

Героический эпос тюрко-монгольских народов Сибири. Общность, сходства, различия

Пухов Иннокентий Васильевич.

Источник: Эпос олонхо и эпическая поэзия саха (якутов) / АН РС(Я). Ин-т гуманитар. исслед. - Якутск, 2003. - сс.84-141.

Героический эпос тюрко-монгольских народов Сибири. Общность, сходства, различия

1

Настоящая статья основана на материале героического эпоса якутов, алтайцев, хакасов, шорцев, тувинцев и бурят. Известна их этническая и историческая общность в древности. Об этом говорится в исторической и этнографической литературе, посвященной этим народам¹.

Непосредственные контакты между алтайцами, хакасами, тувинцами и шорцами никогда не прерывались (а шорцы считаются частью алтайских племен), их исторические судьбы, несмотря на разбросанность по огромной территории Алтая и Саян и удаленность друг от друга, тесно переплетались в течение веков. Поэтому в их фольклоре, в частности в героическом эпосе, есть много общего. Буряты также не теряли своей связи с племенами восточных тюрков, особенно с предками современных хакасов и тувинцев (а через них и с племенами Алтая).

С указанными народами якуты поддерживали связь в глубокой древности, когда находились на "южной" родине — в Прибайкалье, в Приангарье. Переместившись на свою нынешнюю родину (средняя Лена), они потеряли связи со своими бывшими соседями - тюрко-монгольскими народами. Последним из этих народов, с которым якуты находились в соседстве перед прибытием на среднюю Лену, были буряты. Вероятно, это произошло в начале или в первые века второго тысячелетия н.э.² Контакты якутов с хакасами, тувинцами, алтайцами и шорцами (вернее, с их древними предками) тянутся где-то в глубине первого тысячелетия н.э.

Проживая на средней Лене, якуты общались с народами Севера (эвенки, эвены, чукчи, юкагиры), а позднее с русскими (с тридцатых годов XVII в.) и с некоторыми народами Приамурья. С бурятами же якуты на своей нынешней территории сталкивались очень мало (возможно, изредка встречались в тайге охотники, а в более поздние времена — на золотых приисках Бодайбо).

Тем не менее героический эпос якутов олонхо мало в чем совпадает с эпосом народов Севера. Но зато в нем много общего с эпосом бывших соседей якутов — тюрко-монгольских народов. Это объясняют следующие обстоятельства:

1. Общность происхождения и культуры, а также территориальная близость к тюрко-монгольским народам в период создания героического эпоса.
2. Сходство форм общественного развития: якуты, как и другие тюрко-монгольские народы, принадлежат к народам скотоводческой культуры; это отразилось в эпосе. Первое обстоятельство привело к генетической общности, а второе — к типологическому сходству эпоса. Следует отметить, что время, расстояние, разные социально-исторические условия, возникшие за время многовековой раздельной жизни впоследствии привели к тому, что эпическое творчество якутов в дальнейшем развивалось другим путем. Оно стало серьезно отличаться от эпоса древних соседей, представляет другую его фазу.

В связи со всем сказанным весьма интересно сравнить якутский эпос с эпосом других тюрко-монгольских народов Сибири. В нашей работе за основу взяты якутские олонхо, наиболее известные автору в живом бытовании и по архивным записям. Отдельно выделены два крупных и наиболее характерных героических сказания: алтайский эпос "Маадай-Кара"³ и бурятский "Гэсэр". Другие эпические памятники сравниваются в более общем плане.

Считаю необходимым назвать своих предшественников в разработке этой темы⁴. Их работы создавались в разное время и преследовали разные цели. Г.Н. Потанин пытался найти в эпосе

тюрко-монгольских народов Сибири источник эпоса европейских народов, В.Я. Пропп привлекал эпос некоторых народов Сибири для того, чтобы реконструировать древнейшие черты русского героического эпоса, Е.М. Мелетинский рассматривает эпос тюрко-монгольских народов Сибири, стремясь осветить проблемы происхождения эпоса. Как было сказано выше, автор данной статьи преследует другие цели.

А.П. Окладников, А.И. Уланов, В.М. Жирмунский, С.С. Суразаков занимаются (правда, с разными целями) уже непосредственным сравнением эпоса тюрко-монгольских народов между собой. Особенно необходимо отметить исследования А.П. Окладникова. Ему блестяще удалось, с одной стороны, связать древние эпические памятники с историей якутского народа, а с другой — продемонстрировать их общность с эпическими памятниками тех народов Сибири, с которыми якуты были связаны в древнейшие времена. А.И. Уланов, частично развивая и уточняя мысли А.П. Окладникова (с которым в ряде случаев и полемизирует), на обширном материале показывает связь бурятских улигеров и якутских олонхо. Серьезного внимания заслуживает его предположение, что курыканы, упоминаемые в орхонских надписях, - исторически известное племя хори, сыгравшее большую роль в этногенезе бурят и в то же время, по-видимому, принявшее известное участие в этногенезе якутов. В случае подтверждения этой гипотезы курыканы оказались бы общим предком части бурят и якутов, что в свою очередь немаловажно для подтверждения общности истоков древнего творчества этих народов.

Используя опыт указанных авторов, мне хотелось бы рассмотреть эпос тюрко-монгольских народов Сибири в свете современного понимания проблем историко-генетического и типологического изучения памятников древнего эпоса.

Бесспорно, общность древних исторических и этнических истоков отразилась в героическом эпосе тюрко-монгольских народов Сибири. Но бесспорно и другое: не всякое сходство в эпосе объясняется генетически. Это справедливо даже в отношении эпоса родственных и близких в древности народов.

Сходство социальных, исторических или географических условий, культурного развития народов, а также сам "механизм" творческого процесса сказителей могут обусловить, даже без непосредственного влияния, большую близость тех или иных компонентов, деталей их эпических сказаний. Такого рода типологическое сходство — закономерность эпического творчества народов мира, находившихся в период создания эпоса на сходном этапе развития.

Если генетическая общность древнего эпоса — результат взаимовлияния или развития былого общего достояния, совместного творчества в отдаленном прошлом, то типологическое сходство может возникнуть как сходный творческий поиск в сходных жизненных условиях. Генетическая общность в древнем эпосе может проявляться не только в отдельных деталях; она способна охватывать целые сказания, весь их строй, характер развития сюжетов и образов, стиль в целом. Это мы увидим на примере сравнения алтайского героического сказания "Маадай-Кара" с якутскими олонхо. Типологическое же сходство, на наш взгляд, больше касается отдельных деталей, эпизодов, сюжетов.

2

"Маадай-Кара" содержит 7738 стихотворных строк, это самое крупное из известных нам алтайских героических сказаний, Обычный объем алтайских сказаний около 2-3 тысяч строк. Например, в "Когутее", записанном от М. Ютканакова Г. Токмашовым в 1914 г., - 3128 строк⁵. Якутские олонхо намного обширнее по объему: "Неспотыкающийся Мюльдю Сильный", записанный от Д.М. Говорова А.Ф. Бояровым в 1934-1935 гг., содержит 19271 строку⁶, а "Нюргун Боотур Стремительный" П.А. Ойунского — около 37 000 строк⁷. Олонхо, насчитывающие 10-15 тысяч строк, считаются средними. Итак, между якутскими олонхо и алтайскими сказаниями существует большая разница в размере.

Здесь же отметим, что бурятские улигеры по величине приблизительно одинаковы с олонхо. Например, в эхирит-булагатском "Гэсэре" 22 074 строки⁸, в "Еренсее" - 9521 строка⁹.

Одна из причин такого различия — количество и объем сюжетов событий, о которых рассказывается в якутском и алтайском Все. Олонхо - произведение многоплановое, в нем повествуется множество больших последовательных событий, в нем много и вставных эпизодов. В алтайских сказаниях сюжетов, как правило, меньше.

Не менее важны традиция и стиль сказывания. Большой объем олонхо во многом обусловлен огромными описаниями (различных стран и особенно страны героя, ее природы, юрты героя, ее внутреннего убранства, портрета героя, его вооружения, богатырского коня, других богатырей, богатырской езды, богатырских боев и т.д. и т.п.). Для олонхо характерно стремление к подробной обрисовке деталей, к длиннейшим периодам. В избытке встречаются распространенные эпитеты и сравнения, обширные и многократные повторения - как отдельных фраз, так и целых эпизодов. Например, заранее и во всех подробностях излагается то, что должно когда-то случиться с героями (в виде чтения книги судеб или рассказа о предназначенной богами судьбе героев). Потом этот же рассказ воспроизводится вновь, когда происходит "предназначенное" событие. Описание этого события может быть повторено еще по какому-нибудь поводу (иногда не раз). Особенно часто повторяется биография героя. Встречаясь с кем-либо, он рассказывает о том, как зовут его и его коня, кто он, кто его родители, из какой он страны; если он едет, то по какому делу едет (причем довольно подробно рассказывается история этого дела). И так при каждой встрече. Так же поступают и другие персонажи олонхо. Слушателям, привычным к таким повторам, все это не кажется лишним. Кроме привычки, традиции, здесь имеет значение и то, что подобные повторы служат своего рода опорными звеньями, скрепляющими и собирающими воедино подчас мало связанные друг с другом и всегда очень сложные события олонхо. При больших размерах олонхо они помогают запоминанию событий и их деталей.

В алтайском эпосе, хотя и встречаются довольно крупные повторы, но не таких размеров, как в олонхо. Описаний в алтайском эпосе также намного меньше. Иногда по сравнению с обширными описаниями олонхо они производят впечатление сокращенных. Возможно, этим объясняется мнение С.Е. Малова об "измельчании" и сокращении алтайских сказаний¹⁰. Позднее это же мнение было повторено во введении к изданию алтайского сказания "Когутей" Н.К. Дмитриевым, утверждавшим, что в алтайских сказаниях идет "явное "снижение" эпической традиции"¹¹. Ученые правильно заметили сам факт: алтайские сказания по объему в несколько раз меньше олонхо, и они кажутся (в сравнении с якутским эпосом) "сокращенными".

