

УДК: 398.21+398.221+398.224:82-941-22.09

**Б. М. Клейман**

*Новосибирский государственный университет, Университет г. Беэр-Шеву*

### **Эпос народов Сибири в аспекте типологических параллелей с библейскими текстами**

В статье проводятся сравнения между выявленными следами мифологии в текстах Ветхого Завета и устным фольклором коренных народов Сибири. Схожесть мифологем вызвана общими закономерностями этногенеза и конвергенцией архаичных космогонии и космографии. Обнаруженные типологические параллели мифологического сознания разных этносов позволяют глубже понять происхождение традиционных иудейских текстов и оригинальность и самобытность фольклора народов Сибири.

*Ключевые слова:* фольклор, Тора, космогония, миф, эпос, сказка, народы Сибири, иудаизм.

**1. Постановка проблемы.** Тора (Пятикнижие Моисеево) являет собой собрание рассказов о патриархах – родоначальниках еврейского народа, «жреческий кодекс», рассказы о древней космогонии, сборник медико-санитарных указаний, начала семейного, уголовного, земельного права, законы и нравственные установления, правила актуальной жизни и многое другое. Сам этот кодекс, разнородный по составу, стилям, содержанию создавался на протяжении полутора тысячелетий, и именно поэтому в нём сохранились тексты домонотеистического характера, для которых мифология явилась базисом. С развитием культа единого Бога мифологическое содержание ушло в далёкое прошлое и в ходе аберрации социальной памяти забылось, приобретя новые интерпретации, актуальные в новой религии. Компаративистское установление типологических параллелей иудейских текстов и фольклора иных народов позволяет яснее понять происхождение Библии, выяснить механизмы контаминации старых форм и значений с содержанием возникших новых ассимилированных текстов.

**2.1. О методологии.** Строго говоря, ещё «авторы древнееврейских текстов очень интересовались родословными связями разных народов» [Старостин, 2016, с. 383]. Но научным критерием для сравнения будет выявленная ещё в XIX в. общность мотивов в фольклоре совершенно разных этносов. А. Н. Веселовский в связи с судьбой дуалистических космогоний писал: «мы... имеем здесь дело с самостоятельным зарождением одного и того же представления в разных этнических сферах...» [2009, с. 373]. Общность развития представлений о пространстве, времени, природе и социуме и взаимоотношениях между ними исходят из первичного опыта познания бытия. Поскольку одинаковые мифологические мотивы распространены не только по всей Евразии, но и «в Океании, Австралии, в обеих Америках и в Африке» [Кузнецова, 1998, с. 20], есть все основания считать, что они не могут быть заимствованы или диффундированы из одной этнокультуры в другую. Мифы в целом не имеют

*Клейман Борис Маркович* – кандидат филологических наук, сотрудник лаборатории семиотики и знаковых систем Гуманитарного института Новосибирского национального исследовательского государственного университета; профессор Университета г. Беэр-Шеву (Израиль).

Контактная информация: ул. Пирогова, д. 2, г. Новосибирск, 630090, Российская Федерация. E-mail: xyz2003@yandex.ru; тел.: (+7) 923-729-81-90, (+7) 953-767-51-45.

общего центра возникновения: миф образовывался повсеместно и самопроизвольно как отражение первичных воззрений на природу и общество. Схожесть мифологем, структур и нередко поэтики вызвана конвергенцией, а не общим происхождением.

**2.2.** Северные народы Сибири – носители ранних форм религии и культуры. Их фольклор есть явление живое и продолжающее существовать, несмотря на сильное влияние урбанистической экспансии российской культуры. Бытование и активное функционирование (в отличие от европейского фольклора, перешедшего в разряд книжного) позволяют сблизить культурные мемы в единой семиосфере и, применяя аналитические методы семиотики и культурно-компаративистского анализа, выявить взаимную корреляцию культур разных этносов Евразии. Таким образом, опираясь на положения о единстве развития мировоззренческих представлений у всех народов Евразии, в данной статье автором проводится параллель между выявленными в Пятикнижии Моисеевом следами древних сказаний народов Ближнего Востока и живым фольклором коренных народов сибирского Севера.

**2.3.** В культурном контенте фольклора сибирских народов, равно как и в любом акте звучания устного творчества, сказитель не различает жанров эпоса и сказки. Поэтому из одного жанра (героический эпос, былина, историческая песнь) сюжеты, темы, мотивы, поэтизмы и устойчивые обороты в актуальном дискурсе повествования могли переходить из одного жанра в другой. Героический эпос нередко заимствовал из волшебной сказки образы чудовищ или «яги», мотивы «запирания и увода детей», символику цвета и др.; сказка могла строиться по структурной схеме героического эпоса, заимствовать темы поиска жены, образ Мирового Древа и т.д. Эти перемещения связаны с общими истоками обоих жанров: миф породил сказку и эпос, а культурный дискурс в конкретный момент реализации памяти сказителя порождает динамику устного повествования. Поэтому для выявления вероятных параллелей между фольклором коренных жителей Сибири и фольклором мировым нет необходимости в чётком разграничении жанров устного народного творчества при том, однако, условии, что контент сказаний создаёт общие критерии для компаративистского анализа.

**3.1. Рассказ о патриархе Якове.** В самом большом и наиболее полном рассказе о патриархах в Библии даётся жизнеописание внука Авраама младшего сына Исаака – Якова. По некоторым признакам (культ близнецов, культ дяди и племянника, поиски жены, тема родоначалия) данный текст является адаптированным к идее монотеизма героическим эпосом, в котором сохранились и следы ещё более древнего, нежели эпос, мифологического мировоззрения. Рассмотрим вкратце некоторые детали.

