

УДК 398.224(=512.157)  
DOI 10.25587/SVFU.2023.38.53.007

*С. С. Макаров*  
Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН

## **ЗМЕИ И СЕРПЕНТОМОРФНЫЕ ОБРАЗЫ В ЯКУТСКИХ ОЛОНХО** **(к сравнительному изучению демонологии** **тюрко-монгольских народов)**

*Аннотация.* В статье рассматриваются серпентоморфные образы в сюжетах якутского героического эпоса (олонхо), предпринимается попытка установить их типологические параллели. Цель работы – представить анализ серпентоморфности как особого способа представления эпических персонажей в якутской традиции. Несмотря на довольно подробную освещенность персонажной системы якутского эпоса в целом, данный вопрос до сих пор не исследовался предметно. Актуальность исследования обусловлена интенсификацией в фольклористике исследований ареального и сравнительно-типологического плана, сохраняющимся вниманием к области народных демонологических представлений. Исследование построено на показательной выборке записей якутского эпоса, выполненных в разных ареалах бытования традиции, в качестве материала привлекаются также данные языка, мифологической прозы, «малых» жанров фольклора якутов и других тюркских и монгольских народов. В соответствии с задачами исследования в работе реализованы принципы сравнительно-типологического исследования фольклора. Установлено, что несмотря на фактическое отсутствие змей в природном мире Якутии, связанный с ними концепт активен в фольклорных произведениях якутов, в т. ч. в эпосе. Он оформляется преимущественно лексемами монгольского происхождения. Змеобразность предстает неотъемлемым признаком духов моря Нижнего мира и путевого перевала, а, возможно, олицетворенным воплощением всей преисподней, на что указывают шаманские тексты и этнографические описания мифо-ритуальной традиции якутов. Змееподобные черты обнаруживаются также в описаниях и именах демонической пары – прародителей демонов и хозяев Нижнего мира, в измененном (агрессивном) облике антагониста героя, а также в эпитетах духа огня, что в целом связано с последовательно проводимым пониманием серпентоморфности как маркера демоничности персонажей, их явной или скрытой противопоставленности человеческому началу. Выясняется связь этой образности с шаманскими космологическими представлениями тюркоязычных народов Сибири и, вероятно, с монгольским компонентом в культуре якутов.

*Ключевые слова:* героический эпос; якутский фольклор; олонхо; демонология; фольклорный персонаж; якутская космология; образ змеи; абаасы; Арсан Дуолай; могой; луо балык.

*Благодарности:* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-28-00655, <https://rscf.ru/project/23-28-00655/>.

*S. S. Makarov*  
A. M. Gorky Institute of World Literature of the RAS

### **Serpents and serpent-like images in the Yakut heroic epic: Towards a comparative study of demonology of the Turkic-Mongolian peoples**

*Abstract.* The paper considers serpent-like images that appear in the plots of the Yakut heroic epic (olonkho), an attempt is made to review some of their typological parallels. The study aims to present a systematic analysis

---

*МАКАРОВ Семен Семенович* – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник, Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН, Москва, Россия. ORCID 0000-0002-5751-5967, Scopus Author ID 57203182372, РИНЦ Author ID 877161.

E-mail: others3@mail.ru

*MAKAROV Semen Semenovich* – Candidate of Philological Sciences, Senior Researcher, A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia. ORCID 0000-0002-5751-5967, Scopus Author ID 57203182372, RSCI Author ID 877161.

E-mail: others3@mail.ru

of the idea of serpentomorphism as a special way of representing epic characters in the Yakut tradition. Despite the rather detailed description of the characters of the Yakut epic as a whole, this topic has not yet been studied in detail. The relevance of the study is due to the intensification in folklore studies of the areal and comparative typological plans, the continued attention to the field of folk demonological ideas. The study is based on an indicative sample of recordings of the Yakut epic made in different areas of the existence of the tradition, the data of the language, mythological narratives, “small” genres of the folklore of the Yakuts and other Turkic and Mongol peoples are also used as material. In accordance with the objectives of the study, the principles of a comparative typological study of folklore are implemented in the paper. It was established that despite the actual absence of snakes in the natural environment of Yakutia, the concept associated with them is vivid in the folklore works of the Yakuts, including the epic. It is formed mainly by lexemes of Mongolian origin. Serpent-like image appears as an integral feature of the spirits of the sea of the Lower World and the way pass, and, perhaps, the personified embodiment of the entire underworld, as indicated by shamanic texts and ethnographic descriptions of the mythological and ritual tradition of the Yakuts. Serpent-like features are also found in the descriptions and names of the demonic pair of an old man and an old woman – the progenitors of demons and masters of the Lower World, the changed (aggressive) appearance of the hero’s antagonist, as well as in the epithets of the spirit of fire, which is generally associated with a consistent understanding of ‘serpentomorphism’ as a marker of the demonic character of mythological characters, their explicit or hidden opposition to the human principle. The connection of this figurativeness with the “shamanic” cosmological ideas of the Turkic-speaking peoples of Siberia and, probably, with the Mongolian component in the culture of the Yakuts is being clarified.

*Keywords:* heroic epic; Yakut folklore; olonkho; demonology; folklore character; Yakut cosmology; image of serpent; abaasy; Arsan Duolai; Mogoi; Luo Balyk.

*Acknowledgements:* The study was supported by the Russian Science Foundation’s grant No. 23-28-00655, <https://rscf.ru/project/23-28-00655/>.

## Введение

Представления о демоническом в той или иной степени отражаются практически во всех текстах традиционной культуры<sup>1</sup>. Особое место в их ряду принадлежит эпическим жанрам: сказке, героическому эпосу. Несколько упрощая положение вещей, можно предположить, что, являясь малопродуктивными фольклорными формами с довольно консервативной образной системой, они удерживают в себе отчасти дублетный (по отношению к актуальной демонологической системе), отчасти отживший или альтернативно развившийся пласт мифологических представлений, в том числе и ранние заимствования. В связи с этим обращение к этим областям фольклора приобретает особое значение в контексте фольклористических исследований сравнительного плана.

В настоящей статье рассматривается частный фрагмент демонологии якутского героического эпоса, связанный с образами змееподобного вида и с идеей серпентоморфности как особым способом представления эпических персонажей. Анализ и введение в научный оборот этих сведений, малоисследованных еще на якутском материале, имеет значение для ареальных и компаративных исследований фольклора народов мира.