Предположительно можно сказать, что алтайские сказания в древности были намного обширнее дошедших до нашего времени (об этом говорят легенды об алтайских сказителях, где утверждается, что в древности они пели огромные песни). "Сокращение" это шло, надо полагать, не только за счет количества сюжетов, но и за счет "сокращения" повторов, описаний и периодов, распространенных эпитетов, сравнений и других изобразительных средств. Однако из этого факта С.Е. Малов и Н.К. Дмитриев делали неправильный вывод об "измельчании", "снижении" алтайского эпоса. В данном случае речь должна идти не о простом сокращении, а о другом развитии алтайского эпоса в сравнении с олонхо. Концентрируя внимание вокруг развития сюжета, алтайский эпос стал динамичнее, собраннее олонхо. Здесь со временем возникла другая традиция сказывания эпоса, представляющая иной этап в развитии эпоса родового общества тюрко-монгольских народов Сибири. Мы еще вернемся к этому вопросу. Пока можно только сказать, что ошибка С.Е. Малова и Н.К. Дмитриева вполне объяснима. Они были пионерами изучения эпоса этих народов и не располагали достаточными данными для более верного освещения вопроса.

Говоря о традициях сказывания, следует обратить внимание и на то, что олонхо поется и декламируется без музыкального сопровождения. Также без музыкального сопровождения поются и декламируются улигеры, представляющие наиболее древнюю ветвь бурятского эпоса — эхирит-булагатскую. Более поздние бурятские улигеры (унгинские)¹², а также алтайские, хакасские и шорские сказания поются в сопровождении музыкального инструмента.

Отсутствие музыкального сопровождения говорит о том, что якутские олонхо и эхирит-булагатские улигеры бурят сохранили более архаические черты, чем унгинские улигеры бурят или алтайские, хакасские и шорские эпические сказания. Дело в том, что стремление к музыкальности,

следовательно и музыкальное сопровождение исполнения эпоса, — относительно более позднее явление. По этому поводу А.И. Уланов говорит: "По традиции, древние улигеры исполнялись без сопровождения. Музыкальное сопровождение появляется у степных народов вместе с мотивом состязания"¹³. Далее он указывает, что появление музыкального инструмента при исполнении улигеров знаменует выделение мастера из остальной массы, что улигершин (исполнитель улигера. — И.П.) начинает дорожить не только знанием текста, но и музыкальностью исполнения. Это же положение должно быть применено и к алтайским, и к хакасским сказителям. Следует, однако, заметить, что отсутствие музыкального сопровождения со временем превращается в традицию, и в позднейшие времена, когда из массы уже выделился мастер — например, олонхосут (исполнитель олонхо), эпос, как это показывает пример якутских сказителей, в известных обстоятельствах продолжает исполняться без музыкального сопровождения. Но, повторяем, отсутствие музыкального сопровождения — показатель архаичности эпоса и его исполнения.

К традициям сказывания относится и наименование произведений. Здесь наблюдается принципиальная общность. Подавляющее большинство эпических сказаний тюрко-монгольских народов Сибири называется по имени главного героя ("Алтай-Буучай", "Гэсэр", "Нюргун Боотур Стремительный"). Но "Маадай-Кара" название по имени главного героя (Когюдей-Мергена), а по имени его отца Маадай-Кара. В этом сказании отец героя (Маадай-Кара) не совершает значительных подвигов и по существу является лишь объектом спасения. И в олонхо иногда название дается по имени не участвующего в главных действиях отца героя. По-видимому, это связано с древней традицией тюркских народов давать название эпосу по зачинателю рода: эпос восхвалял "первого человека", "первопредка". Со временем в эпосе, как и в жизни, на первый план выдвигались новые, молодые герои, своей энергией, деятельностью положившие начало новой жизни рода. Их именем и стали называться отдельные сказания. Старые герои отодвигались на второй план, представляли беспомощными стариками, которых защищает герой, их сын. Но некоторые олонхо, алтайские и другие сказания по традиции сохранили в своих названиях имена зачинателей рода. Таким образом, и здесь видна общая традиция алтайского и якутского эпоса. Основной сюжет "Маадай-Кара", как и других алтайских сказаний, значительно отличается от сюжетов олонхо, где повествование строится вокруг борьбы героя с чудовищами. В "Маадай-Кара" главный враг героя - хан, насильник и грабитель. В остальном же в "Маадай-Кара" много общего с якутскими олонхо: в композиции, в характеристике образов, в типических описательных местах, в традиционных оборотах, в деталях стиля (и даже сюжета) и в отражении характерных бытовых черт.

Героя в "Маадай-Кара" зовут Когюдей-Мерген. Первая часть этого имени означает "синяя собака", и, вероятно, связана с почитанием животного предка, а, возможно, и с "оберегами" - с традицией давать "плохое", незаметное имя, чтобы сберечь именуемого от "злых" глаз. Во всяком случае, имя Когюдей (Когудей) довольно часто встречается в героическом эпосе алтайцев. У якутов до революции было принято давать прозвища, которые становились как бы вторым именем; этот обычай в основе своей весьма древний. Среди прозвищ было много "плохих", дававшихся для оберега (например, мне известно прозвище "Саахтый", от слова "помет", данное сыну родителями, у которых умирали дети).

Вторая часть имени Мерген (по-якутски: Мэргэн) означает "меткий", "меткий стрелок". Имя Мерген (Мэргэн, Бэргэн, Миргэн) очень часто дается положительным богатырям и героям как якутских олонхо, так и героического эпоса других тюрко-монгольских народов. Таких общих имен много в эпосе тюрко-монгольских народов Сибири и якутов. Это одно из доказательств общности древних истоков олонхо и героического эпоса их древних соседей.

Чрезвычайно интересно еще и следующее. Героическое сказание "Маадай-Кара", записанное от А.Г. Калкина, по сюжету не имеет никакого отношения к другому алтайскому героическому сказанию под тем же названием, записанному Н.Я. Никифоровым от Ч. Куранакова¹⁴. Это совершенно разные сказания. Такие явления очень часты и в якутских олонхо, где одноименные сказания могут быть разными по сюжету. Так, например, упомянутые выше олонхо "Неспотыкающийся Мюлдью Сильный", записанное от Д.М. Говорова, по сюжету отличается от олонхо "Мюлдью Сильный", записанного от И.А. Николаева¹⁵. Столь же различны олонхо, называемые "Эрбэхтэй Бэргэн" (Мэргэн).

Но в алтайском эпосе есть произведения с устойчивым сюжетом, значительно отличающим их от других алтайских сказаний. Таков, например, алтайский эпос "Алтай Буучай" ("Алтай Бучый"). У него много вариантов, но они характерны в целом именно для этого сказания и отличают его от других алтайских сказаний¹⁶.

В якутском эпосе сюжет свободно переходит из одного олонхо в другое. В этом смысле можно сказать, что все олонхо как бы распадается на множество вариантов, с разными названиями. Поэтому для олонхо характерны варианты не столько отдельных произведений, сколько отдельных сюжетов или сюжетных мотивов, встречающихся в разных олонхо при самых разнообразных ситуациях¹⁷.

Из сказанного выше следует: в алтайском эпосе появилась сюжетная дифференцированность произведений, которой еще нет в олонхо. Появление сюжетных циклов типа "Алтай-Буучай" - типологически более позднее свойство эпоса. Олонхо здесь сохранило более древние черты¹⁸.

Много общего в "Маадай-Кара" с якутскими олонхо в описании родового священного дерева - "хранителя" и "оберегателя" жизни героев. Как и в олонхо, оно занимает центральное положение в стране героя и приобретает величественное очертание:

Там, где сливаются семьдесят рек,
В долине между семью большими горами-крепостями
Стоствольный вечный тополь,
Под лучами луны и солнца,
Как золото сверкая, стоит.
С ветвей его, склонившихся на лунную сторону,
Золотые листья опадают.
С ветвей его, склонившихся на солнечную сторону,
Серебряные листья опадают...
Под одной его ветвью
Сто кобылиц могут стоять,
Под другой его ветвью
Целый табун может укрыться,
Под третьей ветвью
Сорок баранов могут спрятаться...
На вершине семиколенного вечного тополя
Две одинаковые, с конскую голову, золотые кукушки,
Днем и ночью гулко кукуя,
Перекликаясь, сидят.
<От кукования их> белые цветы
На Алтае расцветают,
Синие цветы
На земле распускаются, — таков их обычай,
Они знают, кто когда умрет,
Знают, кто сколько проживет...
Посередине семиколенного железного тополя
Два одинаковых черных беркута сидят.
Когти их <острые>, как алмаз,
Дыханье их, как ветер.
Под тремя небесами¹⁹ они
Лунокрылых птиц не пропускают.
Через три Алтая²⁰ они
Четвероногих зверей не пропускают
Глубь неба караулят
Эти два черных беркута.
На железном тополе,
Свив гнездо, клекоча, они сидят, —
Сторожат, чтобы неизвестными путями алыпы²¹ не прошли.
Караулят, чтобы узкими тропами богатыри не прошли²²...

Далее еще шестнадцать строк рассказывают, что под деревом две черные собаки сторожат страну героя, чтобы не вышли из-под земли богатыри Эрлик-бия²³. Для сравнения приведем небольшое описание родового священного дерева в олонхо:

Там, на благоуханной родной земле,
Где веселятся птицы,
Где резвятся быстроногие звери,
Куда повернулась Иэйэхсит²⁴
Воистину снизошла Айбысыт²⁵,
С восьмью разветвлениями
Великое божественное дерево росло.
Эти восемь его разветвлений,
Как полагают,
У Юрюнга Аар Тойона²⁶ стали
Бело-желтыми березовыми украшениями,
Величиной с отдельную рощу.
Девятое его разветвление проросло,
Спустившись с высшего неба,
Скручиваясь, подобно хвостовому оперению журавля,
А на вершине его
Звонко клекочет могучий орел
С предназначением от Айбы Тойона²⁷.
Дерево это сочтется желтым маслом
С повисших на нем густых сливок,
А семь его корней,
Как полагаем, Вдавившись вниз,
Как семь медных столбов коновязи,
Погрузились на дно зеленой низины
С семью медными подпорками,
К хозяину страны
С семью скрепами,
С основанием из великого моря,
С поддержкой из наклонной горы,
Со столбами из стоячих гор,
С покровом из красного песка,
С покрывкой из черной земли,
С верхом из зеленой травы —
К создателю рогатого скота
Манхальыну Тойону,
Которого, сколько бы гнался, не догонишь,
К Куйаар Хотун,
Которую, как бы ни шел, не достигнешь.
А восьмой его корень,
Дугой выгнувшись вверх,
Вспучившись, словно стог со снегом,
Кипит, бурлит,
Превратившись в молочное озеро
С белой влагой,
С обрывистым берегом...²⁸

В олонхо обычно дается пространное описание не только одного этого дерева (как в алтайском эпосе), но и всей страны героя. И в якутском, и в алтайском эпосе дерево — благодетель людей. В якутском эпосе оно поит и кормит людей и все живые существа, дает им особую силу. (В других вариантах олонхо это назначение дерева подчеркивается еще сильнее и описывается более пространно, по объему описание дерева может в несколько раз превосходить приведенное.) В алтайском эпосе родовое дерево вместо живительного сока осыпает землю золотыми и серебряными листьями. Под деревом находят отдых живые существа, а на дереве обитают вещие кукушки, знающие судьбы людей, и беркуты, и собаки, стерегущие хозяев. (Интересно, что и в олонхо на дереве сидит птица-орел, исполняющая магическую функцию.)