**3.2.1. Дуализм и близнецный культ.** Исав (Эсав) – старший брат-близнец Якова (Иакова). Близнецный культ характерен для всех народов Евразии периода мифологического сознания. «Этот миф проявляется во всех основных древних индоевропейских традициях» [Гамкрелидзе, Иванов, 1984, с. 777] и связан с «детьми неба» или Солнца периода исповедания солярных культов и дуалистических космографических представлений. Типологически равны индоевропейским близнецам «два голых мальчика» из тувинской эпической сказки «Хайиндырымай Багай-оол» [Тувинские народные сказки, 1994, с. 137–139], которые, «сев на коней, скача, поднялись на девяносто девятое небо». Выявляются некоторые свойства «близнечного» мифа, общие со многими архетипами европейской и ближневосточной фольклорных традиций.

**3.2.2. Борьба братьев в Торе.** Борьба братьев является основной интригой в рассказе о патриархе Якове в Торе. Яков родился, «держась за пятку своего старшего брата», отсюда и его имя *Yakov*: Библия интерпретирует это имя как производное от *\*akev* ‘пятка’. Но очевидно, что к моменту кодификации сюжета «борьба близнецов» этимология имени младшего из братьев полностью редуцировалась: «Иаков *ya 'aqob* - букв. “Да поддержит (Бог)”» [Учение, 1993, с. 284]. Знак-имя заместился каламбуром: др.-евр. *'iqēb* ‘пятка’ и *'iqeo* ‘хитрость’ являются игрой слов, составляющей часть поэтики Библии и ставшей характеристикой Якова. Противоречие между братьями в семитском мифе (в том остаточном виде, в котором он зафиксирован в Пятикнижии) отмечается сразу с момента описания новорождённых: «Первый вышел красный, весь, как (обработанная) кожа (верхнее платье), волосатый; и нарекли ему имя Исав» (Быт., 25: 25). При этом даётся его характеристика как человека, живущего охотой и звероловством: «Дети выросли, и стал Исав человеком искусным в звероловстве, человеком полей» (Быт., 25: 27). О младшем брате говорится, что Яков был «человеком кротким, живущим в шатрах», и эта лаконичность подчёркивает то, что описание Исава с деталями «рыжий» (о символике цвета см. ниже) и «волосатый» характеризует его как представителя Нижнего мира, инфернальной вселенной предков, дикого нравом и живущего вне законов оседлой цивилизации. Яков обманым путём (за чечевичную похлёбку) приобретает у Исава право первородства и второй раз обманывает уже ослепшего отца, получая благословение «под маской» первенца. Эта интрига объяс-

няет бегство Якова на север от мести старшего брата, поклявшегося убить его. Мотив борьбы братьев переходит в мотив «поиска жены».

**3.2.3. Борьба братьев в фольклоре народов северной России.** В коми-пермяцком эпосе братья выступают в зооморфном виде – в облике двух селезней, творцов суши. На образовавшейся земле Юмо стал творить людей и животных, наделяя их судьбой, а Йын принялся мешать творению, за что был низвергнут своим старшим братом в преисподнюю. Аналогичные мифы существуют и у сибирских народов. Вражда братьев в бурятском фольклоре отражена в сказке «Два брата» [Бурятские народные сказки..., 2000, с. 255–258], потеряв при трансформации мифа в сказку «близнецов», но сохранив всё же старшего и младшего брата и создав фабулу бытовой сказки. В тувинской сказке противоборство Ак-Сагыша и Кара-Сагыша заканчивается гибелью «чёрного» брата. Очень слабые следы антагонизма находим в якутских эпических сказаниях: в частности, в рассказе о предках народа саха «Омогой Баай, Эллэй Боотур» лишь упоминается, что «имел он (Омогой) двух дочерей: Чангый была любимой, а другая, Ныыга Харахсын, – нелюбимой. Именно ей, нелюбимой дочери, а потом и жене выпало стать родоначальницей народа саха [Предания, легенды и мифы саха (якутов), 1995, с. 51–53]. Такая же нелюбовь возникла и у Рахели, младшей жены Якова, к Лее, «и позавидовала Рахель сестре своей» (Быт., 30: 2), потому что Бог «лишил её (Рахель) плода чрева». Нелюбимая и некрасивая Лея родила Якову шестерых сыновей и дочь, а Рахель – двух детей. Соперничество Леи и Рахели отразилось в дальнейшем и на судьбе Иосифа, которого братья продали в рабство в Египет: культ потерял первоначальную семантику борьбы близнецов, но вражда братьев (сестёр) сохранилась.

**3.2.4. Исчезновение антагонизма.** По мере трансформации дуальных представлений утрачивается антагонизм божественных близнецов. В бурятском героическом эпосе Агуй Гохон, сестра богатыря Аламжи Мэргэна, переодевается в одежду брата, чтобы отомстить его убийцам: брат в эпосе на период «смерть–воскресение» отсутствует, но его место занимает сестра [Бурятский героический эпос..., 1991, с. 173]. Выдаёт себя за своего брата Айдурай Мергена и сестра Агуй Ногоон в другом бурятском эпосе «Айдурай Мэргэн» [Айдурай Мэргэн, 1979, с. 76]. «А вторая дочь (Омогой Баая, Аан Чангый), завидуя, что Эллэй выбрал не её своей женой, пропала без вести» [Там же, с. 53]. По другому варианту бурятского эпического повествования – повесилась [Там же, с. 45]. Переодевается в одежду своего убитого брата и Погана-Арыг в хакасской сказке «Похта-Кэрэс» [Хакасские народные сказки, 2014, с. 130]. В Пятикнижии братья после двадцатилетней вражды помирились; в первую же встречу «побежал Исав ему (Якову) навстречу, и обнял его, и пал на шею его, и целовал его, и они плакали» (Быт., 33:4–5) – антагонизм выветрился окончательно, и Исав исчезает из дальнейшего повествования.

**3.3. Культ племянника и дяди.** Особые отношения между дядей по матери и племянником проявляются как знак билатеральности и предполагали в древности обязательный кросс-кузенный брак как реализация бинарного восприятия мира. Но в период становления и развития патриархата дети сестры (след матриархата) стали восприниматься враждебно.