Материалы исследования составили записи якутского эпоса, «малых» жанров фольклора якутов, а также фольклорно-этнографические сведения по устным традициям других тюрко-монгольских народов. В работе применялись принципы и методы, выработанные в сфере сравнительно-типологического и ареального исследования текстов фольклора, рассматривающие единицы устных нарративов, выделяемые на смысловом и текстуальном уровнях, в парадигматическом ракурсе – как относительно самостоятельные и замкнутые элементы фольклорных нарративов, имеющие свою «историю».

<sup>1</sup> Под «текстом» в данном случае вслед за работами по семиотике традиционной культуры мы имеем в виду любую последовательность знаков, образующую некое «сообщение»: устный нарратив, ритуальное действие, вышитый орнамент и т. д.

### Из истории вопроса

Образная система и сюжестика якутского героического эпоса (олонхо) на сегодняшний день предстают довольно подробно описанными. Охарактеризованы ведущие сюжетные коллизии жанра, его ключевые мотивы и ситуации, соотношение и функции основных акторов, сюжетопорождающие символические оппозиции эпического повествования (Г. У. Эргис, И. В. Пухов, Н. В. Емельянов, В. В. Илларионов, Л. Л. Габышева и др.). Вместе с тем отдельные частные образы, являясь включенными в более широкие общности, не получили еще предметного рассмотрения. К таковым принадлежит круг серпентоморфных персонажей, широко изученных на разнообразном иноязычном материале и образующих также и в якутском эпосе свою особую нишу в среде демонических акторов.

Еще И. В. Пухов в фундаментальном обзоре основных образов якутского эпоса отмечал присутствие в их числе змееподобных персонажей, вид которых могут принимать в различных ситуациях противники героя [1, с. 157–160]. В систематизированном изложении сюжетов якутского эпоса, предложенном несколько позднее Н. В. Емельяновым, также обращается внимание на наличие в олонхо ряда серпентоморфных образов [2, с. 167, 252]. В то же время специальный анализ данной топики не входил в задачи этих исследований.

В ряде этнографических работ обращается внимание на присутствие в мифо-ритуальной системе якутов довольно устойчивого концепта змеи, воплощающегося в частных образах практически исключительно негативного плана и имеющих, по всему, достаточно глубокую укорененность в традиции (работы В. М. Ионова, А. А. Попова, Н. А. Алексеева, Р. И. Бравинной и др.).

В фольклористических исследованиях последних лет, посвященных образам антагонистов героя в олонхо, змееподобность как вариант измененной внешности персонажей отмечается довольно часто, однако еще не рассматривалась системно в соотнесении ряда вариантов. Стремлением восполнить эту лауну объясняется специальное обращение к данной теме. Как мы постараемся показать, представляя определенный сегмент эпических персонажей и мифологических образов традиции в целом, «змеиный» топос может рассматриваться как один из важных объектов в компаративном исследовании якутского фольклора.

### Змея в языковой картине мира якутов

Пресмыкающиеся из подотряда «змеи» отряда чешуйчатых представлены в Якутии лишь гадюкой обыкновенной (*Pelias berus*). По данным биологических работ, она спорадично встречается в южной части бассейна р. Лена [3, с. 56] и занесена в Красную книгу республики как исключительно редкий вид. На большей же части региона змеи как элемент фауны практически отсутствуют. Как отмечают зоологи, в целом отряд пресмыкающихся – самый немногочисленный на территории Якутии (зафиксировано наличие всего двух видов). Их бедная представленность, очевидно, объясняется неблагоприятными для них природно-климатическими условиями, царящими на большей части региона.

В свою очередь исследователи якутской лингвокультуры выделяют примечательный факт: несмотря на то, что в языке имеются лексемы и идиомы, используемые для выражения понятия «змея», фактически они не имеют референта в окружающем предметном мире, змея как таковая не относится к группе прототипичных животных для носителей якутской языковой картины мира [4, с. 65]<sup>1</sup>.

Якутское имя для змеи – *моҕой* – является монгольским заимствованием (ср. монг. *могой* / *ᠮᠣᠭᠣᠢ* – ‘змея’, ‘удав’); с фактами монгольских языков также, возможно, связаны и составные её обозначения: *эриэн үөн* ‘пестрый гад’, *эриэн кыыл* ‘пестрый зверь’<sup>2</sup>. Якутский рефлекс искон-

<sup>1</sup> Показательно, например, что в якутских загадках, использующих образ змеи в качестве кодового денотата, последний сильно варьировал, тяготея к объектам из реального мира, ср.: *Эриэн кыыл, эриэн үөн (эриэн таба, эриэн ынах) эмэһэтинэн тыынар (оонньуур) үһү* [5, с. 274] / ‘Говорят, змея (пестрый олень, пестрая корова) дышит (играет) задом’ (отгадка: курительная трубка).

<sup>2</sup> Последние термины, называющие животное по внешнему признаку, напоминают своей формой стертые эфемизмы.

ной лексемы для змеи, присутствующей во многих других тюркских языках (ср. казах. *жылан*, тат. *елан*, чув. *çĕлен*, кар.-балк. *джылан*, тур. *yılan*, узб. *ilon*, телеут. *жылан* и др.) и мотивированной, по некоторым данным, способом передвижения животного (от 'извиваться' и т. д.) [6, с. 106–107], реконструируется как \**silan*, и подобная лексема действительно обнаруживается в языке, однако, по всему, она утратила свое значение и фигурирует сегодня только в ономастике<sup>1</sup>.

Первый вывод, который напрашивается из рассмотрения этих фактов: змеи могли обитать в местностях проживания предков современных якутов в период их культурных контактов с носителями одного из исторических монгольских языков. Другая возможная ситуация – вторичное привнесение концепта змеи иноязычной группой на нынешнюю территорию проживания этноса. В любом случае достоин удивления тот факт, что несмотря на практическое отсутствие змей в окружающем природном мире (в «доэкранный» эпоху они представляли собой здесь фактически мифологический, ирреальный образ), связанный с ними концепт и ассоциативный ряд не были, однако, утрачены якутской устной традицией. Можно предположить, что не в меньшей степени это произошло благодаря их закреплённости и регулярной актуализации в фольклорных текстах<sup>2</sup>.

