

Образ духа-хозяйки земли в эпосе олонхо. Часть 2: Мифологические истоки

М. Т. Сатанар

Северо-Восточный федеральный университет им. М. К. Аммосова, Якутск, Россия

Аннотация

В статье поставлена проблема изучения древних корней одного из почитаемых в якутской традиционной культуре образов – духа-хозяйки земли *Аан Алахчын Хотун*. Выявлены предпосылки формирования образа, представляющие элементами древней космогонии. Устанавливаются фитоморфный, орнитоморфный, зооморфный ипостаси ранних пластов образа духа-хозяйки земли, отражающих черты архаических слоев сознания – магизма, тотемизма, фетишизма, анимизма. В развитии антропоморфного образа обнаруживаются трансформации в функциях образа. В исследовании обращается внимание на присутствие мужских персонажей духов земли, а также множественных локальных духов местности в эпических текстах олонхо. Полученные выводы задают вектор дальнейших исследований – восстановление картины исторического становления антропоморфного образа духа-хозяйки земли *Аан Алахчын Хотун*.

Ключевые слова

мифологическое мышление, фетишизм, анимизм, зооморфная ипостась, орнитоморфный символ, земляные персонажи

Для цитирования

Сатанар М. Т. Образ духа-хозяйки земли в эпосе олонхо. Часть 2: Мифологические истоки // Языки и фольклор коренных народов Сибири. 2023. № 4 (вып. 48). С. 116–125. DOI 10.25205/2312-6337-2023-4-116-125

The image of earth spirit in the olonkho epic. Part 2: Mythological origins

M. T. Satanar

North-Eastern Federal University named after M. K. Ammosov, Yakutsk, Russian Federation

Abstract

This article is a logical continuation of a previous study, “The image of the spirit-mistress of the earth in the Olonkho epic. Part 1: Static and dynamic characteristics,” which identified the composition of stable features of the image. The current study aims to verify the ancient roots of the anthropomorphic representation of the mistress of the earth in the context of the archaic worldview. To achieve this, the author utilized structural-semiotic and functional-semantic types of analysis, as well as empathy and hermeneutics methods. The analysis reveals various historical layers in the image, reflecting the features of archaic strata of consciousness, specifically magism, totemism, fetishism, and animism. Additionally, the study uncovers the prerequisites for the formation of the image, represented by the elements of ancient cosmogony. The prototype of the image features a fused binary opposition of the feminine and masculine principles, with phytomorphic, ornithomorphic, and zoomorphic hypostases of the early layers of the image. The connection between the prototype and the goddess of childbirth and the patron saint of cattle breeding is

identified. The development of the concept of the human kut 'soul' of the traditional worldview was found to have contributed significantly to the animistic worldview prototype design. Overall, the findings set the vector of further research towards determining the historical formation of the anthropomorphic image of Aan Alakhchyn Khotun, the Earth spirit mistress.

Keywords

mythological thinking, fetishism, animism, zoomorphic hypostasis, ornithomorphic symbol, earth characters

For citation

Satanar M. T. *Obraz dukha-khozyayki zemli v epose olonkho. Chast' 2: Mifologicheskie istoki* [The image of earth spirit in the olonkho epic. Part 2: Mythological origins]. *Yazyki i fol'klor korennykh narodov Sibiri* [Languages and Folklore of Indigenous Peoples of Siberia], 2023, no. 4 (iss. 48), pp. 116–125. DOI 10.25205/2312-6337-2023-4-116-125

Введение

Исторические истоки образов архаической мифологии в якутской фольклористике были и остаются одной из малоизученных тем. Между тем, с одной стороны, постепенное нарастание объема знаний в смежных науках (этнография, археология, история и т. д.), с другой – осмысление ключевого значения архаики для понимания природной сути новых современных формаций подталкивают к необходимости обращения к этой теме. Якутский эпос олонхо был отмечен В. Я. Проппом как «создание дофеодальной культуры» [Пропп, 1999, с. 39], которое обладает «обилием реликтов первобытной магии, шаманской традиции, культовых представлений, мифических персонажей, символических объектов» [Захарова, 2004, с. 6]. В методологическом плане важно то, что изучение исторической трансформации мифологических образов неминуемо связывает структурализм с этнографией, что подтверждается словами Е. М. Мелетинского: «Обращение к исторической поэтике и к фольклору повернуло меня в сторону этнографии... Когда я от компаративизма в плане исторической поэтики стал переходить к структурным идеям, мой структурализм с самого начала принял этнографическую, а не лингвистическую окраску» [2018, с. 21–22].

Цель исследования – выявление истоков формирования образа духа-хозяйки земли *Аан Алахчын Хотун*. Работа является продолжением первой части исследования «Образ духа-хозяйки земли в эпосе олонхо. Часть 1: Статические и динамические характеристики», в результате которого был установлен состав устойчивых признаков образа [Сатанар, 2023]. По нашему мнению, необходимо придерживаться установки А. Ф. Лосева, который предлагал проводить «рассмотрение мифологии не как неподвижной картины... но как вечно становящегося человеческого мышления» [Лосев, 1957, с. 11]. Появлению антропоморфного образа предшествует «множество самых разнообразных исторических продуктов и образований» [Там же, с. 18], отражающих различные состояния древнего мифологического мышления. Дополним, что для получения наиболее полной картины древнего образа в процессе исследования автором статьи привлекались данные по истории, археологии, этнографии, психологии, малым жанрам народного искусства.