В олонхо верхние ветви родового дерева поднимаются на небеса, а его корни спускаются в подземный мир, где живут создатели рогатого скота и растительности. По другим вариантам олонхо, корни дерева достигают жилища владыки подземного мира, злого божества Арсана Дуолая.

В алтайском эпосе само дерево возвышается из подземного мира, из царства Эрлика. Вероятно, поэтому в алтайском эпосе родовое дерево часто называют "железным тополем" (другое название дерева— "вечный тополь", что больше отвечает сущности этого образа).

Способ изображения высоты, характерный для обрисовки родового дерева в олонхо, известен и алтайскому эпосу — см., например, описание коновязи:

У входа в девяностогранную каменную юрту

Девятигранная серебряная коновязь стоит,

Нижняя часть ее в нижнем мире

Айбыстану²⁹ служит коновязью,

Верхняя часть ее в верхнем мире

Юч Курбустану³⁰ служит коновязью,

Средняя часть ее

Ездящему на темно-гнедом драгоценном коне

Богатырю Маадай-Кара

Коновязью служит.

В алтайском эпосе совершенно особое место занимает богатырский конь. Вероятно, поэтому могучие силы родового дерева — его ветви и корни, связанные с богами верхнего и нижнего миров, перенесены на коновязь, чем придается ей такое же исключительное значение.

В олонхо родовое дерево — источник живительной силы; бело-молочное озеро, образуемое его соками, имеет целебное назначение: человек, погруженный в него, обретает молодость и красоту³¹. По олонхо, в родовом дереве скрывается дух богини земли Аан Алахчын Хотун, которая по зову-заклинанию героя, собирающегося в поход, появляется перед ним в виде пожилой благообразной женщины; она указывает ему, где находится враг-притеснитель и что требуется сделать, чтобы его победить.

Можно предполагать, что описание родового дерева и в олонхо, и в алтайском эпосе имеет один источник. В дальнейшем развитии эпоса двух народов описание это, понятно, приобрело различные формы. В алтайских сказаниях, например, часть описания перенесена на другой важный для этого эпоса объект — коновязь. В олонхо же описание родового дерева, вероятно, больше сохранило древнейшие черты. Эпическое дерево олонхо связано с мифами о мироздании и богине матери-земли, являющейся, по олонхо, не только защитницей людей, но и родоначальницей их. В алтайском эпосе описание родового дерева более приближено к реальной жизни народа, около него обитают неусыпные стражи народа, а само дерево служит прибежищем скота. Характерно, однако, что олонхо и алтайский эпос имеют общие черты именно в своей древнейшей, мифологической части.

После вступительных описаний ив "Маадай-Кара", и в олонхо рассказывается о жизни родителей героя (в тех случаях, когда события начинаются с рассказа о них). Описание жизни родителей в якутском и алтайском эпосе значительно различается. В олонхо они, как сказано, первые люди на земле. Вначале вокруг них никого нет. Лишь потом оказывается, что у них есть и рабы, и далекие соседи. Родители героя в "Маадай-Кара" с самого начала не одни. Их окружают люди племени, слуги (или рабы). А главное есть соседи - другие богатыри, "ханы", представляющие враждебное окружение старого богатыря - "иной мир". И в олонхо окружение оказывается враждебным первым людям и описывается как "иной мир". Враждебность "иного мира" - характерная для всякого родового эпоса черта.

В олонхо и в "Маадай-Кара" есть другое сходство: события начинаются с описания сна стариков. Но в олонхо этот сон — показатель мирной и безмятежной жизни первых людей земли; сон же старого Маадай-Кара — начало разрушения налаженной жизни, предвестник приближающегося

несчастья. Маадай-Кара "вечно спит", он стар и беспомощен. Этим пользуется враг, который нападает на стойбище старого богатыря.

Сам "чужой мир" в алтайском эпосе отличается от такового в олонхо. В олонхо — это, прежде всего, мир мифических чудовищ "абаасы", а в "Маадай-Кара" и во всех алтайских сказаниях — главным образом враждебные ханы. В этом отношении к алтайскому эпосу близок хакасский, тувинский и шорский. По ходу повествования, встречаются и чудовища (в том числе представители подземного мира — люди злого бога Эрлика). Но они играют второстепенную роль и чаще выступают в роли чудовищных помощников врага (например, враждебно относящийся к герою отец невесты, чтобы избавиться от него, обманом посылает его с каким-нибудь заданием к чудовищу). В бурятском эпосе, как и в якутском, враг изображается в виде чудовища (в якутском эпосе — абаасы, в бурятском — мангадхай).

Таким образом, если в якутских олонхо и в бурятских улигерах врагом осталось чудовище, то в алтайском, хакасском, тувинском и шорском эпосе им оказывается враждебный хан. Но и здесь враг связан с чудовищами. Надо думать, что изображение врага чудовищем — древнейшая черта эпоса тюрко-монгольских народов Сибири. Это соответствует жизни древнего человека, его представлениям об окружающем мире. Дальнейшее развитие исторической жизни и социальных отношений алтайского, хакасского и тувинского народов (а также связанных с ними шорцев) приводит к "демифологизации" образа врага; вместо чудовища выступает хан — насильник и грабитель (свой или чужой). И не только хан. Появляется "внутренний" враг, из собственного рода. Это враждебные герою и борющиеся с ним сестра, жена-изменница, брат и даже мать и отец. В этом нельзя не видеть связь с усилением межродовой и межплеменной борьбы в период "разложения" родового строя, а в дальнейшем — с переходом к классовому обществу.

Примечательны в этом плане особенно часто встречающиеся в эпосе этих народов образы жены-изменницы и сестры, враждебной брату-герою. Наиболее характерно в этом смысле алтайское сказание "Алтай-Буучай". В нем герою сразу изменяют и переходят на сторону врагов сестра и жена³². С чем это связано? В условиях экзогамного брака женщина, выйдя замуж, переходит в чужой род. Она становится уже как бы чужой для своего прежнего рода и даже потенциально возможным его врагом, если в будущем возникает вражда между родом, где она родилась, и родом, за представителя которого она вышла замуж (что в условиях родовых отношений было весьма возможно). Экзогамный брак, межродовая и межплеменная борьба происходили и в якутском, и в бурятском обществе в период создания ими героического эпоса и позднее, когда вносились изменения в бытующий эпос и в нем появлялись различные "наслоения".

В олонхо и, особенно, в бурятском эпосе получили отражение подобные явления. В олонхо — это борьба неузнанных братьев или богатырей племени айыы (единственного человеческого племени божественного происхождения), а в бурятском эпосе, чаще всего — измена сестры или "обиженной" жены героя.

Но в целом, повторяю, бурятские улигеры и особенно якутские олонхо в изображении врага сохранили более древние черты, чем эпос алтайцев, хакасов и тувинцев. Объясняется это, видимо, тем, что у перечисленных народов социальные отношения, отраженные в дошедших до нас эпических сказаниях, были более поздними по типу, чем у бурят и особенно у якутов, а исторические судьбы были куда более сложными. Ведь алтайцы, хакасы и тувинцы с древнейших времен находились на оживленных истористорических путях. В силу этих условий образ враждебного и агрессивного хана стал более актуальным, чем древнейший образ чудовища, и заслонил его³³.

Тем не менее в описании врага в "Маадай-Кара" и в олонхо наблюдаются и близкие черты. В "Маадай-Кара" прибытие его сопровождается всеобщим потрясением природы:

Подул ветер, валежник переворачивая,
Ударил мороз, стоящие деревья ломая,
В долине бело-серый туман стал кипеть,
На вершинах гор красный туман стал бурлить,
Крупный дождь пошел,

Холодный, резкий ветер подул,
Берега синей реки
На девять вершков промерзли и треснули,
Ущелья гор-крепостей
На семь вершков промерзли и растрескались...
Много ли, мало ли времени прошло —
Дыхание коня, как белый туман,
Глаз луны закрыло.
Лицо алып, как красный пожар,
Глаз солнца закрыло.
Со всеми одинаковыми воинами,
С черным, как ворон, народом
Кара-Кула каан <прибыл>...
Дальше говорится:
То, что казалось сильным ветром,
Переворачивающим валежник,
Кровавоглазого Кара-Кула
Дыханием, оказывается, было;
То, что казалось сильным морозом,
Ломающим стоящие деревья,
Веянием его подолов, оказывается, было,
То, что казалось снегом по брюхо лошади³⁴,
Слюной жадного и голодного каана,
Оказывается, было.

Такое описание Кара-Кулы каана говорит о том, что враг героя в алтайском эпосе также, вероятно, некогда имел облик чудовища, потрясающего природу. Некоторые черты чудовища по традиции сохранились и тогда, когда его место занял хан. Укажем для сравнения, что и в якутском эпосе черты абаасы перенесены по традиции на представителя человеческого племени — тунгусского богатыря, который в ряде олонхо выступает противником героев.

