oлонхо. Yakutsk, Saydam publ., 2011, 445 p. (in Russ.) (in Yakut)
- Kulakovsky A. E.** Scientific works. Yakutsk, Publ. House, 1979, 484 p. (in Russ.)
- Maslova V. A.** Linguoculturology as the science of the most culturally relevant linguistic entities. *Aktual'nye problemy filologii i pedagogicheskoy lingvistiki* [Actual problems of philology and pedagogical linguistics]. Vladikavkaz, rel. 16, 2014, pp. 79. (in Russ.)
- The Sakha people from century to century. Novosibirsk, Nauka publ., 2003, 325 p. (in Russ.)
- Pavlovsky A. P.** A few words about the demonology of the Yakuts. *Izvestia VSOIRGO*, 1870, vol. 1, iss. 3, pp. 69–72. (in Russ.)
- Petrov VT.** Interaction of traditions in literatures in Young-written literatures. National folklore and Russian literature. Novosibirsk, Nauka publ., 1987, 236 p. (in Russ.)
- Romanova E. N.** Mythology and ritual in the Yakut tradition. Dissertation ... doctors of Historical Sciences. Moscow, 1999, 388 p. (in Russ.)
- Seroshevsky V. L.** Yakuts: the experience of ethnographic research. St. Petersburg, 1896, 720 p. (in Russ.)
- Zaharova A. E.** Archaic and ritualistic symbols of the Sakha people (based on Olonkho materials). Novosibirsk, 2004, 312 p. (in Russ.)

Информация об авторе

Кузьмина Ангелина Афанасьевна, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник

Information about the Author

Angelina A. Kuzmina, Candidate of Philology, National Library of the Republic Sakha (Yakutia), senior researcher at the Research Institute of Reading (Yakutsk, Russian Federation)

Статья поступила в редакцию 26.09.2023;

одобрена после рецензирования 18.03.2024; принята к публикации 22.03.2024

The article was submitted 26.09.2023;

approved after reviewing 18.03.2024; accepted for publication 22.03.2024