В бурятском героическом эпосе ненависть к своему племяннику Аламжи Мэргэну питают и «Хара Зутану, который северным народом правит», и «Шара Зутану, который южным народом правит» [Бурятский героический эпос..., 1991, с. 71–87]. В эпосе «Айдурай Мерген» присутствуют элементы и волшебной сказки, и сказки о животных, и архаичного мифа. Именно поэтому в поэме знак «дяди» редуцируется до «хана Эжи Мунку», к дочери которого едет свататься, выдав себя за своего брата, Агуй Ногоон. Именно поздним функционированием в фольклорном дискурсе является и эпизод (необъяснимый на первый взгляд) знакомства героя с «тётками» жены в тувинской богатырской сказке «Хайындырынмай Багай-оол» [Тувинские народные сказки, 1994, с. 213–215]. Эпизод знакомства абсолютно вставной, внесюжетный: «...Багай-оол пошёл, посмотрел: оказалось и вправду то три его тётки» [Там же, с.215], – и объяснить его можно, лишь вписав в предшествующий сказке мифологический архетип «дядя–племянник» (в данном случае с инверсией в «тётки–племянница»). Зять главного героя «Бэт Хара... представился дядей Дыгына» в якутском эпосе [Предания, легенды и мифы саха (якутов), 1995, с. 77]. А вражда между Манчаары и его дядей Чоочо доходит до убийства – и отказа от преступления. Последнее составляет параллель библейским историям: вражды Давида и Саула (от убийства отказывается Давид (1 Цар., 24: 1–14)), вражды братьев-родоначальников двух народов Исав и Якова (от мести отказывается Исав), и вражды Лавана с Яковом (от смертного наказания племянника за похищенных «идолов» отказывается дядя (Быт., 31: 29–32)). Образы в сибирском эпическом сказании отсылают слушателей-читателей к периоду матриархата, а их знаковая семантика ясна до сих пор северным народам Сибири.

**3.4. Миф об инцесте близнецов.** С «близнечным культом» теснейшим образом связан миф о кровосмесительном браке между сестрой и братом, от которого происходит род человеческий, что коррелирует и с античной теогонией и с историческими реалиями народов Европы и Ближнего Востока.

Бурятский эпос «Аламжи Мерген» сложился уже в новые времена: в нём много раз упоминаются «русские казаки» [Бурятский героический эпос..., 1991, с. 67 и далее], – и поэтому очевидно, что инцестуальные темы в нём должны быть табуированы и стёрты из социальной памяти народа. Однако и в нём сохранились слабые следы брака между сестрой и братом:

Она сняла с пальца  
Правой руки  
Белосеребряный перстень  
И отдала старшему брату... [Там же, с. 109].

У всех народов кольцо – очень сильный знак, имевший семантику прикованности, дихотомии семейной жизни и крепости брачных уз. Этот талисман, «когда налетят чужеродные, силой меня увести станут...» [Там же, ст. 1245], должен был «стечь, расплавившись, с пальца правой руки» Аламжи Мергена. Подобное «обручение» характерно при прощании мужа с женой или жениха с невестой в фольклоре. Архаическая семантика совершенно редуцировалась в этом ритуальном знаке и оставила лишь слабую аллюзию на древние мифологические корни эпоса. Во втором эпосе «Айдурай Мэргэн», несмотря на такое же его позднее возникновение, что и «Аламжи Мерген», следы инцестуального брака между братом и сестрой проявляются в совпадении «печатей» на теле «невесты» и самого героя:

Правая ляжка  
Айдурай Мергена-молодца  
Родимой печатью опечатана,  
Правая грудь  
Тайхи Эрхэ Суубэн  
Была опечатана  
Напёрстковой печатью [Айдурай Мэргэн, ст. 1520], –

родимые пятна, ослабевая в качестве знаков, теряют семантику родственности и трактуются уже социумом и эпосом как предназначенность юноши и девушки друг другу. Такие же редуцированные знаки мифического инцестуального брака между братом и сестрой присутствуют в якутском сказании «Уот Айах Кудунгса», у героя которого после разного рода жизненных злоключений «остались сын Аан Ёрюёчэй и плохонькая девочка (его дочь), которые стали предками пяти родов хатылинцев» [Предания, легенды и мифы саха (якутов), 1995, с. 205]. При этом в тексте нет даже упоминания, состояли ли брат и сестра в брачных союзах с кем-либо, и это есть указание на отсутствующую знаковую структуру – мифологический инцест. Этот архаичный мотив инцеста между «братом» и «сестрой» («дядей–племянницей») можно рассматривать как сохранившийся в нексусе мифа прототип освящённого законом бракосочетания между кросс-кузенами. Близнецный культ и близкородственные браки отражали дуалистическое представление архаичных социумов и проецировали их на статус-кво всей Вселенной. Каждый из соотносимых близнецов представлял символически свою половину рода, племени, всего мира. И эта половина стремилась установить брачно-родственные отношения с другой половиной. «У палестинских арабов еще и в настоящее время существует представление о праве юноши на брак с двоюродной сестрой» [Учение, 1993, с. 285]. Такие же права существуют и в среде ортодоксальных иудеев современности. В Торе праотец Авраам был женат на своей сестре по отцу Сарре, что отражено в её первом имени *Сарай* ‘моя сестра’, и он дважды в повествовании выдаёт её за сестру. Второй патриарх еврейского народа Исаак в возрасте 40 лет женился на Ревекке, дочери племянника Авраама, Бетуэля, то есть на своей двоюродной племяннице, которую тоже выдал однажды за свою сестру (Быт., 26: 7) Яков приходится двоюродным братом своим жёнам Лее и Рахель. И именно в архаичной констатации вечной дихотомии, присутствующей в Среднем мире, находится методологическая основа параллелизма и современного фольклора народов Сибири, и книжного, зафиксированного более двух с половиной тысячелетий назад в Пятикнижии.