Изначальный характер изображения врага легко представить себе, обратившись к описанию чудовищ в олонхо. Вот как повествуется в олонхо "Нюргун-Боотур Стремительный" о прибытии богатыря абаасы — чудовища Тимир Ыйыста Хара (Железного Черного Глотателя):

Со стороны дороги Кухтуя,
С северной стороны
Вечно алчного бедового Неба
Налетела волна шумного ветра,
Белые облака сгрудились и сбились в кучу,
В середине неба соединились черные облака,
Гнедые тучи вверх по небу полезли;
Ветер усилился, стал сильным вихрем...
Высокое небо заколебалось,
Словно вода в лукошке берестяном...
Средняя страна заколебалась,
Как зыбкая трясина;
Морские волны взболтались,
Байкальские волны разбушевались;
На противоположной стороне долины
Повалились вершины утесов;
Вся долина запылала огнем молний...³⁵ Т
Так же (с усилением или ослаблением грозных сопутствующих явлений) изображается прибытие врага и в других олонхо.
Приведем еще один чрезвычайно интересный пример — описание прибытия богатыря абаасы Кытыгырас Баранча³⁶ в олонхо "Строптивый Кулун Куллустуур":
Страшный сильный ветер

С северной стороны задул.
Ветер этот постепенно усиливался.
Толстые лиственницы стали подламываться посредине.
У пышных лиственниц
Стали верхушки крошиться,
Коренастые лиственницы
Стали расщепляться,
Как спинные сухожилия.
<Этот ветер>
Обширное и просторное жилище
<людей> Стал сметать в кучу,
Подобно большим вершам.
Окна из драгоценного камня - слюды
Вышибать, разбивать стал.
Стали проскакивать
По самые рога трехгодовалой коровы³⁷,
Красные огни в половину плети.
Снег, с землей смешанный,
Через окна и дымовые отверстия
Покрыл обширные пространства

Приведенные описания в якутских олонхо и в алтайском эпосе "Маадай-Кара" очень близки, особенно в деталях. Например, в алтайском сказании "Маадай-Кара" от мороза деревья "стоя ломаются", ураган переворачивает валежники в олонхо "Строптивный Кулун Куллустуур" лиственницы подламываются и крошатся; в "Маадай-Кара" снег выпадает "по брюхо коня" героя, в "Строптивном Кулуне Куллустууре" — "по самые рога трехгодовалой коровы" (здесь видна общность традиции при определении толщины снежного покрова). В олонхо, больше сохранившем древние мифологические и гиперболические черты, и стихия бушует сильнее, чем в "Маадай-Кара". Но в принципе можно полагать, что изображение прибытия богатыря в алтайском героическом сказании "Маадай-Кара" и в якутских олонхо исходит из общей древней традиции.

В "Маадай-Кара" Кара-Кула начинает с угрозы старому богатырю.

"Заберу его белый скот!

Буду властвовать над его народом!

Съем его скот на пастбищах!

Разорю его жилище".

Смысл этой угрозы в том, что враг не только разрушит страну, но и уведет скот и людей в плен.

Угроза врага-чудовища в олонхо выглядит несколько иначе:

Если они вздумают не выдать <девушку замуж>,

Белое солнце оберну черным,

Светлое небо их

Красным пламенем вскипячу,

Родную их страну

Просею как в сите³⁸.

В олонхо чудовище грозит разрушить страну, если люди айыы (т.е. люди божественного племени олонхо, из которого происходит герой) не выдадут за него замуж свою дочь. Таким образом, если в алтайском эпосе враждебный хан прежде всего грозит грабежом, чудовище олонхо грозит убивать и разрушать. Разумеется, и в олонхо враг уводит людей в плен, однако в первую очередь он — носитель уничтожения.

Любопытно отметить, что в первой записи "Маадай-Кара" угроза врага звучала следующим образом:

Каменный очаг твой собью,

Золу твою, как толкан, разбросаю,

Три основы твои срублю,

Горячую золу разбросаю³⁹.

В аналогичных ситуациях почти во всех олонхо враг восклицает:

Играючи, твой очаг потушу,

Со смехом золу твою разбросаю!

В обоих случаях враг почти одинаковыми словами грозит уничтожить символ семейного благополучия — очаг.

Получение богатырской силы будущим героем в "Маадай-Кара" изображается иначе, чем в олонхо, где герой для этого проходит особую богатырскую закалку. Но в "Маадай-Кара" есть деталь, которая родственна аналогичным мотивам якутских олонхо. Старый отец при приближении врага прячет своего сына в люльке на лоне родного Алтая (под четырьмя березами на священной горе, символизирующей в алтайском эпосе родину-мать). Мальчик, будущий герой, растет, питаясь не только молоком матери, но и соками четырех берез (т.е. соками матери-земли). Видимо, этот последний мотив — изначальный, а кормление молоком матери — более позднее переосмысление, попытка придать реальное звучание мифологическому мотиву. Об этом свидетельствуют аналогии в некоторых якутских олонхо. Например, будущего богатыря Неспотыкающегося Мюльдю Сильного в одноименном олонхо Д.М.Говорова⁴⁰ и героя второго поколения Мюльгюна Калеку (олонхо "Строптивый Кулун Куллустуур" И.Г.Тимофеева-

Теплоухова) зарывают в землю, где они растут, питаясь соками матери-земли⁴¹.

Эти мотивы олонхо родственны "Маадай-Кара": и тут, и там герой вырастает и набирает силу, питаясь соками матери-земли. Но в олонхо герой подвергается затем специальной закалке. В "Маадай-Кара" вместо этого он проходит своеобразную "учебу". Сначала из самодельного лука, сделанного ему духом-хозяйкой Алтая, пестунией его, он стреляет в птиц, зайцев и более крупных животных - маралов и в "хозяев земли" — волков. Наконец, магическим камнем (с которым он родился, зажав его в кулаке) он убивает чудовищных воронов, посланных Кара-Кула кааном для того, чтобы уничтожить все живое в его стране.

Чтобы окончательно стать богатырем, герою необходимо получить богатырское имя, богатырскую одежду, вооружение и коня. Все это дает герою дух-хозяйка Алтая. В этих эпизодах много общего с олонхо.

Героя "Маадай-Кара" зовут Когюдей-Мерген. Но это сокращенное имя. Кроме таких сокращенных имен, герои алтайского эпоса имеют и более полные, по-видимому, употреблявшиеся раньше в торжественных случаях. Современные алтайские сказители предпочитают употреблять сокращенное имя. В "Маадай-Кара" полное имя героя содержится в первом варианте⁴².

Ты сын Маадай-Кара,

Когюдей- Мерген

С большим пальцем,

Ездящий на драгоценном

Хлопкогривом сиво-сером коне⁴³,

— говорит хозяйка Алтая, давая имя герою. Приведу еще одно полное имя богатыря из другого алтайского сказания:

С шестью-семью женами,

С богатырем Ак-Сабаром,

С островерхой белой горой,

С бело-молочным морем,

На коне Ак-Боро ездящий,

Ак-Кан⁴⁴.

Такое имя дано богатырю в начале сказания. В дальнейшем его зовут сокращенно: Ак-Кан.

Построение и отдельные элементы полных имен богатырей алтайских сказаний имеют аналогию в олонхо. Например, в олонхо "Нюргун-богатырь" И.И.Говорова к имени Нюргуна-богатыря тоже прибавляется имя его отца: "Сын Дьиэрбэк-Бэргэна, Нюргун-богатырь". Подобно алтайскому эпосу, к имени героя олонхо обязательно прибавляют указание, на каком коне он ездит: "...Нюргун-богатырь на глинисто-черном коне".

Мы видели, кроме этого, что Когюдей-Мерген имеет своеобразный эпитет — "с большим пальцем". Соответственно и герой якутского олонхо может получать дополнительный эпитет. Так, о Ньургун-богатыре говорится, что он "в соболиной шубе". Темно-сивый конь Когюдей-Мергена имеет дополнительный эпитет "хлопкогривый", а глинисто-серый конь Нюргуна-богатыря — "с

девятью поперечными лысинками". В олонхо "Нюргун-богатырь" при имени отца героя упоминается и кличка его коня ("Серый конь"), тоже с дополнительным эпитетом — "мгновенно-быстрый". Кличка этого коня усложняется еще указанием: "Питающийся, кружась на расстоянии семидневного перехода". В результате полное имя героя олонхо "Нюргун-Богатырь" И.И. Говорова составляет следующую фразу: "Сын Дьэирбэк Бэргэна на мгновенно-быстром коне, питающемся, кружась на расстоянии семидневного перехода, Нюргун-богатырь в соболиной шубе на глинисто-сером коне с девятью поперечными лысинками". По-якутски это звучит так:

Сэттэ күннүк сиртэн
Тэйэн — тэлэкэччийэн аһаабыт
Тэлибир — Сизэр аттаах,
Дьэирбэк-Бэргэн уола,
Тоҕус сиринэн туора туоһахталлаах
Туой-Сизэр аттаах,
Үүс-киис тириитэ сабынньахтаах
Ньургун-Бухатыыр⁴⁵.

Столь сложным бывает имя героя почти во всех якутских олонхо. Приведу другие примеры:

Көстөн баран сүтэн хаалар
Күлүк-Хара аттаах
Эрэйдээх-Буруйдаах Эр-Соҕотох
Тибиилээх сиэллээх,
Бурҕааннаах кугуруктаах,
Күдэннээх көбүллээх
Күөнэ-Маҕан аттаах
Күөбүлээн Куо.
Многострадальный,
многовиновный воин одинокий
На коне тень-черном,
Исчезающем, едва показавшись⁴⁶
Кюёгюлээн-красавица
На белом коне,
У которого грива - бурей,
Хвост — пургой,
Челка — мглой⁴⁷.

Таким образом, именование героев в алтайском и якутском эпосе основывается на одном и том же принципе: подаче имени героя вместе с кличкой коня, часто с указанием и имени отца героя, и клички его коня с добавлением эпитетов. Как мы видели, это создает довольно сложные формулы и в алтайском, и в якутском эпосе. Традиция здесь общая.

Не менее интересны и смысловые совпадения. Выше уже говорилось, что алтайское "мерген" и якутское "бергэн" совпадают по значению ("меткий"). В якутских олонхо многие герои носят имя "Эрбэхтэй-Бэргэн", что приблизительно переводится как "Меткий палец". А в "Маадай-Кара" герой Когюдей-Мерген имеет дополнительный эпитет: "Эргек-гуден" — "Большой палец" ("палец" - по-якутски "эрбэх", а по-алтайски — "эргэк", совпадение очевидное).

В олонхо существует традиция: полное имя героя (и, стало быть, полное название самого олонхо) произносить только в особо торжественных случаях — в начале олонхо или в том месте повествования, где герой кому-нибудь "представляется". В других же случаях богатыря называют сокращенно ("Нюргун-Богатырь", "Эр-Соҕотох", "Кюёгюлээн-Куо" и т.д.). То же самое и в алтайском эпосе - "Маадай-Кара", "Ак-Кан". Эти сокращенные имена, в свою очередь, стали эпитетами, определяющими "основную сущность" героя, его силу, меткость и пр.