Архаические истоки антропоморфного образа Аан Алахчын Хотун

Наличие единого атрибута, а именно трости у хозяйки земли, бога-творца, мудрого старика *Сээркээн Сэсэна*, безусловно, имплицитно идею «эпохи первотворения» [Сатанар, 2022, с. 81]. Трость, с одной стороны, служит первым орудием миротворения, а с другой – является аналогом священной вертикали мироздания – древа [Там же, с. 67], где обитает хозяйка земли *Аан Алахчын Хотун*. Первопредметом предстает и другой атрибут образа – черпак (ложка). Посредством трости и черпака тема мироустройства устойчиво ассоциируется с парой первостихий земля–вода. Известно, что в зачинах эпосов родственных тюркских народов, в описании актов первотворения присутствуют эти предметы, к примеру, в шорском сказании: *күскү мус шени күлтүрөп турча, ат паглачаң алтын шарчыңның* 'когда мешалкой землю делили, когда камысом воду делили' [ШГС, 1998, с. 323, 324]. На связь образа *Аан Алахчын Хотун* со стихией воздуха указывает форма её появления – дуновение теплого воздуха. В текстах олонхо из всех первостихий наиболее имплицитно связана связь образа со стихией огня, которая будет рассмотрена ниже.

Интерес вызывает использование хозяйкой земли черпака в качестве инструмента гадания. Известно, что «ковш (ложка, черпак) имели в древности более высокий знаковый статус, нежели инструмент гадания» [Сагалаев, 1991, с. 48]. А. М. Сагалаев считает, что данное ритуальное действие

имеет космогонический контекст [Там же]. Надо отметить, что в текстах олонхо соотнесенность черпака и шаманской колотушки у хозяйки земли максимально эксплицирована в виде указания *хамыйах булаайахтаах* 'имеющая колотушкой священную ложку' [Тимофеев-Теплоухов, 1985, с. 29, 305]. В таких описаниях очевидно то, что ложка-*хамыйах* (наделенная космогоническим статусом) стадильно архаичнее, чем гадальная ложка и колотушка.

Весьма ценным представляется устойчивое сохранение в народных представлениях фетишистских представлений о явлениях природы [Трощанский, 1902, с. 28–29]. Так, в труде В. Ф. Трощанского приводится архаичный фрагмент поклонения духу растительных сил природы: «духи растительности, сырость земли и места, ешьте, кушайте!» [Там же]. Здесь в выражении «сырость земли и места» имплицитно отображена тесная связь матери-земли с небом-отцом. Древние люди наблюдали, что небесную сырость *ардах* 'дождь' получает лоно матери-земли, в котором далее воплощаются (сотворяются) реальные плоды. Известно, что «у предков якутов некогда был развит культ Неба, который был воплощен в образе Аар Тойона» [Гоголев, 2002, с. 15]. В примере В. Ф. Трощанского ключевым моментом древнего сознания предстает «закрепление атрибута сырости именно за матерью-землей, а не за отцом-небом» [Топоров, 1998–1999, с. 251], так как подчеркивается не «сырость неба», а «сырость земли».

Реликтом эпохи матриархата служат представления, связанные со слиянием образа духа-хозяйки земли с духом родового дерева; см.: [Сатанар, 2023]. В фрагментах текстов, где дух дерева кормит и воспитывает героя-одиночку с младенчества, обнаруживается связь эпического первопредка с деревом. В пору фетишистских представлений «в священном дереве обитают души умерших предков» [Фрэзер, 2001, с. 87], при этом, как видно из текста У. Г. Нохсорова, само дерево является телом этого духа, который поит и кормит младенца [Сатанар, 2023, с. 72–73]. В родовой матриархальной общине деревототем сливается с образом матери-предка, которая оберегает родовое место и потомков от разных негативных жизненных ситуаций, и почтительное отношение к ней засвидетельствовано и в этнографических источниках. Так, в старину якуты «сравнивали себя с деревом, вырастающим из земли» [Васильев, Варавина, 2016, с. 75]. Позднее, с развитием анимистических представлений, «дерево становится только пристанищем духа дерева, который по желанию может его покинуть и возвращаться» [Фрэзер, 2001, с. 87] – именно с этой точки отсчета начинается постепенное разделение слитных функций единого прообраза матери, соответственно появление отдельных образов якутского мифологического пантеона (духа леса, духа земли, духа огня, относящихся к наземным духам; образа всезнающего мудреца – подземного духа; бога-творца, бога грома и молнии – небесных богов) [Сатанар, 2022, с. 76–77]. В пользу пережитков архаических представлений о древе-матери как символе плодородия свидетельствуют данные археологических раскопок: в погребальных ямах были обнаружены вертикально поставленные берёзки, стоящие корнями на крышах гробов [МДЯ, 2012, с. 104]. Такой обычай отражает веру людей в то, что «тело умершего забирала земля, а душа улетала на небеса» [Васильев, Варавина, 2016, с. 75], и вместе с тем представление о возвращении души на землю: «дерево смерти одновременно является и плодоносным родословным деревом» [Захарова, 2004, с. 134].