### **Змеи в сюжетах олонхо: облик, функции, инокультурные параллели**

Из рассмотренных номинаций змеи слово *мобой* и его производные встречались нам в текстах олонхо значительно (примерно в семь раз) чаще, по сравнению с составными именами *эриэн үөн* и *эриэн кыыл*. Змееподобность в олонхо предстает неотъемлемым конститутивным признаком сравнительно небольшого круга персонажей, вместе с тем способность обращаться в змею присуща довольно широкому числу акторов. Змеиные черты или функции могут быть также явлены неочевидно или «зашифрованы» в имени персонажа. Рассмотрим эти случаи подробнее.

К первой категории образов следует отнести духа-хозяина путевого перевала (*аартык*), соединяющего Средний (земной) и Нижний (демонический) миры. Для этого персонажа серпентоморфный облик является преимущественным и исходным. Вот как описывается его появление в одном из текстов олонхо: «... стал внимательно всматриваться [герой]: / спереди-сзади будто змея / извиваться стала, / спереди-сзади / будто бы синий огонь зашипел ...» [8, с. 291]. Примечательно, что в текстах якутских шаманских призываний перевал миров прямо называется «гигантской змеей»<sup>3</sup> – *күтүр мобой аартык* [9, с. 318], воображаемый спуск магического специалиста в иной мир и успешное возвращение оттуда (при благоприятном исходе камлания) – входом и выходом из тела змеи [9, с. 368].

Концептирование преисподней (*үөдэн*) как утробы демонического существа поддерживается рядом других повторяющихся атрибутивных сочетаний олонхо: спуск в чужой мир в текстах подчас описывается как гортань огромного животного, светила иного мира представляются похожими на внутренние органы зверей (желудок утки, книжку зайца и т. п.), преимущественными чертами, приписываемыми этому пространству, становятся понятия тесноты, темноты, зловонности. Обратим также внимание на некоторые «пищевые» метафоры, описывающие Нижний мир как «мутную» страну, похожую на неудавшуюся уху (*барбатах балык минин курдук*), неполучившийся кумыс (*көөймөтөх кымыс уутун курдук*) и т. п.

Особое значение в свете этой образности приобретает общая семантика сюжетов олонхо, ключевое содержание которых образует путешествие героя-богатыря (одними из предметных ипостасей которого являются стрела или железная пика) в преисподнюю, на что уже обращали

<sup>1</sup> Ср., в частности, название наслег в Чурапчинском улусе Якутии [Полевые материалы автора], мужское прозвище [7, столбец (далее – стб.) 2443]. Слово не встречается в записях олонхо.

<sup>2</sup> Впрочем, в этом отношении данный концепт не уникален. Известно, что в якутском языке сохраняется круг зоонимов как монгольского, так и тюркского происхождения, которые не имеют денотатов в ближайшей естественной среде (специальные лексемы для льва (*хахай*), верблюда (*тэбиэн*), тигра (*баабыр*) и др.). Факт их присутствия в языке рассматривается в качестве свидетельства наличия «южного» (центральноазиатского) компонента в якутской культуре.

<sup>3</sup> Здесь и далее – перевод автора.

внимание исследователи [10, с. 177]. Отметим, в свою очередь, что это же качество – умение погрузиться во враждебный мир и вернуться оттуда невредимым – «соблюдая все заклинания» – было важным и для шамана.

В фольклорных сюжетах более раннего типа, вероятно, речь могла идти не о возвращении, а о добывании некоей ценности героем из другого мира. При этом, однако, обращает на себя внимание тот факт, что змеи или другие животные «хтонической» природы не упоминаются в якутских космогонических повествованиях, как можно было бы ожидать, учитывая сказанное, либо они не сохранились в них. В большинстве этих сюжетов, отраженных, к слову, героическим эпосом, появление земли и всего сущего описывается чаще как самопроизвольный акт либо воля героя-демиурга (см. [11]). В качестве параллели в фольклоре народов Сибири к якутским представлениям о серпентоморфном путевом перевале, соединяющем миры, следует указать на шорские сюжеты о змеином мосте в иной мир (см. [12, с. 332–335]), демонстрирующие, впрочем, больше типологическое сходство (вероятно, это монгольское заимствование), а также тувинские представления о гигантской змее Алдын Баштыг Амырга Чылан – хозяйке земли и подземного мира [13, с. 144].

Следуя за эпическим героем далее, мы могли бы встретить другого персонажа, наделенного неотчуждаемыми серпентоморфными чертами – духа-хозяина моря Нижнего мира, еще одной преграды, которую преодолевает эпический герой в пути. Большей же частью, по нашим наблюдениям, змееобразный вид способны произвольно приобретать (при исходном «антропоморфном» облике) различные персонажи якутского эпоса, главным образом антагонисты героя: богатырь *абаасы*, яростные шаманки и демонические девы этого племени. Их репрезентация и роли в сюжетах олонхо рассмотрены в литературе довольно подробно (работы И. В. Пухова, В. В. Илларионова, А. А. Кузьминой, Н. А. Оросиной, О. К. Павловой и др.). Остановимся далее на значимых для настоящего исследования деталях.

Начальным вопросом, возникающим при обращении к текстам героического эпоса в ракурсе настоящего исследования, резонно становится наличие и характер сюжетов о змееборстве. Следует, однако, отметить, что в целом подобные конфигурации в сюжетном фонде олонхо не производят впечатления основных либо особо выделяющихся на общем фоне. Они не столь многочисленны в имеющихся записях якутского эпоса и выступают как одна из возможных реализаций эпической темы боя<sup>1</sup>. Вероятно, они испытали на себе некоторое влияние (через посредство русской традиции) международного сказочного типа о победителе змея АТУ 300 и АТУ 300А. В одном из текстов, например, находим: «... появился / огромный огненный змей / о трех головах / и о двух хвостах / и богатыря айыы [т. е. героя] быстро скрутил <...> огненным языком стал лизать / между двух лопаток» [14, с. 251].