**4. Предначертанность.** Вся античная культура стоит на идее предопределения. Предназначенность присутствует не только в античных сказаниях:

Волею Эсэгэ Малан-бабая  
Суждено родиться  
Двум близнецам  
У Аламжи Мэргэна молодого, –

предначертано главному герою бурятского эпоса [Бурятский героический эпос..., 1991, с. 201, ст. 3418–3424]. Но это эпическое сказание не раскрывает до конца тему рождения близнецов, видимо, потому, что в одежды брата одета была «Агуй Гохон-сестрица». Предназначение сбывается в другом бурятском эпосе «Айдурай Мэргэн»:

Не прошло ещё трёх лет,  
Как она двух близнецов  
Родила

И вернулась в свой (отцовский) дворец

Агуй Ногоон-сестрица [Айдурай Мэргэн, 1979, с. 118, ст. 1842–1845].

Предназначение друг другу жениха и невесты объясняет наличие у обоих «печатей» – родимых пятен (см. выше). Предначертанность присутствует в мифах народов Междуречья, в Библии, Евангелиях и в фольклоре европейских народов. В Ветхом Завете предсказание получают Сарра, Рахель, Ханна – мать пророка Самуила, безмянная мать Самсона. В эпосе о патриархе Якове Бог открыл беременной Ревекке (матери Исава и Якова), что она родит близнецов, которым предназначено стать родоначальниками двух народов – евреев и эдумян (от прозвища Эсава Эдом ‘красный’). “Manas”

**5.1. Цветовые признаки.** Цветовая гамма, встречающаяся в древних текстах, весьма не случайна. Многие фольклористы ещё в XIX в. отмечали важную знаковую функцию цвета в фольклоре, который служил семиотическим маркером для реципиентов. Так, германский исследователь Гюнтерт писал: «...если Хель (северная богиня подземной страны мертвых) имеет цвет трупа, то это означает не что иное, как то, что она, богиня смерти, сама есть труп» [Пропп, 2000, с. 52]. Типологическая параллель возникает и между рыжеволосым Исавом в Пятикнижии и героями мифов сибирских народов. В бурятском эпосе «Аламжи Мэргэн» богатырь, хоть и рождён был людьми, но «сотворён Эсеге Маланом» [Бурятский героический эпос, 1991, ст. 105–107] – по мифологическим представлениям бурят, одним из обитателей Верхнего мира: «Бур[ятское слово] *малаан*... обрело значение “светлый”, “сияющий”, “яркий”. Слово древнего происхождения, однокоренные формы его отложились в монголоязычном фольклоре (например, в бурятском: *малаан шара наран* “ярко-жёлтое солнце”, т. е. “ярко сияющее солнце”), в ряде тюркских и индо-европейских языков, исторически сосуществовавших с монгольским» [Там же, с. 287]. В эпосе «Айдурай Мэргэн» трёхчастный мифологический мир представлен и тайгой Среднего мира, по которой скачет сестра протагониста, и ледяной страной, студёной и морозной, Нижнего мира, и Верхним миром, где «земля той страны красным пламенем горела» [Айдурай Мэргэн, ст. 405–455 и далее, с. 79–81]. «Рыжая масть, рыжий цвет – родовой признак верхних абаасы», духов Верхнего мира [Предания, легенды и мифы саха (якутов), 1995, с. 323]. История бело-буланого жеребёнка представлена в хакасской одноименной сказке; в ней буланый (жёлтопесочный) и белый цвета указывают на принадлежность коня одновременно к Верхнему и Нижнему мирам, по которым путешествует жеребёнок, прежде чем стать «богатырём» в своём стаде [Хакасские народные сказки, 2014, с. 95–117]. Благодаря цветовым маркерам сказка воспринимается как аллегория ритуала инициации. Белым (светлым) предстаёт и тополь в тувинской сказке «Сорока и Лисица». Он символизирует трёхчастную Вселенную (см. ниже). В Торе красную нить повязывает повитуха младенцу Зэраха, родившемуся с близнецом-братом Перецем (Быт., 38: 28); пеплом красной (рыжей) коровы рекомендуется Богом изгонять проказу (Быт., 19: 1–6), а сестра Моисея и Аарона Мирьям, наказанная Богом, покрылась проказой, «как снегом» (Чис., 12: 10): проказа своим белым цветом символизировала смерть. Исав родился рыжим, что возвращает его образ из психологическо-литературной сферы восприятия в хронотоп мифа: он представитель Нижнего мира, мира предков. Цветовой признак присутствует и у Лавана, дяди Якова. В иврите слово *лаван* означает ‘белый’: «*lavan* adj. white» [Klein, 1987, с. 293]. По той же причине, что и Исав, Лаван соотносился в древности с хтоническим пространством предков. Они оба занимаются скотоводством, составляя параллель и русской яге, и античному Полифему. Кроме того, в исследовании В. Я. Проппа «указывается на свойства “яги”»: она может выступать в роли тёщи, шурина, зятя, племянницы, то есть ближайшего кровного родственника [Пропп, 2000, с. 86]. В данном эпизоде Торы представитель предков выступает в роли дяди.

**5.2. Цветовые признаки животных.** Во время пребывания Якова в семье Лавана племянник ради женитьбы на возлюбленной Рахели работал пастухом семь лет; обманутый дядей, он женился на Лее и вынужден ради любви к её младшей сестре отработать ещё семь лет. Он увеличил количество голов скота в стадах Лавана в несколько раз: «...мало было у тебя до меня, а возросло до множества», – говорит Яков своему дяде (Быт., 30: 30). В качестве оплаты себе за труд он требует овец и коз бурых и с пятнами. Такие нечистые по масти животные считались у скотоводов бракованными. У народов Сибири сохранилась аналогичная оценка скота в фольклоре: «Тогда Омогой с женой, не одобряя его (Эллэя, женившегося на нелюбимой старшей дочери своего тестя. – Б. К.), в приданое дали коней и рогатый скот некрасивой масти...» [Предания, легенды и мифы саха (якутов), 1995, с. 45]. Аналогичные представления отражены в сказаниях бурят, тувинцев, у алтайских народностей. Масть животного была мифологически связана с Верхним или Нижним миром: «...и вот колесница огненная и кони

огненные ... и вознёсся Элияху вихрем в небо» (4 Цар., 2: 11–12). Параллель «булано-белый жеребёнок – кони огненные» раскрывает не только древнейший мифологический смысл, заложенный в Ветхом Завете, но и общую поэтику далёких друг от друга на первый взгляд текстов. Типологические совпадения в деталях двух географически, этнически и темпорально отдалённых друг от друга сказаний говорят о общем архетипе в фольклоре.