Дух мать-дерева, дающий потомство женщинам, а также приплод скоту, своими корнями уводит к образу богини деторождения Айыысыт и богини размножения коров Ньадьы Дьангха. Исследователи склонны придерживаться мнения, что образ Айыысыт очень древний (Н. А. Алексеев, А. М. Сагалаев и т. д.). В связи с этим информативным предстает еще один атрибут образа – рысья шуба. Перед нами атрибутивный рудимент, который, возможно, «некогда был самым этим божеством..., впоследствии отделившийся и заострившийся в виде внешнего придатка к данной фигуре» [Лосев, 1957, с. 21]. Полагаем, что исходной причиной «мифологизации» рыси послужил ряд ее «зоологических свойств» [Мелетинский, 2018, с. 197] – белый окрас, кольцевидные пятна на шкуре, способность незаметно набрасываться на жертву сверху (с дерева), ум и хитрость, чистоплотность. Про человека, обладающего пронизательным умом, якуты говорят *бэдэр мэйиши* – букв. 'с рысиным мозгом человек'. Очевидно то, что такая идиома образовалась на основе охотничьих наблюдений. Отнесение образа рыси к некоему чистому, божественному отражается в народной пословице *бэдэр дүлүн унуоргуттан аһыырыгар дылы* 'подобно тому, как рысь ест из-за валежника' [Кулаковский, 1979, с. 127]. Смысл высказывания объяснен Кулаковским: «рысь кладет пойманную добычу около валежника, а сама перебирается на другую сторону его и оттуда уж начинает пожирать ее, чтобы не запачкаться в ее крови» [Там же]. Показательно устойчивое употребление в текстах парного сочетания образов рыси и соболя (у духа земли рысье-соболя шапка), обнаруживающих исключитель-

но положительную семантику. К примеру: «С шапкой богатой / Из рысей, соболей, / С тростью счастливой / Юрюнг Аар Тойон старик» [Ядрихинский, 2011, с. 413].

В якутской сказке у развилки двух дорог с благополучной, восточной стороны вывешивается рысье-соболья шкура, а с несчастливой, западной – медвежья [СБ, 1972, с. 7]. И перед выбором этих дорог оказывается девушка-невеста. Подчеркнем, что в научной литературе указывается семантическая связь рыси с культом плодородия [Худяков, 2016, с. 259 и др.]. Так, гардероб якутской невесты состоял из нарядной шубы и шапки из рысьих шкур, рысьего покрывала для лица *аннах* (оберег от посторонних глаз), а с наружной стороны ее панталонов традиционно пришивалась рысья шкурка, защищающая детородные органы невесты [Гаврильева, 1998, с. 64; Худяков, 2016, с. 259]. Символика рыси находит свое продолжение и в ритуалах, связанных с деторождением: «Женщина трижды громко вскрикнула, / Поднатужилась – / И на сено упал / Мальчик с кудрявыми волосами, / Бабка-повитуха кинулась к мальчику, / Набросила на него рысьи и соболя шкурки» [Тимофеев-Теплоухов, 1985, с. 447]. Объяснение момента данного «ритуального одевания» новорожденного дано Е. С. Новик: важно «видеть в нем зооморфного заместителя младенца, моделирующего объект в момент передачи его от природной сферы в сферу домашнюю» [Новик, 2004, с. 173], т. е. образ рыси предстает медиатором между природой и домом (культурой). Заметим, что и среди современных саха широко используется высказывание *бэйэбэр кэлбэтэҕинэ бэдэргэр кэлиэ* ‘если не воздастся тебе самому, то воздастся твоим рысятам’, где наблюдается параллель «дети – рысята». Итак, можно предположить, что зооморфной ипостасью прообраза *Аан Алахчын Хотун* некогда являлась рысь, исходя из общих функций дарителей плодovitости, потомства с богиней *Айыысыт*. Косвенно об этом сообщает и высказывание «в старину якуты считали богом соболя» [Худяков, 2016, с. 259], идентичного в народном восприятии с образом рыси.

Особую ценность представляет описание того, каким путем небожители заселили в родовое древо добрую заступницу людей *айыы Айыысыт* – богиню деторождения: она проникла внутрь древа в виде светлых лучей. Лучи льются из белоснежного облака, нависшего над деревом, во время «легкого грома и теплого ветра» [Говоров, 2010, с. 58–60]. Здесь, во-первых, фиксируется момент переходного этапа архаической тотемистической идеи в антропоморфный образ; во-вторых, образ духа земли заменяется образом *Айыысыт*, на основе единых локусов и функций покровительниц рожениц, а значит – и единых предыстоков.

С богиней *Айыысыт* тесно связана покровительница скота *Ньадьы Дьангха*. Ранее установлены общие черты содержания обрядов призвания *Айыысыт* и испрашивания душ рогатого скота [Алексеев, 1975, с. 94], выполнение *Ньадьы Дьангха* стадийно ранних функций, связанных «с культом матери-земли» [Данилова, 2011, с. 50]. Кроме этого, и изоморфизм местоположений *Аан Алахчын Хотун* и *Айыысыт* в древе указывает на их бывшее единство: в старину опорный столб якутского жилища, располагающийся на юго-западе, считали столбом *Айыысыт*¹. Известно, что жилище соотносится с мирозданием [Габышева, 2019, с. 28], при котором опорный столб служит прототипом мирового древа, находясь в центре «мира» и поддерживая «небо и землю» [Элиаде, 1994, с. 30].

Почитание образа рыси, восходящее к тотемистически-промысловому культу, относит к некогда бытовавшим магическим охотничьим обрядам, возможно, совершавшимся жрицами-удаганками, которые и исполняли роль матери-зверя. В таком свете показательным представляется семантическое тождество «имитативных действий охотника с рысью при проведении промыслового обряда с ритуальными действиями свадебного обряда», впервые замеченное Е. Н. Романовой [Данилова, 2011, с. 81]. Связь пары «рысь – невеста» говорит о существовании в древности представлений о рыси как о символе огня. Об этом же свидетельствуют схожие охотничьи обряды на рысь у якутов [Алексеев, 1980, с. 97]. Восприятие рыси в качестве продуцирующего начала (выступающей символом огня и плодоносящих сил) как нельзя лучше наблюдается в следующем обычае: старые женщины перед уходом в иной мир клали в промежность кусочек рысьей шкурки. Установлено, что данное символическое действие отражает идею реинкарнации души, веру в последующее зарождение души [Данилова, 2011, с. 81].