Интересны "дополнительные разъяснения", которые получают имя героя и кличка его коня от "хозяйки" Алтая, дающей имя Когюдей - Мергену:

Темно-сивый конь, на котором будешь ездить,
От духа воды родился.
Ты сам, Когюдей-Мерген, на свете живущий,
От духа горы зачат.

Когюдей-Мерген - сын старого Маадай-Кара, о чем несколько раньше упомянула и сама хозяйка Алтая, давая имя Когюдей-Мергену. Своим дополнительным разъяснением она словно опровергает отцовство Маадай-Кара. Но это, разумеется, не так. Здесь, видимо, мы имеем дело с

отзвуком идеи необыкновенного происхождения героя и его коня. В олонхо герой и его племя относятся к "айыы аймага", т.е. племени божеств ("айыы" — буквально "созидатели", т. е. божества; "аймах" — племя). Указание на то, что Маадай-Кара и его конь родились от духов, видимо, не что иное, как пережиток аналогичного идеализирующего мотива в алтайском эпосе.

Таким образом, анализ имен героев якутских олонхо и алтайского эпоса убедительно подтверждает общность традиций эпоса этих родственных в древности народов.

Весьма близки описания богатырского коня в "Маадай-Кара" и якутских олонхо. Приведем описание коня Когюдей-Мергена:

Четырехухий, хлопкогривый,
Темно-сивый конь его, оказывается;
Два уха глубины неба бороздят,
Два уха землю бороздят...
Хвост в девяносто две пряди
Ниже щеток вырос,
Грива в семьдесят сичек
Ниже колен, оказывается,
Два одинаковых уха-ножницы,
На небе бело-синие облака
Туда и сюда разгоняют,
Два одинаковых черных глаза,
Похожие на месяц при затмении,
В разные стороны косятся,
Четыре подкованных копыта
Как зеркальные камни четырех гор,
Сверкают.
С макушки до хвоста вся спина блестит,
Как черный бархат,
Он <весь> сверкает,
Грива и хвост подобны пламени,
Хребет подобен золоту.
Клыкастый драгоценный конь
С той стороны, где садятся, луноподобное тавро имеет,
С той стороны, где плетью бьют, солнцеподобное тавро имеет.

Для сравнения привлечем описание коня в олонхо "Сюнг Дьасын": "У главной коновязи конь привязанный стоял. Конь этот собою — день пути в длину, миля в ширину, лучисто-белый, с круглыми, с четыре занесенные снегом копытами, с 30-саженным шелковистым хвостом трубою, с 7-саженною пышною гривой, с 8-саженной блестяще-белой челкой, с глазами, что ясное солнце, с длинными, что два полных месяца, ушами, с тройною серебряною всклокоченной шерстью, с подстилкой из моха подземных стран, с подседельным ковриком из бегущего облака, с высоким <как> небесный бугор седлом, на крупе чепрак - кучевое облако, по бокам тебеньки⁴⁸ — багровое облако, торока - ложе подземного мира, чембур — луч солнца, поводья — сияние месяца, стремена — ступенька солнечной лестницы"⁴⁹.

Богатырский конь в олонхо — небесного происхождения. Таким же рисуется конь и в алтайском эпосе. Эта "божественность" коня подчеркивается сравнением отдельных частей коня с небесными предметами: солнцем, луной и др. Интересно, что глаза коня в олонхо сравниваются с "ясным солнцем", а в алтайском эпосе говорится, что они похожи "на месяц при затмении". "Космический" характер эпитетов и сравнений, употребляемых для описания коня, — проявление общности изобразительных средств в олонхо и алтайском эпосе.

В описании снаряжения коня в олонхо "Сюнг Дьасын" космические предметы почти заслонили земные. В "Маадай-Кара" мы, пожалуй, находим некоторое объяснение подобному описанию:

В землях нижнего царства бывать придется,
Чтобы никогда не растегивались,
Шестьдесят подпруг подтягивает;
В верхнее <небесное> царство придется ехать,
Чтобы никогда не порвались,
Сорок подпруг натягивает⁵⁰.

Создатели алтайского эпоса считали, что, кроме мира, где они живут, есть еще мир на небе и мир подземный, куда надо ехать на коне. Богатыри тщательно готовятся к этому. "Космический" характер описания коня и его снаряжения связан с мифологическими воззрениями человека родового периода. Но так как сказителям никогда не случалось видеть "нижний мир", то для сравнения берутся предметы верхнего (небесного) мира в том виде, как они представлялись человеку, наблюдающему небо с земли (см. в алтайском эпосе: "месяц при затмении").

Мы здесь не приводим подробное описание одежды богатыря, Отметим лишь, что у Когюдей-Мергена "солнечная" доха, пуговицы сияют как "семьдесят два солнца", на шапке "луноподобная звезда"; в первом варианте говорилось, что куртка Когюдей-Мергена "луноподобная", т.е. и в описании одежды алтайского богатыря мы встречаемся с "космическими" эпитетами, как и в олонхо.

Очень интересно сравнить портретную характеристику героев алтайских сказаний и якутских олонхо.

Портрет Когюдей-Мергена в алтайском эпосе:

Светло-лунное его лицо,
Как золото, сверкало,
Ярко-солнечное его лицо,
Как серебро, сияло.
Широкая, как поле, грудь
Сверкала - таким он стоял.
Чистый, как луг, его лоб
Блестел - таким он был.
Нос его - как прямой хребет <горы>.
Ресницы — как северный лес.
Брови - как черный бархат,
Борода - как черное урочище,
Щеки - как радуга,
Лицо - как полная луна,
Глаза подобно синим звездам
Сияли - таков его взгляд.
Язык как огненное пламя —
Красноречивым он был.
Славный он был богатырь.
Необыкновенный он был кюлюк⁵¹.
На крепко сложенной пояснице
Пятьдесят табунов могут пастись,
На широких, как луг, лопатках
Шестьдесят отар могут пастись.
Что касается его хватки —
Сопку оторвать он может.
Что касается его силы —
Гору столкнуть он может.
Спину его не согнешь
Большим богатырем он родился,
Суставов его не вывернешь -
Сильным кезером он родился.
Когда на ноги встанет,
Глаз солнца закроется.
Когда руку вверх подымет,
Глаз луны затмится.

В обрисовке внешнего вида героев в олонхо есть два разных приема. Не останавливаясь на характеристике каждого из них⁵², приведем лишь пример, когда величественный вид героя отвечает его идеальным положительным качествам (по этому же принципу рисуются и все второстепенные богатыри из племен айыы, откуда происходит и герой олонхо).

Вот описание Юрюнг Уолана, младшего брата Агья — богатыря из олонхо "Грозный-Разящий" ("Сюнг Дьасын"): "...в переднем углу человек сидит, заходящего солнца блеск — вид его, восходящего солнца сияние — вид его; с большими круглыми, словно узды с мундштуком кольца,

глазами; словно серебристые соболи, что легли друг к другу ногами,— с такими как наведенными бровями; крупный нос его — с высокую голень коня; с высокими, в три маховых сажени, бедрами; в шесть сажений громадными плечами, с голеньями с ободранную лиственницу, с ободранную лиственницу предплечьями; в лучшие соболиные, рысьи и волчьи меха одет он был, в бархатистые лосиные шкуры, в прочную ровдугу"⁵³.

Другой вариант — портрет героя в олонхо "Строптивый Кулун Куллустуур":

Если поглядеть

На величаво грозный облик богатыря,

На могучий вид его:

У него такие складные-ладные губы и зубы,

Словно губы и зубы сладили ему,

Раскроив на части

Лисицу-сиводушку, которая выросла,

Скрываясь вдали, в отдаленном темном лесу,

Что на правой стороне города Иркутска;

У него такие подвижные,

Черненного серебра брови и глаза,

Словно брови и глаза сладили ему,

Распластав на две половины

Черную лисицу, которая выросла,

Скрываясь в отдаленном темном лесу,

Что на левой стороне города Камчатки⁵⁴.

Гладкие белые руки <богатыря>

Словно лиственница, очищенная от коры;

Длинные мощные ноги его —

Как лиственница со снятой корой.

У него огромная спина,

Как сколоченная из девяти лесин

Большая лодка-каюк, поднятая стоймя;

Широкая, выпяченная грудь его,

Как сделанная из семи плотно пригнанных лесин

Настежь распахнутая дверь юрты у богатых людей.

С высокими бедрами в три маховых сажени,

Стройный в талии — в пять маховых сажений,

С широченными плечами в шесть маховых сажений,

С прямой гладкой шеей в четыре маховых сажени;

Крепко слаженный, быстрый на ноги,—

Он на целую тетиву выше других людей,

На голову выше рослых якутов,

На целую пядь выше других богатырей;

Он красивейший из людей,

Царь якутов,

Наилучший из племени⁵⁵.

Портрет богатыря Когюдей-Мергена из алтайского эпоса "Маадай-Кара" в ряде моментов сходен с портретом богатыря Юрюнг Уолана из олонхо "Грозный Разящий" в фиксации С.В.Ястремского. В них нет развернутых сравнений и эпитетов. Но приемы описания и сами предметы (среди которых на первом месте небесные светила), привлекаемые для сравнения, дают повод говорить о большой их близости.

Если в олонхо общий вид богатыря сравнивается с солнечным блеском или сиянием (в записи Ястремского: "Как заходящего солнца блеск, вид его // Как восходящего солнца сияние, облик его"), то в "Маадай-Кара" говорится: "Ярко-солнечное лицо, как серебро, сияло", а "глаза, подобно синим звездам, сияли".

По необыкновенной гиперболизации богатырской мощи "Маадай-Кара" "превосходит" два приведенных олонхо. В олонхо исполинская стать героя дается в "линейном измерении", в сажених (что в какой-то мере соотносит рост богатыря с обычным человеческим ростом); в "Маадай-Кара" — в пространственных мерах. Если в олонхо у богатыря "в шесть сажений

громадные плечи", то в "Маадай-Кара" говорится: "На широких, как луг, лопатках шестьдесят отар могут пастись", а "на крепко сложенной пояснице - пятьдесят табунов могут стоять".

Сказывается и разница в роде деятельности создавших эпос народов: алтайцев - овцеводов, якутов - северных охотников на пушного зверя⁵⁶.