**6.1. Мировое древо.** К базисным мифологемам относятся и представления о трёхчастном строении Вселенной и Мировом Древе, которое это представление символизирует. Верхний мир принадлежал богу Солнца (как след солярных культов), в Среднем мире жили обитатели реальной природы, в мире Нижнем – предки. Тополь в тувинской сказке символизирует три пространства: на нём «сидят три огромных птенца. Сидевший в самом низу плакал, повыше смеялся, а тот, что за ним, пел» [Тувинские народные сказки, 1994, с. 243]. В Библии трёхчастный мир символизируют и Древо познания Добра и Зла, соседствующее с Древом Жизни в Раю, и прячущийся в листве Древа Змей.

**6.2. Свойства Мирового древа. Змей.** Змей у всех народов выступает как атрибут Нижнего мира. В Пятикнижии Моисеевом Мировое Древо раздвоилось на Древо познания Добра и Зла и Древо Жизни. Однако сохранился Змей-соблазнитель, представитель Нижнего хтоноса. В упоминавшейся уже тувинской народной сказке «Сорока и Лисица» (аналог русской «Лисица и Дрозд», см. ниже) рассказывается, как «... вверх по этому тополию полз, извиваясь, пятнадцатиголовый прожорливый змей». Античный Пифон, индуистский змеобразный Вритра, хеттский змей-дракон Иллунынка, библейские Змей и Левиафан, китайские драконы, олицетворяющие как злые силы, так и доброе начало, соотносятся между собой, являясь древнейшим архетипом мифологического сознания.

**6.3. Плодовитость.** Плодоносность Мирового Древа в Пятикнижии ярко проступает в магических действиях Якова. Чтобы увеличить численность своего пёстрого стада (чистых животных по договору с Лаваном Яков отдаёт своему дяде), он манипулирует с ветвями трёх сакральных деревьев: стиракс (в русских переводах – тополь, выделяющее ароматную смолу дерево со светлой корой), каштан (родственник сакральному дубу, плоды обоих съедобны) и явор (в разных переводах – клён, платан – деревья с белой древесиной). Яков обнажал белую «голизну» этих деревьев и втыкал такие «облупленные» ветки в водопой; мелкий рогатый скот «ярился» и активно спаривался.

**6.4. Связь магии с ритуалами народов Евразии.** Магическую связь «облупленных веток» с мастью и плодовитостью домашней скотины отмечали многие фольклористы: «В легенде нашли отражение этнографически широко засвидетельствованные представления о дереве как о подателе плодородия и о том, какое влияние особым образом облупленные деревья оказывают на внешний облик скота» [Учение, 1993, с. 286–287]. Магический смысл таких манипуляций в том, чтобы передать плодовитость Мирового Древа домашнему скоту. Подобная магия сохранилась у народов южной части Европы, включая и южных славян, до середины XX в.

**6.4.1 Белизна.** На первый взгляд выделяется иконичность воздействия «облупленных», освобождённых от коры прутьев на готовность скота к спариванию: так же, как прутья обнажают белизну, так и через взгляд животного на белизну, зрительно «обнажаются» чувства овец и коз. В снятом виде «белизна» выступает как эротическое и эстетическое начало и в «Песни Песней»: «Зубы твои, как стадо стриженных овец, что вышли из купальни; все они без порока и бесплодной нет среди них» (Песнь Песней, 4: 2–3); «Две груди твои, как два олененка, (как) двойня газели, что пасутся среди лилий» (Песнь Песней, 4: 6–6). Отмечаем и здесь идею плодовитости, которая в ослабленном виде присутствует даже в любовной лирике древних евреев. Представления о магическом влиянии белизны на внешний вид сохранились у славян вплоть до новейших времён:

И не диво, что бела:

Мать брюхатая сидела,

Да на снег лишь и глядела [Пушкин, 1963, с. 469].

*Келу* 'берёза' в сочетании с определением *аши келу* 'белая берёза' выступает как священное дерево в народных мордовских и эрзянских песнях (на языке эрзя *килей* 'берёза'; *аши килей* 'белая берёза'). «Срезав молодые берёзки, их воткнули в землю. Устроили *тосюлгэ*...» [Предания легенды и мифы саха (якутов), 1995, с. 69]. Во время другого праздник главный герой «...окаймил в середине поляны берёзками *чэчир* и устроил *ысыах*» [Там же, с. 99]. Функция пограничья весьма знаменательна; здесь видятся следы ослабевшей в своей архаичной семантике связи Среднего мира и мира Верхнего, о чём говорит белизна берёзы и её метафора «плодовитость → сила».

**6.4.2. Механизм магического влияния «белизны».** Белая голизна освобождённых от коры деревьев служила, по представлению мифологически мыслящих людей древности, знаком-сигналом для предков, обитателей хтоноса. Именно предки, заменив тотемных животных, были помощниками людей, населявших Средний мир, и увеличивали плодовитость домашних животных. Если голизна и

белизна прутьев – сигнал, адресованный в мир предков, то сами деревья: каштан=дуб, стиракс=тополь, миндаль (орех которого символизировал беременность у европейских и ближневосточных народов) есть канал, по которому подаётся сигнал из Срединного мира в мир, населённый предками. Хронотоп героического эпоса якутов плотно населяют *абаасы* – духи Нижнего мира. Но и предки из «солнечного мира» постоянно присутствуют в среде людей, помогая домашним животным, беременным женщинам, охотникам. Поэтому знак «Мировое Древо» в космографии коренных сибиряков ослабел до редкого упоминания «берёзок» на *ысыах* и «железного тополя» в отдельных сказках о животных. Предки, постоянно присутствующие в мире людей и помогающие им, исключили необходимость иконического знака Древа, которое всё-таки присутствует в сказках сибиряков.