¹ Саввин А. А. Материалы по истории и этнографии якутов. 1934–1948 гг. // Архив ЯНЦ СО РАН. Ф. 4, оп. 12, д. 10, л. 45.

Культ женщины удаганки – жрицы огня принято относить к палеолитическому периоду. В текстах олонхо, помимо описания духа-хозяйки земли с шаманскими атрибутами, она еще наделяется качествами удаганки, обладающей магическими способностями. Мотив превращения удаганки в кукушку (фетишизм) древнее, чем мотив, описывающий отделение духа челности и языка хозяйки земли *Аан Алахчын Хотун*, пролетевшего по огненному проходу в Верхний мир айбы, к самому *Юрюнг Аар Тойону* (анимизм)². В этих примерах «просвечивает» восходящий путь эволюции прообраза *Аан Алахчын Хотун* посредством орнитоморфного образа кукушки, при которой ее положительная семантика еще сохраняется. Согласно В. Я. Проппу «то, что некогда играло роль самого бога, впоследствии становится его атрибутом (орел Зевса)» [2000, с. 46–47]. Кукушка, в первооснове воплощающая собой идею материнства, плодородия, очевидно, была связана с культом жриц-удаганок (повелительниц стихий, владычиц очага), исполнявших роль матери-зверя (тотемного предка-женщины). Об ее некогда имевшей место положительной семантике свидетельствует и содержание якутской сказки: когда-то она могла снести двенадцать яиц, куковала все лето, но в один год, прилетев раньше всех птиц, успела свить гнездо, снести яйца, об этом узнали боги и наказали ее за поспешность лишением гнезда, уменьшением количества яиц до двух (и то – с подкладыванием в гнезда других птиц), возможностью куковать лишь с Николина до Петрова дня [ЯС, 1981, с. 39–40]. В традиционной картине мира устойчива связь ее прилета и кукования с оживлением природы в начале лета, возрождением природы. Следовательно, в архаических представлениях, возможно, именно кукушка выступала богом растительных сил природы. О ее былой положительной семантике свидетельствует и соотносительность образа кукушки с Верхним миром в фольклоре других тюркских народов; к примеру, у шорцев сохранилась загадка: «На верхушке золотого дерева золотая кукушка, распутив крылья, сидит» [Дыренкова, 1940, с. 353], где золото в качестве металлического кода служит маркером Верхнего мира. Позднее, в дальнейшей своей трансформации, образ кукушки, в результате разрушений матриархально-родовых отношений, приобретает отрицательную семантику, воплощаясь в виде главной вехи дороги «кровавая Кяхтия», ведущей в Верхний мир *абаасы*³ [Ойунский, 2013, с. 25]. И кукушке приписывается олицетворение идеи не только возрождающейся жизни, но и смерти (циклической реинкарнации). Таким образом, очевидна и орнитоморфная ипостась прообраза *Аан Алахчын Хотун* в виде кукушки. Дополним, что в народном сознании функция обладательницы тайных знаний образа также находит свою параллель с образом кукушки как птицы-предсказательницы судеб людей. В таком свете прообраз хозяйки земли (кукушка) предстает медиатором между мирами, что подтверждается связью с образом древа. Общая мать-тотем, обладающая магией, имеет власть не только над природными стихиями, но и подчиняет себе всех лесных зверей (способность превращаться в птиц и животных) [Захарова, 2004, с. 155]. Полагаем, что функция властителя лесных зверей в пору развития анимистических представлений наследуется хозяином темного леса *Баай Барылаах*, что и служит индикатором не только их генетической связи, но и рудиментом архаического этапа развития *Аан Алахчын Хотун*.

Глубинные архаические корни раскрываются и при анализе еще одной черты исследуемого образа – *Аан Алахчын Хотун* обладает непременно большими грудями. В. Я. Пропп отмечает, что «дарительница волшебных свойств доисторична, чрезвычайно архаична» [2000, с. 88]. Большие груди как центральная область женского сосуда являются вместилищем материнских вод. «Однако эта “материнская вода” не только содержит в себе жизнь, она также питает и трансформирует, все живые существа строят и поддерживают свое существование с помощью воды (“молока” Земли)» [Эрих, 2022, с. 60]. Н. Эрих считает, что главной формулой матриархального символизма служит связь «женщина=тело=сосуд=мир» [Там же, с. 55]. Примечательно, что эпическая традиция сохранила в своих недрах данную связь: «Чьи щедрые грудные соски / Как кумысные кожаные мешки» [НБС, 2007, с. 21]. Мифологическое содержание имеет художественный прием сравнения грудных сосков именно с «кумысными кожаными мешками». Кумыс – священный напиток, изготавливаемый из кобыльего молока. Будучи связанным с культом богов-покровителей Верхнего мира, напиток наделен богатой обрядовой символикой, в нашем же случае имплицитно связывает хозяйку земли с светлым началом.

² См.: *Сатанар М. Т.* Образ духа-хозяйки земли в эпосе олонхо. Часть 1.

³ Абаасы – злой дух, злое начало, вредный и враждебный человеку.

Но мотив вскармливания *Аан Алахчын Хотун* в некоторых текстах заменяется аналогом – передачей сосуда-пузыря с живой водой [Сатанар, 2023]. В олонхо важно указание места локализации воды – под корнем дерева-великана. Неслучаен также выбор вместилища воды – «пузыря». И сосуд *kögör*, изготавливаемый из бычьей кожи, и пузырь (в быту якуты из мочевого пузыря быка изготавливали сумки) содержат в себе мифологическую подоплеку связи с образом быка. Предметы эти «в основе своей связанные с животными, и есть прообраз наших “волшебных даров”, среди которых особый класс представляют всякого рода мешки, сумки... и т. д.» [Пропп, 2000, с. 163]. Итак, очевидно еще одна зооморфная ипостась рассматриваемого образа – корова. Добавим, что и с точки зрения аналитической психологии «к мотиву груди относится символика молока и коровы» [Эрих, 2022, с. 142].