Обращает на себя внимание та особенность, что, нападая, змеи в олонхо, с одной стороны, используют вполне естественные для них средства агрессии – обвивают, душат, жалят жертву, но также высасывают кровь, обжигают огненным дыханием, с другой. В образе антагониста-огнедышащего змея с множественными (двумя / тремя / пятью / восемью) головами и хвостами можно усмотреть характерные черты европейских представлений о драконе / Змее, которые, если это верно, довольно органично вписались в автохтонный мифофольклорный круг идей о демоническом противнике (в других вариантах антагонист героя в олонхо может иметь вид исполина-уродца, железного человека, гигантской птицы, горы и др.). В то же время рассмотрение текстов на фоне фольклора тюрко-монгольских народов заставляет задуматься о сохранении в якутском эпосе элементов исконного комплекса представлений о змеях и змееборстве.

Множественные образы червей, хищных рыб, лягушек, змей вкупе образуют в якутском эпосе характерный предметный фон страны антагониста: в Нижнем мире идут осадки из змей и ящериц [15, с. 272], при встрече с героем бесчисленные гады этой страны готовы напасть на него,

<sup>1</sup> См., например, олонхо «Нюргун Боотур» К. Г. Оросина, «Модун Эр Соготох» В. О. Каратаева, «Күн Тэгийэрим» К. Л. Федорова, «Омуннаайы бухатыр» Д. А. Томской – Чайка.



высосать жизненные силы [16, с. 168], море страны *абаасы* кишит разнообразными плотоядными тварями, в том числе змеями [17, с. 90], изгороди и загоны из змей – один из атрибутов подвора антагониста [18, с. 169], даже звезда Чолбон (‘утренняя звезда, Венера’) Нижнего мира, согласно эпическому описанию, напоминает собой змеиный глаз [19, с. 223]. Объективация круга этих частных образов зачастую образует в текстах олонхо пространственные тирады из параллельных стихов. В одних сюжетах разнообразные гады упоминаются лишь как элемент природного ландшафта Нижнего мира, в других дополнительно описываются как скот, ездовые животные или пища *абаасы* (см., например [20, с. 106]). Круг этих существ, соотносенных в олонхо с нижним ярусом мира, с одной стороны, кажется определенным естественными обстоятельствами: все они – обитатели низин, заболоченных участков и водоемов или обнаруживаются в непосредственной близости от грунта. С другой стороны, вызывает интерес практика изображения змей, рыб, лягушек на шаманских бубнах и плащах, неоднократно засвидетельствованная в традициях тюркских народов Южной Сибири: например, хакасов [21, с. 580], телеутов и шорцев [22, с. 194–202]. В этих композициях, репрезентирующих своеобразную модель универсума, образы пресмыкающихся тварей размещаются внизу, словно отмечая собой область подземного мира, хотя трактовались они как духи-помощники шаманов [22, с. 194–202]. Впрочем, последним в сибирском шаманизме практически всегда приписывается инфернальное происхождение, чем и объясняется способность магического специалиста эффективно коммуницировать с духами болезней и других бедствий.

В якутских олонхо серпентоморфные признаки присутствуют и в «исходном» облике непосредственных антагонистов героя, деятельных участников эпического сюжета. Длинный язык в виде живой змеи – частая портретная деталь владыки Нижнего мира Арсана Дуолая. Серпентоморфные черты присутствуют и в образе его супруги, демонической старухи Ала Буурай (букв. ‘Серо-пестрая’). В облике этих персонажей сложно переплетены антропоморфные и животные черты. Змееобразность антагонистов выражается, таким образом, не только в деталях их портретного описания, но и в именовании. Например, этимологию имени Арсан исследователи возводят к глаголу *арсай / ардьай* – ‘выставлять зубы, скалить зубы’ [23, с. 70], в некоторых текстах этого хтонического повелителя также называют Ала Могой (Ала Моёй) – ‘Пестрый змей’. На серпентоморфные признаки персонажа указывает и другая часть его сложного имени – Буор Мангылай (Буор Мангылай) – ‘Земляное Брюхо’ [7, стб. 1499]. «Змеиного» эпитета удостоивается также и прамамень *абаасы* Верхнего мира<sup>1</sup>, супруга грозного Улуу Тойона, госпожа Уорда Могой (Уорда Моёй [24, с. 25] – ‘Свирепая Змея’). Некоторые исследователи предполагают наличие змееобразных черт и у самого Улуу Тойона (см. [13, с. 144]). Тексты эпоса, как кажется, свидетельствуют в пользу этой точки зрения – в одной из записей, например, имеется следующее описание данного персонажа: ‘С голодной пастью, окруженный непомерной жадностью, соседствующий с сильной алчностью, с переменчивым змеиным хвостом’ *Аас майах айахтаах, / Ингэ-обот энэрдээх, / Обот-салон ойобостоох, / Кубулзат моной кутуруктаах* [16, с. 26]. В качестве несколько отдаленной функциональной параллели к этим парным персонажам можно указать на образы демонических змей – самца и самки Дьек Дьылан’ов, фигурирующих в сюжете алтайского эпоса «Кан Алтын». Согласно гиперболизированному эпическому описанию, они также обитают на краю света и имеют гигантский рост, практически сливаясь тем самым с самой хтонической, подземной сферой.

Змея в олонхо может выступать своеобразной олицетворенной сущностью противника, отделимой от его плоти деталью, наделяемой некоторой субъектностью. В типичном описании парня *абаасы* говорится среди прочего, что он «имеет шарф из кожи змеи» (*мобой тириитэ*

<sup>1</sup> По представлениям якутов, *абаасы* обитают во всех трех мирах.

*моойторуктаах* [25, с. 50–51]<sup>1</sup>. Змеи, выглядывающие из ноздрей – еще один атрибут демонического богатыря (см. [17, с. 154], образ находит параллель в тувинских сказаниях см., например: [26, с. 272–273]). В другом тексте, вероятно, как вариация этой же мифологической идеи упоминается «змеиное дыхание» антагониста (*ала мобой тыннаах* [16, с. 98])<sup>2</sup>. Впрочем, в сюжетах олонхо присутствует также и образ змеи как воплощение магической силы субъекта, хорошо известный во многих других более южных этнических традициях. Так, в вариантах якутского эпоса жизненная сила шаманки *абаасы* находится в змее, убив которую, герой избавляется и от самой демоницы [27, с. 115]; от тела богатыря *абаасы* (колдуна по умолчанию) в момент битвы отделяется змея – олицетворение магической силы противника, готовая, в свою очередь, немедленно напасть на героя [28, с. 179]. В другом сюжете появляется яркая и весьма близкая по своей семантике деталь – многохвостая плеть из живых огнедышащих змей, воплощающая собой всю разрушительную мощь демонического племени, при помощи которой антагонист без труда расправляется с героем [29, с. 367–369].