В фольклоре якутов Аам Алахтын Хатым, дух-хозяйка земли, обитает в священном дереве Аал Луук Мас; отметим, что цвет этого дерева происходит от слова *алай* ‘сиять’. В олонхо присутствует и огнедышащий Змей Монгой; в бурятском героическом эпосе «Аламжи Мэргэн» главный герой борется с многоголовым чудовищем Мандагхаем; Агуй Гохон-сестрица, переодевшись в одежды брата, вступает в борьбу с исполинскими лягушками (обитающими в Нижнем мире) и с двадцатитрёхголовым змеем. «И было на среднем железном тополе большое... гнездо. А вверх по этому тополию полз, извиваясь, пятнадцатиголовый прожорливый змей» [Бурятские народные сказки..., 2000, с. 243]. Перед читателем является «тополь» (= стиракс), хотя и «железный»; и этот тополь описан именно как Мировое Древо, со Змием (аналог, например, Дракону в греческом сказании о Золотом Руне). В хакасской сказке «три яруса неба» связываются со Срединным миром сакральным деревом: «Среди тайги... молочное озеро будет... рядом священная берёза с золотыми листьями растёт...» [Хакасские народные сказки, 2014, с. 201]. В тени этой берёзы (замена «корней» = Нижний Мир на тень) дикий вороной конь (замена Змия) стоит. Священное Древо в тувинской сказке дарует жизнь птенцам. Образ Мирового Древа проник из мифологии даже в сказки о животных: «Раньше раннего (аналог русского зачина «давным-давно». – Б. К.), в давнее время на одном железном тополе жила сорока с семью птенцами...» [Тувинские народные сказки, 1994, с. 371–373]. Такие совпадения не случайны, они вырастают из одинаковой эволюции космогонических представлений у совершенно разных народов на территории Евразии. Если в Библии мифологема Древо Жизни и живущий в его корнях Змей разнесены на два знака, то ослабление этой мифологемы в тувинском фольклоре шло по бытовому уровню: «железный тополь» выступает в виде коновязи, но для «рыжего коня» [Там же, с. 269]; в виде магического дерева, на котором надо срубить четыре ветки, символизирующих четырёх воинов [Там же, с. 319]. Но в любом случае, «тополь железный» (=Мировое Древо=стиракс) вечен и негибаем: «Где рога у тебя, чтоб выдернуть тополь железный?» – спрашивает Сорока Лисицу [Там же, с. 373].

**7.1 Яга и её свойства.** И верхние, и нижние духи имеют явную параллель и с русской ягой. На это указывают не только словесные портреты обоих образов, но и иные детали. При встрече героя эпоса с ягой или её эквивалентом протагонисту предлагается отведать загробной пищи. Еда имеет здесь особое значение. Пропп отмечает: «...человеку, желающему пробраться в царство мертвых, предлагается особого рода еда. <...> Кто вкусил пищи духов, тот не вернется никогда» [Пропп, 2000, с. 49]. В тувинской сказке героя предостерегают: «Скажут: “Поешь пищу-еду”, ты откажись» [Тувинские народные сказки, 1994, с. 269]. В рассказе о Якове-патриархе Лаван (представитель царства мёртвых) не отпускает своего племянника домой. Яков упрекает его: «...И овнов стада твоего я не ел...» (Быт., 31: 38). В сравнении с мировым фольклором и сказаниями народов Сибири становится ясно, что Яков указывает дяде на свою принадлежность Срединному миру. Перед читателем возникает наполненный архаичной семантикой знак, редуцированный смысл которого помогает раскрыть только типологическая параллель с сибирским фольклором.

**7.2 Слепота.** Русская баба-яга слепа. Она не видит, к примеру, человека, вошедшего к ней в избушку, а узнаёт о его появлении только по запаху «русского духа». Лиса в поисках Жихарки идёт на обман, заставляя Жихарку «подать голос»: зооморфная яга лишена не только зрения, но и обоняния. *Абаасы* из якутского олонхо не видят, не слышат, не узнают по запаху спрятавшегося в их доме человека Срединного мира. Духи Нижнего мира в бурятском фольклоре не могут найти ребёнка, за которым они явились в дом к его родителям. В тувинской сказке «Два брата» зооморфные божества не реагируют на присутствие человека, пока тот сам не начал смеяться. Ицхак (Исаак), отец Якова и Исава, в окончании своего жизненного пути ослеп, то есть уже перешёл в царство мёртвых. Лея, первая жена Иакова, имеет слабые глаза – редуцированная в своём древнем смысле деталь соотносит библейскую Лею с *абаасы* из эпических сказаний саха.