Образ коровы выводит к хтонической природе прообраза *Аан Алахчын Хотун*, т. е. связи с Нижним миром. В таком случае богиня плодородия, «спускаясь» под землю, предстает одновременно и богиней смерти, и она начинает обладать двойной природой: кроме радостной участи «быть оплодотворенной, родить, кормить... род человеческий» [Топоров, 2000, с. 252–253], она наделяется еще горестной долей «принимать в свое лоно своих покойных детей, превращая саму смерть в залог новой жизни» [Там же]. Именно «уход прообраза под землю» в дальнейшей его трансформации служит толчком того, что с появлением скотоводства «“лесная” религия превращается в сплошную нечисть» [Пропп, 2000, с. 89]. Так, способствующая плодородию людей, животных, урожаю растительного мира богиня превращается в *абаасы* в женском облике: «По направлению вниз сверху выросшую / Голень железную имела; / Из груди выпуклой / Вверх прямо выросшую / Руку одну длинную имела» [Захаров, 2018, с. 115, 117]. Как хтоническая хозяйка стихий удаганка-*абаасы* продолжает властвовать не только над стихиями природы (способность превращаться в палящий зной, реку с каменистым дном и т. д.) [Борисова, 2022, с. 165], но и над птицами, зверьми, насекомыми, будучи способной оборачиваться в них [Там же, с. 166–172]. Половиннотелая девка-*абаасы* в некоторых олонхо предстает многорукой [Захарова, 2004, с. 188]. При этом известно, что «гипертрофия материнского органа не соответствует никаким супружеским функциям» [Пропп, 2000, с. 57]. В эпической традиции девки-*абаасы* бесплодны, причем данное качество распространяется на всех жителей подземного мира: «С женолюбивыми парнями холостыми, / С мужелюбивыми девами одинокими, / С жеребцами, с кобылами не сходящимися, / С коровами, с быками не случающимися» [Захаров, 2018, с. 41].

А. Е. Захарова утверждает, что «атрибут большегрудости» антропоморфного образа *Аан Алахчын Хотун* сохраняется от предшествующей ступени ее развития [Захарова, 2004, с. 188]. В таком свете примечательно то, что эпическая традиция сохранила переходной фрагмент «восхождения» рассматриваемого образа с Нижнего мира (из-под земли, корня) в Средний мир (ствол дерева) [Сатанар, 2023, с. 72].

В дальнейшем, идея плодородия развивается в сторону «отношений полов» [Фрэнгер, 2001, с. 101], и появляются мужские персонажи [Сатанар, 2023, с. 70]. Появление мужского напарника объясняется «маскулинизацией» прообраза духа земли – обозначением вообще человека как «земного» [Топоров, 2000, с. 329]. Здесь, казалось бы, нет сомнений в том, что дух земли в женском облике более архаичен, чем в мужском. Однако в мужском образе духа земли В. Н. Топоров склонен видеть именно проекцию ипостаси архаического образа неба-отца, упомянутого выше [Там же, с. 333]. Таковы предпосылки появления мужского образа хозяина земли.

Далее, дух-хозяин земли «продолжает творить» в лице культурного героя на лоне земли, становясь духом-хозяином культурных построек (коновязи, изгороди, двора, ограды, жилища, дорог и т. д. [Тимофеев-Теплоухов, 1985, с. 291], т. е. того, что «“природная” земля создать не может» [Топоров, 2000, с. 334]. Тексты олонхо отражают наличие целого комплекса персонажей духов в мужской презентации. Примечательно при этом сохранение хтонических черт этих хозяев, к примеру, в описании портрета духа-хозяина дорог: «Трех черных смертей / Свирепый зверь, кружась, / Все видящий глазами огненными, / Великий пестрый зверь / Нижнюю челюсть огромную / Опустит в Нижний мир» [Бурнашов, 2013, с. 317].

Проникновение анимизма во все сферы древнего социума (в условиях и матрилинейных, и патрилокальных отношений) сопровождалось развитием концепции *кут* ‘души’. Есть следующее предположение: «Вероятно, древние представления о *кут* были непосредственно связаны с мифологическими воззрениями о небе-отце, который “вдувал” эмбрион жизни *кут* в лоно земли-матери» [Бравина, 2005, с. 13]. В текстах олонхо утверждается, что человеческая сущность изначально соединена с матерью-землей: «Ой, вот как! / Люди в среднем мире, / Когда-то созданные из единой смеси /

Земли поганой да земли нечистой / С основой из дикой-дряхлой почвы» [Там же, с. 14]. Именно «земляная душа» (К. Г. Юнг) человека после смерти предается земле, и родная земля, где «покоятся» предки, считается оберегающей и защищающей от разных несчастий и бед. В старину якуты «отправляясь в дальнюю дорогу, брали с собой горсть родной земли с целью в момент глубокой тоски по родной местности принимать вовнутрь, разбавив водой» [Там же, с. 25] – так они исцелялись. И среди современных якутов бытует восприятие земли предков как места восстановления утраченных сил, и человек, ощущающий связь с ней, признается человеком с крепкими корнями. В основе этих поверий, безусловно, лежат древние магические постулаты. Впрочем, глубинную связь *кут* ‘души’ с образом земли как нельзя лучше объясняют выводы К. Г. Юнга: «В филогенетическом отношении мы произрастаем из темных и тесных глубин земли. <...>. Отдаление от бессознательного и тем самым от исторической обусловленности означает лишенность корней. Это представляет опасность для покорителя чужой земли; опасно для того, кто <...> теряет связь с теми темными, материнскими, земными первоосновами своей сущности. <...> Нельзя присваивать себе чужую землю, потому что на ней обитают чужие души предков, которые будут вселяться в новорожденных. В этом заключена великая психологическая истина» [Топоров, 2000, с. 349]. Следует отметить, что связь *буор кут* ‘земли-души’ человека с образом матери-земли и с точки зрения архетипа, и с точки зрения исторических нарративов – тема, требующая специального изучения.