Примечательно, что изображение облика героя в алтайском сказании, имея аналогию в олонхо "Сюнг Дьасын", серьезно отличается от портретной характеристики в олонхо "Строптивный Кулун Куллустуур". Сравнения и эпитеты, привлекаемые в этом случае в "Кулун Куллустууре", исключительно сложны. Брови и глаза Кулуна Куллустуура (они имеют эпитет: "такие подвижные черненого серебра") сравниваются с разрезанным на части мехом черной лисицы, которая выросла, скрываясь в лесу (у леса свой эпитет: "отдаленный, темный"). Лес этот находится "на левой стороне города Камчатки". Таким образом, сравнение оказывается здесь "трехслойным". Причем, если первый "слой" — соотнесение бровей и глаз с мехом черной лисицы — обычен для эпоса и песен многих народов, то два других (указание, что лисица выросла в отдаленном лесу, а лес находился "на левой стороне города Камчатки"), — вероятно, специфичны для олонхо. Во всяком случае они весьма характерны для него, встречаются очень часто и во многих вариантах (подобную "трехслойную" структуру можно обнаружить лишь в бурятском эпосе).

Здесь мы видим стремление подробно разъяснить каждую деталь; это и приводит к "многослойности". Например, дверь, с которой сравнивается грудь, "распахнута", и не просто, а "настежь"; и еще добавляется, что она принадлежит богатым людям (имеется в виду, что дверь богатых должна быть шире двери бедняков). Дверь состоит из лесин, причем они "плотно пригнаны", — это должно служить показателем мощи героя. Каждая деталь, таким образом, имеет свое назначение: она призвана подчеркнуть необыкновенную мощь героя.

Весьма интересно, что изобразительные средства олонхо "Сюнг Дьасын" по детальности и сложности занимают как бы промежуточное положение между "Маадай-Кара" и "Строптивным Кулуном Куллустууром": они не так сложны, как в последнем, но более сложны, чем в первом. Получается некий ступенчатый переход от более простого или сокращенного к более сложному. Это еще раз показывает родство и близость алтайского и якутского эпоса. При этом различие еще сказывается в том, что алтайский эпос концентрировал свое внимание на остроте ситуаций, значении происходящих событий, в то время как в якутских олонхо акцент приходится на детализацию изображения.

Общность между олонхо и алтайским эпосом проступает и в описании выездки богатырского коня. В первом варианте "Маадай-Кара" оно выглядит следующим образом:

Семь дней бился и брыкался <по степи>,
Земную пыль на небо поднял,
Небесную на землю опустил,
Под солнцем коричневый туман кипел,
Под луной горький туман клокотал.
Железную долину, не имеющую дерна,
Разрывая ногами, бился,
У железного тополя, не имеющего коры,
Обламывая и растаптывая ветки, брыкался.
От брыкания сине-серого
Когюдей-Мерген, богатырь-человек,
Когда помнил, когда нет,
Когда приходил в себя, когда нет.
Семь дней боролся,
Кое-как сине-серого,
Повернув в сторону, остановил⁵⁷.

Почти так же описывается выездка коня в олонхо. Могучий конь, которого не выдерживает земля, иногда взлетает на небо, где сопротивляется всаднику эпическое число дней и ночей. Это своеобразная проверка сил героя и коня, их мужества и выносливости.

В данном случае налицо не просто сходство, а общность стиля описания, идущая из единой древней традиции. Здесь опять-таки интересен поистине "космический" характер изобразительных средств и картин, привлекаемых для описания выездки. В олонхо конь взлетает, затмевая пылью небо и землю. В "Маадай-Кара" конь не поднимается на небо, но и он "земную пыль на небо поднял, а небесную на землю опустил", "под солнцем коричневый туман кипел, под луной

горький туман клокотал". Вероятно, в древности и в алтайском эпосе богатырского коня вы-езживали на небе.

Поход Когюдей-Мергена и героев олонхо описывается сходными картинками, встречающимися в древнем эпосе и у других народов (сила движения, вызывающая бурю, преодоление необыкновенных препятствий, в том числе безбрежного, а в олонхо и огненного моря, проезд через сходящиеся и расходящиеся горы, по-беда над чудовищами и враждебными богатырями, встающими на пути героев, и т.д.). Но в описаниях похода героев есть один явно не "типологический" момент; по-видимому, он исходит из общей традиции. Это рассказ о поездке героя. В сказании о Когюдей-Мергене говорится:

Владения семидесяти каганов, живущих на земле,
Он проезжал,
Земли шестидесяти кезеров, в глубине Алтая живущих,
Он проезжал.
На земле живущие семьдесят каанов,
Головой качая, удивлялись,
В глубине Алтая живущие шестьдесят кезеров,
Не зная, что сказать, удивлялись:
"Это, наверное, едет богатырь,
Который может пролить красную кровь
Кара-Кула каана",—
Радуюсь, <на месте> остались.

Так же бывает и в олонхо: часто в начале первой поездки героя, чтобы показать стремительность и быстроту его езды, дается краткий рассказ (сопровожаемый описаниями) о том, через чьи владения проезжает он. Обитатели места, мимо которых едут герои, гадают: против кого он едет (как в "Маадай-Кара"), или восхищаются силой и быстротой его езды. Так, в олонхо "Строптивный Кулун Куллустуур" о первой поездке молодых богатырей второго поколения говорится:

Оба парня
Сели на коней своих
И пустили их вскачь
Прямо на восток,
Тряской рысью, пыль поднимая.
Вскоре подъехали они
К богатым жителям.
Большой наезженной дорогой
С тремя разветвлениями,
Лежащей на северной стороне
Жилья этих жителей,
Понеслись они в объезд,
Поднимая пыль,
Прямо на восток⁵⁸.
Так они проезжают несколько мест, и люди восклицают им вслед:
"- Ну и ну, братцы!
В какой стране,
На какой земле родились эти богатыри?
Вот это быстрая езда,
Стремительная поездка!"⁵⁹

Но в алтайском эпосе описательная часть дается кратко, а остальная — более подробно (в данном случае — отношение жителей к поездке героев). В олонхо же описание проезда богатырей детализируется (часто подробно описываются и места, через которые проезжают богатыри).

В олонхо "Кулун Куллустуур" жители только любуются удалю молодых богатырей, так как едут не главные герои, а молодые — еще слабые богатыри. Когда же описывается поездка могущественного главного героя, жители не только восхищаются им, но и высказывают уверенность, что он едет расправиться с абаасы (чудовищем)⁶⁰.

В описании богатырских боев алтайским эпосом и олонхо преобладает сходство типологического характера. Одна из универсалий — поиски запрятанной души богатыря и связанные с этим столкновения противников, обернувшихся животными. Конкретное воплощение сходных мотивов сильно различается. В алтайском эпосе картина боя дается очень кратко. В "Маадай-Кара",

например, бой героя Когюдей-Мергена с его главным противником Кара-Кула каном фактически сводится к поиску запрятанной души последнего. А в олонхо "Строптивный Кулун Куллустуур" описание боя героя Кулун Куллустуура и его жены Кюн Толомон Нюргустай с богатырем Кытыгырас Бараанча отражает целый ряд этапов этого поединка и состоит почти из 400 стихотворных строк, к которым прибавляются прозаические вставки⁶¹. Еще более велики описания боев в олонхо П.А. Ойунского "Нюргун Боотур Стремительный"⁶².

Объяснение различий между описаниями богатырских боев также надо искать в сокращении описаний в алтайском эпосе и форсировании сюжетного развития. Очень близок к олонхо один из заключительных моментов сватовства и женитьбы героя алтайского эпоса — уход скота за уезжающей с мужем невестой. Отец невесты Ай-Кан враждебно относился к Когюдей-Мергену. Под конец он видит, что был не прав, "осознает" свою вину, просит героя простить его и дает ему плетку и пояс. Приводим этот эпизод по первому варианту:

Ты разыскал мою дочь.
Поедем ко мне, зять мой,
Скотом наделю,— говорит.
Зятья не сумев уговорить,
Девятисаженную плетку дает;
Не сумев дочь уговорить,
Девятисаженный складной нож дает.
Когда Когюдей-Мерген и Алтын-Куску
С отцом и матерью попрощались
И поехали дальше домой,
Ай-Кана белый скот
Весь следом двинулся,
Ай-Кана весь народ
Вслед за ним откочевал.
Стали гнать обратно — не возвращаются,
Вслед за ними идут, мыча.
Когюдей-Мерген и Алтын-Куску,
Не зная, как быть, стояли.
В это время сине-серый конь:
— Плетку бросай назад,— говорит,
Когда бросил он плетку,
Весь скот обратно ушел.
— Нож бросай назад,— говорит.
Когда бросили обратно нож,
Весь народ ушел домой⁶³.

В олонхо очень часто встречается подобный сюжет. Но если "Маадай-Кара" и герой, и невеста не хотят брать с собой скот и людей, их насильно навязывает поздно раскаявшийся отец невесты (давая волшебные предметы), то в олонхо сюжет развивается несколько иначе. Герой и здесь не хочет брать скота. Но зато жадные невесты разоряют родителей, уводя с собой весь скот, забрав символические предметы, как, например, в олонхо "Юрюнг Уолан" Н.С. Горохова: "На четвертый день Юрюнг Уолан стал собираться домой"⁶⁴. Хан Харахан-тойон отделил для дочери третью часть всего своего скота, всех своих рабов, а та сказала: "Мне не надо ни скота, ни рабов, ты мне дай только одну оброть жеребьячью, один намордник телячий, одну ложку деревянную, одну пуговицу и одну люльку детскую, мне и этого довольно на чужбине, чтобы вспоминать о родной стороне"). Хан Харахан-тойон согласился, и поехал Юрюнг Уолан с женой. Отъехавши на середину поля, Ытык Ымыялан Куо помахала по воздуху обротью, намордником, ложкой и люлькой.