**7.2. Женское начало яги.** «Другая особенность облика яги – это ее резко подчеркнутая женская физиологичность. Признаки пола преувеличены... она снабжена всеми признаками материнства»

[Пропп, 2000, с. 56–57]. Именно поэтому яга имеет неограниченную власть над животными. У эскимосов она – хозяйка подводных животных; в долганском фольклоре ей соответствует хозяйка моря. В истории Исава и Якова «искусный в звероловстве человек полей», обросший волосами и рыжий старший близнец явно перекликается и с греческим Полифемом, и с русской бабой-ягой: «...подобно яге, Полифем – хозяин животных» [Пропп, 2000, с. 71]. В якутской сказке «Предок медведь» девушка бежит в лес, где «её поймал медведь, поселил в берлоге и сделал своей женой». Девушка за долгое время замужества с зооморфным предком «вся обросла волосами. У неё родился сын, обросший волосами» [Предания, легенды и мифы саха (якутов), 1995, с. 195]. В другой якутской сказке у «дочери имеющих рыжих коней» подчёркиваются ярко выраженные женские признаки пола: «выпяченный живот», «страсть», «ненасытная похоть». [Там же, с. 113–115], которые ассоциируются с женским началом. В шумерской «Песни о Гильгамеш» в ветвях перводрева *хулуппу* живёт Лилит – первоженщина, по ночам докучающая неженатым мужчинам. С течением времени редуцировалось женское начало: при трансфере шумерской космогонии в иудейскую Лилит исчезла из упоминания вовсе. Таким образом, яга имеет очень древнюю природу. Она женский предок человека. Она родо-племенной образ Матери. Поэтому она связана с родом, племенем, фертильностью. И поэтому она контаминирует со вторым знаком – Древом Жизни, Мировым Древом. Практически у всех народов эта архаическая семантика была понимаема в древности. Понимаемой она осталась на территории Евразии лишь у коренных народов Сибири. Если европейский фольклор, включая библейские тексты, перешёл в книжную память и утратил связь с древним мифом, то живая и функционирующая социальная память коренных сибиряков сохранила космографию предков до сегодняшнего дня. Образ богини-матери, по классификации В. Я. Проппа, относится к жанру волшебной сказки. Однако, являясь частью мифологического сознания, в актуальном дискурсе повествования Праматерь рода и племени может и должна присутствовать в сюжете героического эпоса. Потому что «решительно у всех народов, имеющих эпос при родовом строе, преобладающее, можно сказать – решающее место занимают рассказы о поисках жены» [Пропп, 1999, с. 41], невесты – тема родоначалия. Яркие женские образы, созданные северными народами России – Сибири и Дальнего Востока, являются связующим структурным звеном между мифом и героикой, между мифом и волшебной сказкой.

**8. Некрасивость и будущее родоначалие.** Старшая некрасивая дочь дяди Якова Лавана стала самой плодovитой женой, что типологически совпадает с эпосом коренных народов Сибири, например, якутским. В рассказе о предках народа саха «Омогой Баай, Эллэй Боотур» упоминается, что «имел он (Омогой. – Б. К.) двух дочерей: Чангый была любимой, а другая, Ньыка Харахсын, – нелюбимой». Именно ей, нелюбимой дочери, ставшей женой Эллэя, выпало стать прародительницей народа [Предания, легенды и мифы саха (якутов), 1995, с. 51–53]. В бурятском эпосе «Айдурай Мэргэн» [1979, с. 76, ст. 275–280] происходит та же история: некрасивая старшая сестра становится женой героя и родоначальницей. Слепота или полуслепота библейской Леи помогает понять женские типажи эпосов сибирских народов. Очевидно, как писалось выше, что Лея – вместе с отцом Лаваном – представители хтоноса древних предков. Полигония Леи (половина «колен Израилевых» произошла от неё) связана со способностью Древа Мира даровать потомство и с репродуктивными свойствами «яги». К тому же слово «лея» означало одну из плодovитых пород коров, а Рахель означало «овечка» [Учение, 1993, с. 286], что несравнимо меньше коровы. Гиперболизированные физиологические свойства мифологических прародительниц народов Сибири, по которым выбирают главные герои эпоса своих будущих жён, подчёркивают не их красоту, а фертильность, мощные репродуктивные функции и предназначенное им родоначалие. В сибирских эпосах в максимальной семантической полноте сохранилась мифологическая архаика, выветрившаяся в репрезентантах текстов, более древних по происхождению. Таким образом, сопоставление героических сказаний коренных народов Сибири и Библии становится методологически оправдано и необходимо для реконструкции мифологического базиса, общего для Ближнего Востока и востока России.

**Итог.** Библейские рассказы уходят корнями в архаику древнейшего культурного концепта, который базировался на мифологическом мировоззрении. Рассказ Торы о патриархе Якове демонстрирует контаминацию двух знаков – уходящего языческого фольклора и зарождающегося монотеизма – в период двоеверия праевреев на Ближнем Востоке. Следы мифологической архаики сохранились лишь в книжном варианте и переосмыслились: под влиянием новой веры они подвергались идеологическому ангажированию и редактированию на протяжении более чем четырёх тысячелетий. Фольклор же коренных народов Сибири есть явление живое и продолжающее функционировать с древнейших времён. Это позволяет сблизить культурные мемы в единой семиосфере и, применяя аналитические методы семиотики, выявить взаимную корреляцию культур разных этносов Евразии. При таком сближении возникает более глубокое понимание истоков ветхозаветных сакральных текстов и ярко

высвечивается красота и самобытность героических сказаний и сказок коренных народов Сибири и российского Севера. «Эпос народа отражает всегда героическую эпоху в жизни народа, и только те народы имеют героический эпос, которые вели активную борьбу за свою национальную независимость. Поэтому эпос всегда выражает народную энергию, его волю к победе» [Пропп, 1999, с. 18] – и эта установленная В. Я. Проппом связь между фольклором и этногенезом позволяет вписать и книжную память Ветхого Завета, и пульсирующие жизнью устные сказания сибиряков в общемировой контекст фольклористики.