В контексте сказанного обращает на себя внимание характерный для олонхо мотив возможного «восстановления» физической сущности противника при попытке добить его завершающим ударом (нередко героя об этом просит сам антагонист). Примечательно, что весьма близкое представление, а точнее, директива, существовала в хакасской традиции относительно обращения со змеями: «...убив змею, необходимо прищемить ее к земле, чтобы она не ожила и не убежала. Нельзя рассекать змею пополам и оставлять в таком виде» [30, с. 242]. Столь близкая семантика регламентирующего текста и повествовательного мотива кажется не случайной – вполне возможно, за ними стоит некоторое общее мифологическое представление.

#### **«Змеиные» черты в образе неосновных персонажей**

Вернемся к эпическим именованиям. Как можно видеть по сказанному выше, «змеиные» эпитеты в целом являлись весьма частотными в личных номинациях противников героев<sup>3</sup>. Примечательным при этом оказывается другое обстоятельство: определение *мобой* в текстах олонхо обнаруживается в именных формулах и некоторых мифологических персонажей, более расположенных к человеку, контролирующих различные ресурсы, обеспечивающие его жизнь. В их числе оказался, в частности, дух-хозяин огня Аан Уххан – один из наиболее близких к человеку мифологических персонажей. В ритуальных обращениях (*алгысах*) к нему просители нередко называют его «дедушкой», «владыкой», «воспитателем» и т. д. В то же время в текстах олонхо зафиксированы и такие его определения, как «пестрый змей» (*ала мобой*), «светло-рыжий змей» (*тэлэ мобой*). Подобные описания могут интерпретироваться как результат наблюдений за мерцающей, струящейся фактурой пламени, либо признание его разрушительной силы, но не в меньшей степени за ними может стоять указание на потустороннюю, внеположную человеческому сторону персонажа-духа огня<sup>4</sup>. В качестве инокультурного контекста укажем на параллельные представления в шорском шаманизме, согласно которым духи-помощники в виде пресмыкающихся – лягушки, ящерицы, змеи – «жили в печке, в огне» и носили общее название *оттын ээзи* – «хозяева огня» [30, с. 322], что, возможно, восходит к общей мифологической

<sup>1</sup> Следует отметить, что эта деталь несколько выбивается из общей логики описания костюма антагониста, одетого, согласно текстам эпоса, большей частью в вещи из шкур жертвенного (*ытык*) или павшего в эпизоотию скота. Здесь мы не можем исключать, что слова *мобой* и *моойторук* были включены в перечислительный ряд в силу простого созвучия.

<sup>2</sup> Обратим также внимание на многозначность як. *тыын* – ‘дыхание’, но также и ‘жизнь; душа; жизненность’ [7, стб. 2948].

<sup>3</sup> Кроме уже приведенных имен с компонентом *мобой*, для олонхо характерны и другие личные номинации с аналогичной семантикой: шаманки *абаасы* Уолах Могойдон (Уолах Моёйдоон) (‘Молодая Змея’), Ала Могойдох (Ала Моёйдоох) (‘С пестрой змеей’), демонический богатырь Уот Могой (Уот Моёй) (‘Огненный Змей’) и др. «Змеиная» топика неявно присутствует и в частотных именах противников Уот Усутаки (Уот Ухутааки) (‘Огнедышащий’), Уот Куйбуур (‘Извивающаяся огнем’).

<sup>4</sup> Как известно, разнообразные «духи-хозяева», «гении мест» и т. п. в различных архаических традициях, в сущности, нейтральны по отношению к человеку, способны реагировать на его действия (качать или помогать) в зависимости от его поведения.

идее о змееобразности духа огня, несколько затемненной в последующем понимании, но запечатленной в эпитетах.

В другом варианте определение *мобой* появляется в имени старшего сына Джылга-хана (Дьылҕа Хаан), якутского божества судьбы, Одун-могоя (Одун-мобой) (букв. 'Могучий Змей') – также, вероятно, одного из распорядителей человеческих судеб<sup>1</sup> [32, с. 420]. В фольклорных текстах якутов чаще встречается имя Одун Хаан: *Одун Хаантан оһоһуулаах, Чынгыс Хаантан ыйаахтаах* 'с предназначением от Одун Хана, с предопределением от Чынгыс Хана' (т. е. 'имеющий небесное, чистое происхождение') – часто называет себя говорящий в обрядовом тексте. В именах братьев божества Одун-могоя, также упоминаемых в рассматриваемом тексте, встречаются лексемы *эрилик* ('выдающийся мужчина'), *тойон* ('господин, знатный мужчина'). В этом случае слово *мобой* выглядит в отдельном эпическом варианте контекстуальным синонимом этих номинаций, подчеркивающих силу, грозность, маскулинное начало в называемых мифологических персонажах.

В материалах В. М. Ионова имеются сведения об одноименном образе, наделенном иными функциями: «Трижды девять разные болезни насылают на людей Одун монгой господин, Одун монгой госпожа, Монгой парень и Монгой дева. Старик “к тому человеку этой болезнью будь”, говоря, если бросит, в этом мире той болезнью человек заболевает» (цит. по: [33, с. 82]). В данном случае мы встречаемся с одним из многих примеров неоднородности традиционных представлений, в частности, когда одному имени соответствуют разные по своим функциям персонажи. Вполне возможно, что последнее описание было фактом индивидуальной шаманской мифологии – по крайней мере, это единичное свидетельство подобного рода. Образная структура описания и проявление «змеиной» семантики в именах последних акторов позволяют сблизить их с одной из упомянутых выше демонических пар.