"Увидели жеребята свою оброть и сказали: "А мы от своей оброты не отстанем!" И все пошли за Юрюнг Уоланом. Увидали это кобылы и сказали: "Коли дети наши ушли, нам незачем оставаться", - и пошли за Юрюнг Уоланом. Увидали это жеребцы и сказали: "А мы без жен тут не останемся", — и пошли за Юрюнг Уоланом. Таким же порядком пошли коровы <вслед за уходящими телятами>, вся домашняя утварь — за ложкой, все рабы — за детьми (имеется в виду, что дети пошли за люлькой, матери за детьми, мужчины — за женами.— И.П.) Остались дома только старики Хан-Харахан да Симяхсин-эмээхсин"⁶⁵. Последняя, увидев, что уходит весь народ и скот, поспешно втащила в избу несколько охапок сена и старой берестяной посуды и, зажегши

это, крикнула что есть мочи: "Эй, ты, Ытык Ымыялан Куо! Повиснувши на шее мужчины и не видишь, что твои родители сделались пищей, добычей огня!" Ытык Ымыялан Куо взглянула вполоборота, а за ней обернулась половина скота, людей, посуды и всего домашнего скарба. Как обернулась, так и осталась. С тех пор невеста, отъезжающая от дома родителей в дом мужа, никогда не оглядывается, чтобы не оставить здесь свое счастье"⁶⁶.

Это один из характернейших и своеобразных эпизодов якутских олонхо⁶⁷.

При всех различиях увод невестами отцовского скота в олонхо и алтайском эпосе — это вариации одного и того же сюжета.

Интересно, что имя "Симэхсин" имеет один корень: якутское "симэх" — женское украшение, алтайское "чиме" — резьба, украшение. Старуха Симэхсин — комический персонаж. Поэтому имя ее, происходящее от корня "симэх", употреблено в ироническом смысле. У нее рваная одежда, ключья и полоски свисают как подвески украшения. Анализ имени старухи-рабыни Симэхсин заставляет предполагать, что близость эпизода обусловлена не только типологическими, но и генетическими причинами.

Общность алтайского эпоса с якутскими олонхо не ограничивается сюжетными и стилистическими явлениями. О ней свидетельствуют и некоторые характерные образы. Прибыв в страну Кара-Кула каана, герой Когюдей-Мерген, чтобы въехать туда неузнанным, превращается в Тастаракаю⁶⁸, а коня своего обращает в синего торбока⁶⁹:

Когюдей-Мерген

В Тастаракаю в холщовой одежде

Теперь превратился.

Хлопко-гривый, темно-сивый,

Хороший его конь

В синего торбока превратился.

На четырехухом, четырехрогом,

С берестяным седлом и таловой подпругой

На синем торбоке верхом сидящий

В берестяной обуви Тастаракаю,

Синего торбока серым таловым прутиком

Со свистом ударяя,

С вершины черной горы рысью

С цокотом стал спускаться,

Синий торбок, ногами заплетаясь, иноходью пошел.

Возраст Тастаракаю в эпосе тюркских народов бывает разным. Им может быть и старик-раб (или слуга), и молодой парень (как в данном случае, когда в Тастаракаю превращается Когюдей-Мерген).

По своему происхождению Тастаракаю, несомненно, — комический персонаж, хотя драматические обстоятельства, при которых он чаще всего появляется, со временем в ряде случаев стерли эти его черты. Это особенно относится к той части повествования, где в облике Тастаракаю выступает Когюдей-Мерген. Печальная встреча с полоненными родителями, постоянная опасность быть обнаруженным, борьба с коварным и сильным врагом не позволяют ему обнаружить качества комического персонажа. Но и здесь "Тастаракаю" хитер, ловок и смекалист — черты, присущие комическому персонажу. Он, например, сначала проворно обслуживает, а потом ловко обманывает семь всеведущих лам, оставив их в смешном положении.

Комический характер образа подчеркивается и его одеждой: Тастаракаю одет в "холщовую одежду", он в "берестяной обуви", Комические детали содержатся в описании его коня, которого в насмешку называют "синим торбоком": на нем "берестяное седло" и "таловая подпруга". Даже то, что "синий торбок" имеет четыре уха и четыре рога ("четыреухий" и "четыреухий"), не придает ему грозного вида, а лишь подчеркивает комические черты "синего торбока". Сидящий на таком коне Тастаракаю, несомненно, должен выглядеть комически.

Я остановился подробно на образе Тастаракаю потому, что в олонхо имеется аналогичный образ.

Это парень-раб Сорук Боллур. В олонхо "Строптивный Кулун Куллустуур" говорится, что он

Сидящий верхом на тощей бесплодной кобыле⁷⁰,

Покрытой древесной корой <вместо потника>,

Под выючным седлом,

Взнузданной ремешками,

С лыковыми поводьями⁷¹.

А внешность самого Сорука Боллура изображается так:

Он в дохе из шкуры со спины
Линяющего годовалого жеребенка⁷²,
В натазпиках из выделанной шкуры с крупа,
В торбасах с наголенниками — из шкурок с задних ног
В рукавицах — из шкурок с передних ног,
Шея обвернута хвостом жеребенка,
В шапке из шкурок с головы жеребенка,
В наушниках — из шкурок с ушей;
Ну и пустил скакать человечешко
Коня своего по-мышинному⁷³.

Это, несомненно, утрированный комический портрет.

Облики Тастарака и Сорук Боллура весьма близки. Хотя описание Сорука Боллура более подробно, но это только развернутый в деталях портрет комического слуги алтайского эпоса. Так, Тас-таракай "в холщевой одежде", а Сорук Боллур "в дохе" из шкуры "вылинявшего годовалого жеребенка". Тастаракай — "в бере-стяной обуви", Сорук Боллур — в торбасах "из шкурки с задних ножек" того же вылинявшего жеребенка. Конь Тастарака оседлан "берестяным седлом", а конь Сорук Боллура вместо потника покрыт "древесной корой".

Эти эпические Санчо Пансы⁷⁴ схожи не только внешним видом. Сорук Боллур олонхо, как и Тастаракай, ловок и остроумен. При любых обстоятельствах он никогда не унывает и выходит сухим из воды. Оба раба умеют подметить слабые стороны других и ставить их в комичное и нелепое положение.

Большая близость приемов описания внешнего вида, действий и образа Сорука Боллура олонхо и Тастаракай алтайского (и всего тюркского) эпоса говорит об общности этих характерных персонажей.

3

Выше говорилось, что буряты были последним из тюрко-монгольских народов, с которыми предки якутов имели связь перед переселением на среднюю Лену. Из племен, составлявших бурятский народ, на путях передвижения якутов жили эхирит-булагаты. С ними у якутов могли быть наиболее длительные связи. Поэтому из различных версий бурятского героического эпоса для сравнения с олонхо я беру эхирит-булагатскую версию эпоса "Гэсэр", более всего известного и изданного в наиболее полной записи по варианту знаменитого улигершина Маншута Имегенова⁷⁵.

Сначала остановимся на типологическом сходстве "Гэсэра" и якутских олонхо. И якутские олонхо, и "Гэсэр" по содержанию и времени происхождения относятся к периоду позднеродового строя. Есть много признаков, говорящих об этом (например, экзогамный брак).

В текстах олонхо упоминаются домашние рабы. Их используют на самой тяжелой работе и, хотя они считаются членами семьи, их не признают полноценными людьми. В "Гэсэре" герой часто обращает побежденных врагов в слуг (фактически в тех же рабов). Он сохраняет им жизнь, обещает хорошее питание при условии, что они у него будут работать. Так, он оставляет в живых пятисотголового старого мангадхая⁷⁶ после победы над ним. При этом происходит следующее:

Абай Гэсэр-хубун <говорил>:

"Меня слушаться

Будешь? —

Спросил он, —

Куда погоню я,

Туда ты пойдешь?

Или ты не пойдешь?"

(Строки 8797-8803)

...Вслед затем <говорил>:

— Дам вам столько еды, что не будете голода знать,

Одеяние такое я дам, что не будете мерзнуть.

(Строки 8812-8814)

С теми же, кто ленится или не может выполнять работу, Гэсэр беспощадно расправляется. Так, он "ударом в затылок" сваливает плененного им тысячевосьмиголового мангадхая за то, что тот за весь день выносит только одно ведро земли (строки 8860— 8894). Он наказывает изменившего

ему батора Агсагалдая, выступая в этом случае как военный вождь, примерно наказывающий провинившихся подчиненных. Таким образом, и в олонхо, и в "Гэсэре" герои — родовые вожди. И в олонхо, и в "Гэсэре" особое внимание уделяется ремеслу кузнеца. Кузнецы "Гэсэра" очень похожи на кузнецов олонхо "Кытай Бахсы". Сходство это в мифологизации их, в изображении их могущества: кузнецы способны перековать не только вооружение, но и самих героев, придать им волшебную магическую силу. И в олонхо, и в "Гэсэре" упоминается железо, железное вооружение. Сходны также идея и тематика, сюжет и композиция, наконец, образы улигера "Гэсэр" и якутских олонхо.

Привлекает внимание сходство сюжета и композиции олонхо и "Гэсэра". События в них строятся и развиваются в биографическом плане: с рождения героя и до его последнего подвига, окончательно устанавливающего счастье и мир "на земле" (разумеется, на земле племени, ибо в родовом обществе представление о человечестве ограничивалось кругом племени). В этих произведениях прославляются герой, его чудесная судьба, его подвиги во имя спасения людей своего племени.

Сходно изображаются образы главных героев, героинь, врагов-чудовищ. Близость некоторых образов настолько очевидна, что, видимо, можно говорить об общности традиции их создания. Таковы, например, колоритные мудрецы в "Гэсэре" и в олонхо. Культ полубожественного старца-мудреца — явление, характерное для позднеродового периода.

В изображении подобного старца в "Гэсэре" и в олонхо есть черты традиционной общности. (Например, во всех олонхо описание старика-мудреца Сээркээн Сэсэн почти повторяет соответствующий портрет из "Гэсэра": "Борода старика // Доходила до самых колен, // Подбородок его // Закрывали ресницы" и т.д.)

У Зарлига есть другое имя, которое как-то созвучно имени мудреца из олонхо: Сэлмэндээ Сагаан. Но дело не только в созвучии имени. Сээркээн Сэсэн — таежный мудрец, он знает все, что происходит на таежных путях, знает, когда и куда проехал противник героя, где и как его найти. Зарлиг — Сэлмэндээ Сагаан — прямо не указывает герою дорогу, но зато он проводит героя в нужные места. Эти старцы, всегда древнейшие, умудренные жизнью, -высохшие, маленькие, на вид беспомощные существа. Но Сээркээн Сэсэн может сломить любого сильнеешего богатыря ударом своей тростинки, а Зарлиг возит маленькую "кладь" (это своего рода "тяга земная"), которую Гэсэр едва поднимает, уходя от на-туги в землю до шнурка шароваров. Зарлиг в "Гэсэре" — бурхан (бог), творец, что вполне может быть трансформацией образа уже в более позднее время.