Заключение

Анализ текстов олонхо позволил верифицировать предыстоки и истоки формирования антропоморфного образа духа-хозяйки земли *Аан Алахчын Хотун*. В генеалогии образа наблюдается тенденция связи образа с первоэлементами космогенеза древней картины мира, что гипотетически можно отнести к предпосылкам его образования. Важным подтверждением древних основ служит наличие в образе слитного единства бинарных противопоставлений отца-неба и матери-земли. К более архаическим корням относится сфокусирование представлений о духе земли и духе дерева в едином прообразе матери-первопредка, отвечающего за потомство женщин, приплод животных, рост трав, всей флоры. Анализ атрибутивного рудимента приводит к установлению древней генетической связи прообраза с богиней деторождения *Айыысыт*, а также зооморфной ипостаси образа в виде рыси, при этом рысь восходит к тотемистически-промысловому культу предков. Индикатором связи рассматриваемого образа с удаганским культом, при котором мать-жрица предстает владычицей природных стихий и лесных зверей, выступает некогда функционировавшее в народном сознании орнитоморфное понимание символа изобилия и плодородия через кукушку. Позднее, под воздействием шаманской картины мира, данный символ плодородия и растительных сил природы эволюционирует в дух челюсти и языка хозяйки земли *Аан Алахчын Хотун*. С развитием анимистического мирозерцания наблюдается функциональное обогащение прообраза в качестве опосредующего медиального элемента между Верхним и Нижним эпическими мирами с локализацией в Мировом древе. Анализ хтонической природы образа приводит к установлению имплицитно присутствующей второй зооморфной ипостаси – коровы, символизирующей в эпической традиции женское, земное начало. Существенное воздействие на становление образа оказывает культ предков, который в пору анимизма оформляется обогащением представлений о составляющих элементах человеческой *кут* ‘души’, в нашем случае – именно *буор кут* ‘земли-души’. В текстах олонхо фиксируется присутствие мужских образов хозяина земли, вызванных вытеснением матрилинейной общины патрилинейным, а также локальных духов отдельных местностей, связанных с развитием абстрагирующего мышления древних. В целом, можно заключить, что эпическая память сумела сохранить эксплицитные и имплицитные истоки становления антропоморфного образа, который складывался в традиционном мировоззрении на протяжении многих тысячелетий. И следующим шагом исследования предстает диахронический анализ антропоморфного образа *Аан Алахчын Хотун* в его исторической эволюции.

Список литературы

Алексеев Н. А. Традиционные религиозные верования якутов в XIX – начале XX вв. Новосибирск, 1975. 199 с.

Алексеев Н. А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980. 317 с.

- Борисова А. А. Многоликое чудовище абаасы (на материале олонхо) // Бюллетень Калмыцкого научного центра РАН. 2022. № 2. С. 162–176.
- Бравина Р. И. Концепция жизни и смерти в культуре этноса: на материале традиций саха. Новосибирск, 2005. 307 с.
- Васильев В. Е., Варавина Г. Н. Образ дерева в мифах и ритуалах якутов и северных тунгусов // Общество: Философия. История. Культура. 2016. № 4. С. 75–77.
- Габышева Л. Л. Фольклорный текст: семиотические механизмы устной памяти. Новосибирск, 2019. 143 с.
- Гаврильева Р. С. Одежда народа саха конца XVII – середины VIII века. Новосибирск, 1998. 144 с.
- Гоголев А. И. Истоки мифологии и традиционный календарь якутов. Якутск, 2002. 104 с.
- Данилова Н. К. Традиционное жилище народа саха: Пространство. Дом. Ритуал. Новосибирск, 2011. 122 с.
- Захарова А. Е. Архаическая ритуально-обрядовая символика саха (по материалам олонхо). Новосибирск, 2004. 312 с.
- Кулаковский А. Е. Научные труды. Якутск, 1979. 484 с.
- Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957. 620 с.
- МДЯ – Мир древних якутов: опыт междисциплинарных исследований (по материалам саха-французской экспедиции). Якутск, 2012. 226 с.
- Мелетинский Е. М. Миф и историческая поэтика: избранные статьи. Воспоминания. М., 2018. 695 с.
- Новик Е. С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: опыт сопоставления структур. М., 2004. 304 с.
- Ойунский П. А. Якутская сказка, ее сюжет и содержание. Якутск, 2013. 96 с.
- Пропп В. Я. Русский героический эпос. М., 1999. 636 с.
- Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. М., 2000. 336 с.
- Сагалаев А. М. Урало-алтайская мифология: символ и архетип. Новосибирск, 1991. 155 с.
- Сатанар М. Т. Генезис образа Сээркээн Сээнэ в эпосе олонхо // Проблемы исторической поэтики. 2022. Т. 20. № 3. С. 50–86. DOI: 10.15393/j9.art.2022.11262
- Сатанар М. Т. Образ духа-хозяйки земли в эпосе олонхо. Часть 1: Статические и динамические характеристики // Языки и фольклор коренных народов Сибири. 2023. № 3 (вып. 47). С. 67–77. DOI 10.25205/2312-6337-2023-3-67-77
- Топоров В. Н. К реконструкции балто-славянского мифологического образа земли-матери * *Zemīa* & * *Mātē* (* *Matī*) // Балто-славянские исследования 1998–1999. XIV. Сборник научных трудов. М.: Индрик, 2000. С. 239–371.
- Троцанский В. Ф. Эволюция черной веры (шаманства) у якутов. Казань, 1902. 219 с.
- Фрэзер Д. Д. Золотая ветвь: Исследование магии и религии: В 2 т. М., 2001. Т. 1. 528 с.
- Худяков И. А. Краткое описание Верхоянского округа. Якутск, 2016. 448 с.
- Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994. 144 с.
- Эрих Н. Великая мать. Женские изображения и символы. СПб., 2022. 608 с.