Особняком в числе серпентоморфных образов якутского эпоса стоит группа персонажей, объединяемых общим компонентом имени *луо*. Еще Э. К. Пекарский справедливо связывал эту номинацию с монг. *луу* – 'дракон'<sup>2</sup> [7, стб. 1480]. Стремясь обобщить довольно большое число частных употреблений слова, исследователь охарактеризовал его как «частичку, прибавляемую к мужскому или женскому имени». Действительно, слово *луо* дает в якутских фольклорных записях разнообразие контекстов. В центре этого своеобразного спектра оказывается *луо балык* – хтоническая 'рыба *луо*', обитающая в водоеме Нижнего мира и тем самым знаменующая собой самый нижний уровень мироздания, его абсолютный конец. В шаманских текстах традиции зачастую можно встретить также расширенный вариант имени персонажа – Ёлю Луо балык (Өлүү Луо балык) или Ёлёр Ёлю Луо балыга (Өлөр Өлүү Луо балыга) / 'Рыба Луо Погибелной Смерти', где *өлүү* (як. 'смерть, умирание'), возможно, является созвучным адаптирующим дублетом, оформившим включение иноязычного имени в якутскую традицию в определенном качестве и как бы «объяснившим» его значение (*lu*: > *ölü*: – ср. [1] в анлауте практически не характерен для исконных якутских основ).

Данный мифологический образ понимался в традиции как «источник смерти и несчастий» – чудовищная рыба «имеющая одну голову и два хвоста» [33, с. 81]. Сложилось так, что обозначение *луо* оказалось созвучно в традиции якутов концептам «луога» (*луоҕа*) – 'болото, топь' и «луогу» (*луоҕу*) – 'нечто подгнившее, утратившее свежесть', имеющимся в языке, что, как кажется, усилило негативную окрашенность заимствованного понятия, наделило его соответствующими ассоциациями.

Имени *луо* может сопутствовать также изофонное определение *луобайар* 'медленно, тяжелодвигающийся', приписываемое в некоторых шаманских и эпических текстах Господину Луо Хаан Тойону, имеющему супругой Госпожу Луо Хаан – варианты образов владык Нижнего

<sup>1</sup> Ср. монг. *одон* – 'судьба; счастье' [31, с. 225].

<sup>2</sup> Монголизм, в свою очередь, является заимствованием из уйгурского и в конечном счете восходит к китайскому *lung* (龍 – 'дракон'). См. обстоятельное исследование истории этого термина в [34, с. 169–177].



мира [33, с. 80]. Некоторое количество фольклорных текстов традиции также рисует образ демонического быка Луо Хаан или Луо бисирик огус (Луо биһирик оһус), выступающего своеобразным функциональным дублетом Луо-рыбы. По каким причинам произошел этот переход имени – не вполне ясно. Исследователи ссылаются на находки якутами в толще земли останков мамонтов, например, бивней, интерпретировавшихся в традиции как рог демонического быка. По фольклорным описаниям, имеющимся в обрядовых текстах якутов, хтонический синепестрый бык, известный в мифологии и других тюркских народов, также обитает в водной среде, олицетворяет собой эту стихию.

### **Заключение**

Итак, «змеиная» топка якутского эпоса, несмотря на свою неяркую, на первый взгляд, выраженность, предстает многослойной и неоднозначной областью эпического сюжета. В контексте данной темы появляется возможность обсуждать как варьирующие реализации мифологической, в сути, семантики имени и образа эпического персонажа в рамках отдельной традиции, так и возможные типологические и генетические связи сюжетов якутского эпоса с фольклорными традициями других тюрко-монгольских народов.

Нет сомнений в том, что рассмотренный компонент персонажной системы олонхо, равно как и другие элементы его сюжета, наследовал «шаманской» космологии традиции, был, если можно так выразиться, ее изложением в другом жанрово-тематическом модусе. Связь концепта *мобой* 'змей' с иномирным хтоническим началом оказывается наиболее общей идеей, последовательно проводимой через всю мотивную систему якутского героического эпоса. Как представляется, при этом невозможно говорить лишь о некоторых типологических соответствиях в фольклоре якутов и других тюрко- и монголыязычных народов. Анализ материала выявляет несколько достаточно специфичных параллелей, подсказывающих наличие круга общих мифологических идей, отражаемых, в свою очередь, и схожими мотивами в повествовательном фольклоре. «Ядро» этих представлений в своих общих чертах прослеживается на Алтае и в Центральной Азии и, возможно, восходит к добуддийской монгольской традиции. Как элемент «шаманской» мифологии эти идеи довольно легко могли стать предметом заимствования (на это в некоторой степени указывают мотивы в контактных сибирских традициях). Впрочем, этот вопрос требует дальнейшего более тщательного изучения с использованием междисциплинарной оптики и расширенного круга материалов.

Мысль о продуктивности комплексного изучения устных нарративов и ритуальных практик нельзя назвать новой, но она дополняется в рамках данного исследования некоторым конкретным методологическим содержанием.

Особенность «змеинового» топоса в изучении этой проблематики, в частности, видится в том, что он, по всему, основывается на довольно раннем слое представлений об окружающем мире, закрепляемом в традиционном знании прежде всего практическими задачами и естественными ассоциациями. В силу этого он, вероятно, становится стабильным и довольно распространенным элементом мифологической картины мира и может рассматриваться наряду со схожими концептами в качестве информативного объекта сравнительных исследований.

В изучении «змеинового» аспекта демонологии якутского эпоса, в частности, представляется важным обратить внимание на несколько повторяющихся смысловых доминант: 1) концептирование нижнего яруса мира как живого змееподобного существа и 2) приписывание явных или неочевидных серпентоморфных черт хтонической супружеской паре (иногда снабжаемой «небесными» дублерами), прародителям антагонистов героя в героическом эпосе, духов болезней и всех иных несчастий – в актуальных демонологических представлениях. Дальнейшее их изучение в ракурсе сравнительных исследований мифологии и фольклора сибирских и шире – алтайских народов видится плодотворным.