### **Список литературы**

- Айдурай* Мэргэн / Подгот. текста, пер. и коммент. М. П. Хомонова. Улан-Удэ, 1979. 128 с.
- Бурятские* народные сказки: О животных. Бытовые / Сост., подгот. текстов и пер. Е. В. Баранниковой, С. С. Бардахановой, В. Ш. Гунгарова, Б.-Х. Б. Цыбиковой. Новосибирск: Наука, 2000. 304 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 20).
- Бурятский* героический эпос: Аламжи Мэргэн и его сестрица Агуй Гохон / Сказитель Елбон Шалдыков. Вступ. ст., подгот. текстов, пер. и коммент. М. И. Тулухонова. Новосибирск: Наука, 1991. 312 с., грампл. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).
- Веселовский* А. Н. Избранное. М.: РОССПЭН, 2009. 622 с.
- Гамкрелидзе* Т. В., *Иванов* В. В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси: Изд-во Тбилис. ун-та, 1984. 1450 с.
- Кузнецова* В. С. Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 1998. 249 с.
- Предания*, легенды и мифы саха (якутов) / Вступ. ст., подгот. текстов, пер., коммент. и указатели Н. А. Алексева, Н. В. Емельянова, В. Т. Петрова. Новосибирск: Наука, 1995. 400 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).
- Пропп* В. Я. Исторические корни волшебной сказки. М., 2000. 335 с.
- Пропп* В. Я. Русский героический эпос. М., 1999. 636 с.
- Пушкин* А. С. Полное собр. соч.: в 10 томах. М., 1963. Т. 4.
- Старостин* Г. С. К истокам языкового разнообразия. М., 2016. 584 с.
- Тувинские* народные сказки / Сост., вступ. ст., подгот. и подстрочный пер. текстов, коммент. и словари З. Б. Самдан. Пер. текстов, коммент. к пер. сказки «Хайындырыңмай Багай-оол» А. В. Кудиярова. Подгот. тувинских текстов под ред. Д. А. Монгуша. Новосибирск: Наука, 1994. 460 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).
- Учение*. Пятикнижие Моисеево / Пер., введение и коммент. д-ра ист. наук И. Ш. Шифмана. М., 1993. 335 с.
- Хакасские* народные сказки / Сост., подгот. текстов и пер., примеч., коммент., указатели и словари Е. С. Тороковой. Вступ. ст. Е. С. Тороковой. Новосибирск: Омега Принт, 2014. 770 с., ил. + компакт-диск. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 33).
- Klein* E. A comprehensive etimological Dictionary of the hebrean Language for Ridears of English. Carta Jerusalem. The University of Haifa. 1987. 738 p.

**B. M. Kleyman**

*Novosibirks State University, Novosibirks, Russian Federation; Beersheba University, Israel;*  
xyz2003@yandex.ru

### **The epos of the peoples of Siberia in terms of typological comparison with Biblical texts**

The article presents a comparison between identified traces of mythology in the Old Testament and the oral folklore of the indigenous peoples of Siberia. The similarity of the myths caused by General patterns of ethnogenesis and the convergence of the archaic cosmogony and cosmography. Discovered typological Parallels the mythological consciousness of different ethnic groups allow a deeper understanding of the origin of the traditional Jewish texts and the originality and originality of folklore of peoples of Siberia.

*Keywords:* folklore, the Torah, cosmogony, myth, epic, tale, the peoples of Siberia, Judaism.

## References

- Ajduraj Mjergjen / Ed., translated and commented by M. P. Homonov. Ulan-Ude, 1979. 128 p.
- Burjatskie narodnye skazki: O zhivotnyh. Bytovye [Buryat fairy tales. About animals. Novellistic] / Compiled, ed. and translated by E. V. Barannikova, S. S. Bardahanova, V. Sh. Gungarov, B.-H. B. Cybikova. Novosibirsk, 2000. 304 p. (Pamjatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka; Vol. 20).
- Burjatskij geroicheskiy jepos: Alamzhi Mjergjen i ego sestrica Aguj Gohon [Buryat heroic epic: Alamzhi Mjergjen and his sister Aguj Gohon] / Performed by Elbon Shaldykov. Compiled, ed. and translated by M. I. Tulohonov. Novosibirsk, 1991. 312 p., phonorecord. (Pamjatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka).
- Veselovskij A. N. Izbrannoe [Selectas]. Moscow, 2009. 622 p.
- Gamkrelidze T. V., Ivanov V. V. Indoevropejskij jazyk i indoevropejcy [Indo-European language and the Indo-Europeans]. Tbilisi, 1984. 1450 p.
- Kuznecova V. S. Dualisticheskie legendy o sotvorenii mira v vostochnoslavjanskoj fol'klornoj tradicii [Dualistic legends about creation of the world in the Eastern-Slavic tradition]. Novosibirsk, 1998. 249 p.
- Predanija, legendy i mify saha (jakutov) [Legends, historical legends and myth of Sakha (Yakuts)] / Compiled, ed., translated and commented by N. A. Alekseev, N. V. Emel'janov, V. T. Petrov. Novosibirsk, 1995. 400 p. (Pamjatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka).
- Propp V. Ja. Istoricheskie korni volshebnoj skazki [The historical roots of the wonder tale]. Moscow, 2000. 335 p.
- Propp V. Ja. Russkij geroicheskiy jepos [The Russian heroic epos]. Moscow, 1999. 636 p.
- Pushkin A. S. Polnoe sobr. soch.: v 10 tomah [Complete works: in 10 volumes]. Moscow, 1963. Vol. 4.
- Starostin G. S. K istokam jazykovogo raznoobrazija [To the origins of language diversity]. Moscow, 2016. 584 p.
- Tuvinskie narodnye skazki [Tuvinian folk tales] / Compiled, ed., translated and commented by Z. B. Samdan. Translation and commentary on the tale «Hajyndyryngmaj Bagaj-ool» by A. V. Kudijarov. Tuvinian texts edited by D. A. Mongush. Novosibirsk, 1994. 460 p. (Pamjatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka).
- Uchenie. Pjaticknizhie Moiseevo [Didache. The Pentateuch] / Translated and commented by I.Sh. Shifman. Moscow, 1993. 335 p.
- Hakasskie narodnye skazki [Khakass folk tales] / Compiled, ed., translated and commented by E. S. Torokova. Novosibirsk, 2014. 770 p., ill. + CD. (Pamjatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka; V. 33).
- Klein E. A comprehensive etymologic dictionary of the hebrew language for Readers in English. Carta Jerusalem. The University of Haifa. 1987. 738 p.