Список источников

- Бурнашов И. И. Сылгы уола Дыырай бухатыыр = Сын лошади Богатырь Дыырай. Якутск, 2013. 376 с. (На якут. и рус. яз.).
- Говоров Д. М. Непобедимый Мюльджю Бёгё. Якутск, 2010. Кн. 2. 326 с. (На рус. яз.).
- Дыренкова Н. П. Шорский фольклор. М.; Л., 1940. 449 с. (На шор. и рус. яз.).
- Захаров Т. В. Ала Булкун Бухатыыр = Ала Булкун богатырь. Якутск, 2018. 520 с. (На якут. и рус. яз.).
- НБС – Нюргун Боотур Стремительный: олонхо / пер. В. В. Державина. Москва, 2007. 407 с. (На рус. яз.).
- СБ – Биэс ынахтаах Бэйбэрикээн эмээхсин = Старуха Бейбэрикан: сказка для детей дошкольного возраста. Якутск, 1972. 16 с. (На якут. яз.).
- Тимофеев-Теплоухов И. Г. Куруубай хааннаах Кулун Куллустуур = Строптивый Кулун Куллустуур. М., 1985. 609 с. (На якут. и рус. яз.).
- ШГС – Шорские героические сказания. Москва, 1998. 463 с. (На шор. и рус. яз.).

Ядрихинский П. П. Дьырыбына Дьырылыатта кыыс бухатыыр = Девушка-богатырь Джырыбына Джырылыатта. Якутск, 2011. 448 с. (На якут. и рус. яз.).

ЯС – Якутские сказки. Якутск, 1981. 304 с. (На рус. яз.).

References

Alekseev N. A. *Traditsionnye religioznye verovaniya yakutov v 19 – nachale 20 vv.* [Traditional religious beliefs of the Yakuts in the 19th – early 20th centuries]. Novosibirsk, 1975, 199 p. (In Russ.).

Alekseev N. A. *Rannie formy religii tyurkoyazychnykh narodov Sibiri* [Early forms of religion of the Turkic-speaking peoples of Siberia]. Novosibirsk, 1980, 317 p. (In Russ.).

Borisova A. A. *Mnogolikoe chudovishche abaasy (na materiale olonkho)* [The many-faced monster abaasy (based on olonkho)]. *Bulletin of the Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences*. 2022, no. 2, pp. 162–176. (In Russ.).

Bravina R. I. *Kontsepsiya zhizni i smerti v kul'ture etnosa: na materiale traditsiy sakha* [The concept of life and death in the culture of an ethnos: based on the Sakha traditions]. Novosibirsk, 2005, 307 p. (In Russ.).

Danilova N. K. *Traditsionnoe zhilishche naroda Sakha: Prostranstvo. Dom. Ritual* [Traditional dwelling of the Sakha people: Space. House. The ritual]. Novosibirsk, 2011, 122 p. (In Russ.).

Eliade M. *Svyashchennoe i mirskoe* [Sacred and worldly]. Moscow, 1994, 144 p. (In Russ.).

Erikh N. *Velikaya mat'. Zhenskie izobrazheniya i simvoly* [The Great Mother. Female images and symbols]. St. Petersburg, 2022, 608 p. (In Russ.).

Frezer D. D. *Zolotaya vetv': Issledovanie magii i religii: V 2 t.* [The golden bough: a study of magic and religion: in 2 vols]. Moscow, 2001, vol. 1, 528 p. (In Russ.).

Gabysheva L. L. *Fol'klornyy tekst: semioticheskie mekhanizmy ustnoy pamyati* [Folklore text: semiotic mechanisms of oral memory]. Novosibirsk, 2019, 143 p. (In Russ.).

Gavril'eva P. C. *Odezhda naroda sakha kontsa 17 – serediny 18 veka* [Clothing of the Sakha people of the late 17th – mid 18th century]. Novosibirsk, 1998, 144 p. (In Russ.).

Gogolev A. I. *Istoki mifologii i traditsionnyy kalendar' yakutov* [The origins of mythology and the traditional Yakut calendar]. Yakutsk, 2002, 104 p. (In Russ.).

Khudyakov I. A. *Kratkoe opisanie Verkhoyanskogo okruga* [Brief description of Verkhoyansky district]. Yakutsk, 2016, 448 p. (In Russ.).

Kulakovskiy A. E. *Nauchnye trudy* [Scientific works]. Yakutsk, 1979, 484 p. (In Russ.).

Losev A. F. *Antichnaya mifologiya v ee istoricheskom razvitiy* [Antique mythology in its historical development]. Moscow, 1957, 620 p. (In Russ.).