## Литература

1. Пухов И. В. Якутский героический эпос олонхо: Основные образы. – Москва : АН СССР, 1962. – 256 с.
2. Емельянов Н. В. Сюжеты якутских олонхо. – Москва : Наука, 1980. – 375 с.
3. Сидоров Б. И., Тяптиргянов М. М. Пресноводные рыбы, земноводные и пресмыкающиеся Якутии : справочник-определитель. – Якутск : Бичик, 2004. – 64 с.
4. Афанасьева Е. Н. Переводная лексикография: проблема эквивалентности в условиях опосредованного перевода // Северо-Восточный гуманитарный вестник. – 2022. – № 3 (40). – С. 61–70. – DOI: 10.25693/SVG.2022.40.3.006.
5. Саха таабырыннара = Якутские загадки / составитель С. П. Ойунская. – Якутск : Якутское кн. изд-во, 1975. – 374 с. (На якутском и рус. яз.)
6. Этимологический словарь чувашского языка. В 2 томах. Т. II / составитель М. Р. Федотов. – Чебоксары : ЧИГН, 1996. – 509 с.
7. Словарь якутского языка : [в 3 томах] / составитель Э. К. Пекарский. 2-е изд. – Ленинград : Изд-во АН СССР, 1958–1959. – Т. I. – 1280 стлб. ; Т. II. – 2508 стлб. ; Т. III. – 3858 стлб.
8. Якутский героический эпос. «Могучий Эр Соготох». – Новосибирск : Наука. Сибирская издательская фирма РАН, 1996. – 440 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока). (На якутском и рус. яз.)
9. Попов А. А. Камлания шаманов бывшего Вилюйского округа. – Новосибирск : Наука, 2008. – 458 с. (На якутском и рус. яз.)
10. Семенова Л. Н. Эпический мир олонхо: пространственная организация и сюжетика. – Санкт-Петербург : Петербургское востоковедение, 2006. – 228 с.
11. Кузмина А. А. Представления о сотворении мира в эпическом фольклоре якутов // Studia Litterarum. – 2022. – Т. 7. – № 2. – С. 248–263. – DOI: 10.22455/2500-4247-2022-7-2-248-263.
12. Дыренкова Н. П. Шорский фольклор. – Москва-Ленинград : Изд-во АН СССР, 1940. – 448 с. (На шорском и рус. яз.)
13. Абаев Н. В. Архаические формы религии и тэнгрианство в этнокультурогенезе народов Внутренней Азии. – Улан-Удэ : Изд-во БГУ, 2015. – 246 с.
14. Нюргун Боотур Стремительный : олонхо / К. Г. Оросин. – Якутск : ЯкГИЗ, 1947. – 410 с. (На якутском и рус. яз.)
15. Дыырай бэргэн : олонхо / У. Г. Нохсоров. – Якутск : Бичик, 2009. – 333 с. (На якутском яз.)
16. Ньургун Бөбө : олонхо / Н. А. Абрамов. – Якутск : Бичик, 2011. – 509 с. (На якутском яз.)
17. Улуу Даарын бухатыыр : олонхо / М. Т. Шараборин. – Якутск : Бичик, 2008. – 270 с. (На якутском яз.)
18. Уол Дуолан бухатыыр : олонхо / М. З. Мартынов. – Якутск : Бичик, 2010. – 243 с. (На якутском яз.)
19. Көр Буурай : олонхо / Н. С. Александров. – Якутск : Бичик, 2014. – 333 с. (На якутском яз.)
20. Тон Саар Бухатыыр : олонхо / С. Н. Каратаев. – Якутск : Бичик, 2004. – 237 с. (На якутском яз.)
21. Наречия урянхайцев (сойотов), абакинских татар и карагасов / тексты, собранные и переведенные Н. Ф. Катановым // Образцы народной литературы тюркских племён, изданные В. В. Радловым. Ч. IX. – Санкт-Петербург : Типография Императорской академии наук, 1907. – VI, XXXII, 658 с.
22. Функ Д. А. Миры шаманов и сказителей. – Москва : Наука, 2005. – 398 с.
23. Габышева Л. Л. Семантика и структура текстов олонхо // Язык – миф – культура народов Сибири : сборник научных трудов. Вып. 2. – Якутск : Изд-во ЯГУ, 1991. – С. 61–79.
24. Алантай Боотур : олонхо / Е. Г. Охлопков. – Якутск : Бичик, 2015. – 189 с. (На якутском яз.)
25. Күн Тэгийримэ : олонхо / К. Л. Федоров. – Якутск : Бичик, 2012. – 231 с. (На якутском яз.)
26. Тувинские героические сказания. Хунан Кара, Боктуг-Кириш, Бора-Шэлэй / составитель С. М. Орус-оол. – Новосибирск : Наука, 1997. – 584 с. (На тувинском и рус. яз.)
27. Уолусхан улаан аттаах Унук Туйгун бухатыыр : олонхо / П. М. Терютина. – Якутск : Издательский дом СВФУ, 2015. – 191 с. (На якутском яз.)
28. Тойон Ньургун / И. М. Давыдов. – Якутск : Бичик, 2003. – 240 с. (На якутском яз.)
29. Элик Боотур Ньыгыл Боотур икки // Образцы народной литературы якутов / под редакцией Э. К. Пекарского : [в 3 томах]. Т. 1. Вып. 4. – Санкт-Петербург : Типография Императорской академии наук, 1910. – С. 311–395. (На якутском яз.)

30. Алексеев Н. А. Этнография и фольклор народов Сибири. – Новосибирск : Наука, 2008. – 493 с.
31. Большой толковый словарь якутского языка : в 15 томах. Т. VII (Буквы Нь, О, Ө, П) / под редакцией П. А. Слепцова. – Новосибирск : Наука, 2010. – 519 с. (На якутском и рус. яз.)
32. Үүт аас бэйэлээх Үрүҥ Айыы Тойон ыччаттара // Образцы народной литературы якутов / под редакцией Э. К. Пекарского : [в 3 томах]. Т. 1. Вып. 5. – Санкт-Петербург : Типография Императорской академии наук, 1911. – С. 401–426. (На якутском яз.)
33. Бравина Р. И. Погребальный обряд якутов (XVII–XIX вв.). – Якутск : Изд-во ЯГУ, 1996. – 232 с.
34. Неклюдов С. Ю. Фольклорный ландшафт Монголии. Миф и обряд. – Москва : Индрик, 2019. – 520 с.