Meletinskiy E. M. *Mif i istoricheskaya poetika: izbrannye stat'i. Vospominaniya* [Myth and historical poetics: selected articles. Memories]. Moscow, 2018, 695 p. (In Russ.).

Mir drevnikh yakutov: opyt mezhdistsiplinarnykh issledovaniy (po materialam sakha-frantsuzskoy ekspeditsii) [The world of the ancient Yakuts: the experience of interdisciplinary research (based on the materials of the Sakha-French expedition)]. Yakutsk, 2012, 226 p. (In Russ.).

Novik E. S. *Obryad i fol'klor v sibirskom shamanizme: opyt sopostavleniya struktur* [Ritual and folklore in Siberian shamanism: the experience of comparing structures]. Moscow, 2004, 304 p. (In Russ.).

Oyunskiy P. A. *Yakutskaya skazka, ee syuzhet i sodержanie* [Yakut fairy tale (Olonkho), its plot and contents]. Yakutsk, 2013, 96 p. (In Russ.).

Propp V. Ya. *Istoricheskie korni volshebnoy skazki* [Historical roots of the fairy tale]. Moscow, 2000, 336 p. (In Russ.).

Propp V. Ya. *Russkiy geroicheskiy epos* [Russian heroic epos]. Moscow, 1999, 636 p. (In Russ.).

Sagalaev A. M. *Uralo-altayskaya mifologiya: simbol i arkhetyp* [Ural-Altai mythology: symbol and archetype]. Novosibirsk, 1991, 155 p. (In Russ.).

Satanar M. T. *Genesis obraza Seerkeen Sesena v epose olonkho* [Genesis of the Image of Seerkeen Sesen in the Olonkho Epic]. *The Problems of Historical Poetics*. 2022, vol. 20, no. 3, pp. 50–86. (In Russ.). DOI 10.15393/j9.art.2022.11262

Toporov V. N. *K rekonstruktsii balto-slavyanskogo mifologicheskogo obraza zemli-materi * Zemja & * Mātē (* Mati)* [Towards the Reconstruction of the Balto-Slavic Mythological Image of the Mother Earth *].

Zemja & * Mātē (* Mati)]. In: *Balto-slavyanskije issledovaniya 1998–1999. 14. Sbornik nauchnykh trudov* [Balto-Slavic Studies 1998–1999. XIV. Collection of scientific papers]. Moscow, Indrik, 2000, pp. 239–371. (In Russ.).

Troshchanskiy V. F. *Evoljutsiya chernoy very (shamanstva) u yakutov* [Evolution of the Black faith (shamanism) among the Yakuts]. Kazan, 1902, 219 p. (In Russ.).

Vasil'ev V. E., Varavina G. N. *Obraz dereva v mifakh i ritualakh yakutov i severnykh tungusov* [The image of a tree in the myths and rituals of the Yakuts and northern Tungus]. *Society: Philosophy, History, Culture*. 2016, no. 4, pp. 75–77. (In Russ.).

Zakharova A. E. *Arkhaicheskaya ritual'no-obryadovaya simbolika sakha (po materialam olonkho)* [Archaic ritual symbolism of the Sakha people (based on Olonkho materials)]. Novosibirsk, 2004, 312 p. (In Russ.).

List of sources

Bies ynakhtaakh Beyberikeen emeekhsin [Old woman Byabyarikyan: a fairy tale for preschool children]. Yakutsk, 1972, 16 p. (In Yakut).

Burnashov I. I. *Sylgy uola Dyyray bukhatyyr* [Son of a horse Bogatyr Dyyray]. Yakutsk, 2013, 376 p. (In Yakut, in Russ.).

Dyrenkova N. P. *Shorskiy fol'klor* [Shor folklore]. Moscow, Leningrad, 1940, 449 p. (In Russ., in Shor).

Govorov D. M. *Nepobedimyy Myul'dzhyu Bege* [Invincible Mulju Bega]. Yakutsk, 2010, vol. 2, 326 p. (In Russ.).

Nyurgun Bootur Stremitel'nyy [Nyurgun Bootur the Swift]. V. V. Derzhavin (Transl.). Moscow, 2007, 407 p. (In Russ.).

Shorskie geroicheskie skazaniya [Shor heroic tales]. Moscow, 1998, 463 p. (In Shor, in Russ.).

Timofeev-Teploukhov I. G. *Kuruubay khaannaakh Kulun Kullustuur* [Obstinate Kulun Kullustuur]. Moscow, 1985, 609 p. (In Yakut, in Russ.).

Yadrikhinskiy P. P. *D'yrybyna D'yrylyatta kyys bukhatyyr* [The hero girl Jyrybina Jyrylyatta]. Yakutsk, 2011, 448 p. (In Yakut, in Russ.).

Yakutskie skazki [Yakut fairy tales]. Yakutsk, 1981, 304 p. (In Russ.).

Zakharov T. V. *Ala Bulkun Bukhatyyr* [The epic hero Ala Bulkun]. Yakutsk, 2018, 520 p. (In Yakut, in Russ.).

*Рукопись поступила в редакцию
The manuscript was submitted on
25.02.2023*

Сведения об авторе

Сатанар Марианна Тимофеевна – кандидат филологических наук, научный сотрудник сектора «Олонховедение» Научно-исследовательского института Олонхо Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова (Якутск, Россия)

E-mail: satanar68@mail.ru

ORCID 0000-0002-3546-7343

Information about the Author

Marianna T. Satanar – Candidate of Philology, Researcher, Sector for Olonkho studies, Olonkho Research Institute, Ammosov North-Eastern Federal University (Yakutsk, Russian Federation)

E-mail: satanar68@mail.ru

ORCID 0000-0002-3546-7343