## References

1. Pukhov I. V. Yakut heroic epic olonkho: Main images. Moscow, USSR Academy of Sciences Publ., 1962, 256 p. (In Rus.)
2. Emelyanov N. V. Plots of the Yakut olonkho. Moscow, Nauka Publ., 1980, 375 p. (In Rus.)
3. Sidorov B. I., Tyaptirgyanov M. M. Freshwater fish, amphibians and reptiles of Yakutia: a guide-determinant. Yakutsk, Bichik Publ., 2004, 64 p. (In Rus.)
4. Afanasyeva E. N. Translation lexicography: the problem of equivalence in the context of mediated translation. *Severo-Vostochnyi gumanitarnyi vestnik*. 2022, no. 3 (40), pp. 61–70. DOI: 10.25693/SVGV.2022.40.3.006. (In Rus.)
5. Yakut riddles. Compiler S. P. Oyunskeya. Yakutsk, Yakut Publ. House, 1975, 374 p. (In Yakut and Rus.)
6. Etymological dictionary of the Chuvash language. In 2 vols. Vol. 2. Compiler M. R. Fedotov. Cheboksary, Chuvash Institute for the Humanities Publ., 1996, 509 p. (In Chuvash and Rus.)
7. Dictionary of the Yakut language: in 3 volumes. Compiler E. K. Pekarsky. 2<sup>nd</sup> ed. Leningrad, USSR Academy of Sciences Publ., 1958–1959, Vol. I, 1280 col.; Vol. II, 2508 col.; Vol. III, 3858 col. (In Yakut and Rus.)
8. Yakut heroic epic. “Mighty Er Sogotokh”. Novosibirsk, Nauka Publ., 1996, 440 p. (Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East). (In Yakut and Rus.)
9. Popov A. A. Shamanic spells of the former Vilyui district. Novosibirsk, Nauka Publ., 2008, 458 p. (In Yakut and Rus.)
10. Semenova L. N. The epic world of Olonkho: spatial organization and plot. Saint Petersburg, Peterburgskoe vostokovedenie Publ., 2006, 228 p. (In Rus.)
11. Kuzmina A. A. Perception of the creation myth in Yakut epic folklore. *Studia Litterarum*. 2022, vol. 7, no. 2, pp. 248–263. DOI: 10.22455/2500-4247-2022-7-2-248-263. (In Rus.)
12. Dyrenkova N. P. Shor folklore. Moscow-Leningrad, USSR Academy of Sciences Publ., 1940, 448 p. (In Shor and Rus.)
13. Abaev N. V. Archaic forms of religion and Tengrianism in the ethnocultural genesis of the peoples of Inner Asia. Ulan-Ude, Buryat State University Publ., 2015, 246 p. (In Rus.)
14. Nyurgun Bootur the Swift. Olonkho by K. G. Orosin. Yakutsk, Yakut State Publ. House, 1947, 410 p. (In Yakut and Rus.)
15. Dyyray bergen. Olonkho by U. G. Nokhsorov. Yakutsk, Bichik Publ., 2009, 333 p. (In Yakut)
16. Nyurgun Bege. Olonkho by N. A. Abramov. Yakutsk, Bichik Publ., 2011, 509 p. (In Yakut)
17. Uluu Daaryn bukhatyyr. Olonkho by M. T. Sharaborin. Yakutsk, Bichik Publ., 2008, 270 p. (In Yakut)
18. Uol Duolan bukhatyyr. Olonkho by M. Z. Martynov. Yakutsk, Bichik Publ., 2010, 243 p. (In Yakut)
19. Ker Buurai. Olonkho by N. S. Alexandrov. Yakutsk, Bichik Publ., 2014, 333 p. (In Yakut)
20. Tong Saar Bukhatyyr. Olonkho by S. N. Karataev. Yakutsk, Bichik Publ., 2004, 237 p. (In Yakut)
21. Dialects of Uryanghais (Soyots), Abakan Tatars and Karagases. Texts collected and translated by N. F. Katanov. In: Samples of folk literature of Turkic tribes, published by V. V. Radlov. Part IX. Saint Petersburg, Printing House of the Imperial Academy of Sciences, 1907, VI, XXXII, 658 p. (In Rus.)
22. Funk D. A. Worlds of shamans and storytellers. Moscow, Nauka Publ., 2005, 398 p. (In Rus.)
23. Gabysheva L. L. Semantics and structure of olonkho texts. In: Language – myth – culture of the peoples of Siberia. Issue 2. Yakutsk, Publ. House of Yakut State University, 1991, pp. 61–79. (In Rus.)
24. Alantai Bootur. Olonkho by E. G. Okhlopkov. Yakutsk, Bichik Publ., 2015, 189 p. (In Yakut)
25. Kun Tegierime. Olonkho by K. L. Fedorov. Yakutsk, Bichik Publ., 2012, 231 p. (In Yakut)

26. Tuvan heroic legends. Hunan Kara, Bektug-Kirish, Bora-Sheley. Compiler S. M. Orus-ool. Novosibirsk, Nauka Publ., 1997, 584 p. (In Tuvan and Rus.)
27. Uoluskhan ulaan attaah Usuk Tuigun bukhatyr. Olonkho by P. M. Teryutina. Yakutsk, NEFU Publ. House, 2015, 191 p. (In Yakut)
28. Toion Nyurgun. Olonkho by I. M. Davydov. Yakutsk, Bichik Publ., 2003, 240 p. (In Yakut)
29. Elik Bootur and Nigyl Bootur. Olonkho by R. Timofeev. In: Samples of Yakut folk literature. Edited by E. K. Pekarsky: in 3 volumes. Vol. 1. Iss. 4. Saint Petersburg, Printing House of the Imperial Academy of Sciences, 1910, pp. 311–395. (In Yakut)
30. Alekseev N. A. Ethnography and folklore of the peoples of Siberia. Novosibirsk, Nauka Publ., 2008, 493 p. (In Rus.)
31. Big explanatory dictionary of the Yakut language: in 15 volumes. Vol. VII (Letters H', O, E, P). Edited by P. A. Sleptsov. Novosibirsk, Nauka Publ., 2010, 519 p. (In Yakut and Rus.)
32. Descendants of Yuryung Aiyy Toyon. Olonkho by M. N. Androsova-Ionova. In: Samples of Yakut folk literature. Edited by E. K. Pekarsky: in 3 volumes. Vol. 1. Iss. 5. Saint Petersburg, Printing House of the Imperial Academy of Sciences, 1911, pp. 401–426. (In Yakut)
33. Bravina R. I. The funeral rite of the Yakuts (XVII–XIX centuries). Yakutsk, Publ. House of Yakut State University, 1996, 232 p. (In Rus.)
34. Nekljudov S. Yu. Folklore landscape of Mongolia. Myth and ritual. Moscow, Indrik Publ., 2019, 520 p. (In Rus.)