И в олонхо, и в "Гэсэре" встречается известный в восточной литературе образ птицы Гаруда: в олонхо — Хардай, в "Гэсэре" -Хан-Хан Хэрдиг.

О том, что этот образ попал в олонхо в результате контактных связей, писал еще С.Е.Малов, который считал, что птица Гаруда пришла в якутский эпос "из Индии и Тибета через монголов" и что подобные образы "ясно указывают на влияние со стороны монголов на якутов"⁷⁷.

Более всего близкая связь якутского эпоса с бурятским видна в мифологии. Здесь интересна прежде всего общность некоторых мифологических понятий.

Поскольку якуты и буряты относятся к разным языковым группам, то в эпосе их мало слов, восходящих к единому корню. Тем более показательны, что слова, близкие, имеющие общий корень, обычно принадлежат к числу наиболее архаичных и связаны с мифологией.

Так, божества в бурятском эпосе называются тэнгри⁷⁸, а в якутском — танара. Злое божество в "Гэсэре" называется Атаа Улаан (в русских переводах — Ата Улан). Атаа — по-бурятски — за-висть, вражда, соперничество. Есть производное от корня этого слова якутское "атааннас" — "высказать недовольство, возразить" (отсюда выражение — атааннаһы-мөнгүөннэһи, означающее соперничество, ссору). Таким образом, якутский вариант слова перекликается по смыслу с именем злого Атаа Улаана, бога раздоров в бурятском эпосе.

О слове "дархан"⁷⁹ М.П.Хомонов говорит: "Это титул людей определенной кастовой группы. Шаманисты присвоили дарханам божественное происхождение"⁸⁰. В современном якутском словаре слово "дархан" объясняется так: "дархан — 1) почтенный... 2) важный, горделивый, спесивый, чванный"⁸¹.

Слово "дайда" М.П.Хомонов толкует как "мир земной, свет, планета, природа"⁸². В якутском языке "дойду" (диалект: "дайды") — страна, край, родина.

О слове "альбин" М.П.Хомонов говорит, что в улигерах оно встречается в значении: "чародей, волшебник"⁸³. В якутском языке "албын" означает: хитрый, хитрость, обман. Отсюда албын-көлдүүн: обманщик, плут, мошенник. Образ албына часто встречается в якутских сказках.

Перечень архаических слов и терминов общего происхождения, встречающихся в "Гэсэре" и в олонхо, здесь не исчерпан.

Есть общность и в словах, обозначающих родство. Одно из них — "абай" (Абай Гэсэр). М.П.Хомонов указывает, что в эхирит-булагатском диалекте слово "абай" означает "старший брат"⁸⁴ В якутском языке старшего брата зовут "убай".

Общность между "Гэсэром" и олонхо ощущается и в их стиле. Из многих примеров подобного рода приведу только один - весьма близкое описание героини. Гагурай Гоохон-дуухээ в "Гэсэре":

При сиянии правой щеки
Люди правого края
Доили коров, кобылиц,
То <сияние> считая зарей.
При сиянии левой щеки
Люди левого края
Доили коров, кобылиц,
То <сияние> считая зарей.
(Строки 4657-4664)

Сравним с этим описанием портрет Сыралыман Куо из олонхо Д.М.Говорова "Неспотыкающийся Мюльдью Сильный": Неужели в доме сияет Другое солнце, Как на небе Солнца восходящего лик? И видит, присмотревшись: Лик ее Так же прозрачен и хорош, Как белого солнца лик⁸⁵

Оба описания созданы близкими средствами на основе общего принципа: 1) сравнение облика героини с сияющим солнцем; 2) "подтверждение" этого сходства очевидцами⁸⁶. Последнее — не просто "свидетельское показание", сказители понимали, что его мало; оно усиливается неожиданным продолжением: увидевшие немедленно приступили к дойке коров, приняв сияние женского облика за свет зари; в другом случае оно подчеркивается изумлением и растерянностью никогда и ни от чего не теряющегося героя Мюльдью Сильного.

В то же время между "Гэсэром" и олонхо имеются и значительные различия, особенно в стиле.

Прежде всего бросается в глаза относительная малочисленность и краткость описаний в "Гэсэре", по сравнению с грандиозными описаниями в олонхо. В "Гэсэре" очень мало вступительных описаний страны, жилища, усадьбы героя. В эхирит-булагатском варианте, записанном Ц. Жамцарано, нет священного дерева и его описания. Очень кратко говорится о коновязи. Также мало описывается сам Гэсэр. Но зато в "Гэсэре" больше повествовательного момента. Гэсэр — герой действия. Со вкусом, со страстью повествуется обо всех действиях, всех его подвигах, начиная с колыбели и даже до рождения на земле.

Для сравнения возьмем описание сбруи коня в "Гэсэре" и олонхо:

Положил он
Путник с каймою из шелка
На лошадь свою голубую,
Что с телом <длиной> в девяносто шагов;
А сверху накинул
Тохой — серебряное седло;
Надел он <на лошадь>
Шлею из нюлуг серебра.
Подпругу с двадцатью язычками
Он так затянул, что <конь> нагибался,
Подвею серебряно-цельную
Он <на хулэга> надел.
"Хорошая конская сбруя
Подходит к коню!" — промолвил.
(Строки 3144-3159)

Это, если не считать сравнительно умеренных гипербол, почти реальное описание сбруи. Совсем не то мы видим в олонхо:

С поводом, <связанным>
Из цепкой нити
Восточного неба,
С обротью, <связанной>
Из <летающих> вереницей
Вихревых облаков,

С застежными ремнями
Из восьмислойного
Божественного украшения,
С недоуздом
Из тени Белого солнца,
С седлом
Из выпуклости
Высокого неба⁸⁷.

Здесь уже фантастика. Мы знаем, что в олонхо богатырский конь, как и герой, божественного происхождения. Он — дар богов герою и предназначен ему божеством судьбы, чтобы участвовать и помогать во всех его боях и походах. Часто богатырский конь и рождается одновременно с героем. Видимо, поэтому и сбруя его необыкновенная, а для характеристики его сбруи прибегают к понятиям, связанным с небесами. Слушатели в таких местах обычно поражаются, восхищаются необыкновенной фантазией олонхосута, в восторге и в возбуждении бросают реплики, громко обмениваются мнениями.

Приведенный пример не означает, что описания в "Гэсэре" и в олонхо принадлежат к совершенно разным типам стиля. Как указывалось, олонхо и "Гэсэр" стадильно относятся к одной эпохе. Но стиль олонхо сохранил, на наш взгляд, больше архаических черт. Это относится и к области фантастики и гиперболизации, и к повторам (которых в олонхо можно встретить несравненно больше, чем в "Гэсэре"). Сравнения и эпитеты в олонхо более усложнены, многослойны, чаще отходят от описываемого предмета и принимают как бы самостоятельный характер.

Мифология олонхо охватывает значительно больший круг явлений. В олонхо все предметы не только имеют каждый свой дух (иччи), но и активно вмешиваются в жизнь и действие героя. В олонхо герои значительно больше, чем в "Гэсэре", принимают образ разных животных, неодушевленных предметов.

Все это, на мой взгляд, говорит о большей архаичности стиля олонхо.

<center>4</center>

Мы рассмотрели два крупных героических сказания: алтайский эпос "Маадай-Кара" и бурятский "Гэсэр" — и сопоставили их с якутскими олонхо. Здесь нет возможности столь же подробно останавливаться на эпосе других тюрко-монгольских народов Сибири, поэтому ограничимся лишь наиболее общими моментами в произведениях шорского, хакасского и тувинского эпоса и сравнением их с таковыми в якутских олонхо.

Еще Н.П. Дыренкова, касаясь шорского эпоса, отмечала его "поразительное сходство, доходящее иногда почти до полного тождества, с героическим эпосом других алтайских и енисейских тюрков"⁸⁸. Дыренкова указала и на причину этого явления: "Щорцы в течение продолжительного времени находились с алтайскими и енисейскими тюрками в интенсивных экономических отношениях; кроме того, по имеющимся данным, можно даже предположить о существовании древней родственной связи между отдельными родами этих народов"⁸⁹.

Все, что было сказано выше о близости и различиях алтайского эпоса "Маадай-Кара" с якутскими олонхо как по сюжету и образам, так и по стилю, относится и к эпосу шорцев, хакасов, тувинцев.

Шорские, хакасские и тувинские сказания, подобно алтайскому эпосу, в своих более поздних пластах значительно отличаются от олонхо в изображении врагов героя и их целей. Главные враги в эпосе этих народов, как и в алтайском, — враждебные ханы, они нападают на героя, чтобы увести его скот и его людей. Таким образом, эпос этих народов вышел за рамки тематики олонхо, в которых главное место занимает борьба с чудовищами.

В то же время в хакасском и в тувинском эпосе, особенно в их более древних пластах, борьба с чудовищами занимает еще значительное место. Например, в хакасском героическом сказании "Алтын Чага, ездящий на буланом коне", основой сюжета становится борьба героя с демоническими подземными существами, весьма близкими к абаасы олонхо⁹⁰. В тувинском сказании "Алдай Буучу"⁹¹ один из основных противников героя — чудовище Кара-Була мангыс⁹².

Имя этого персонажа, как и имена других героев эпоса, показывает и сложность развития, и общие древние истоки эпоса. Слово "кара" у всех тюркских народов означает "черный". Поэтому "кара" в эпосе тюрко-монгольских народов часто применяется к имени чудовищ и врагов героев эпоса. Со словом "була" дело обстоит значительно сложнее. Тувинцы не знают значения этого слова. У алтайцев, как мы видели выше, врага героя в "Маадай-Кара" называют "Кара-Кула". "Кула" по-алтайски означает "саврасый". Но это значение не применимо к имени "Кара-Кула", так как нельзя говорить "черно-саврасый". Ключ к объяснению значения этого имени — изображение Кара-Була

в тувинском эпосе, где он предстает в виде быка и имеет рога. Бык и по-алтайски, и по-тувински - "буха".

Но слово "була" не просто искажение слова "буха" (бык). Об этом говорит алтайская часть имени врага - "Кула". "Кула", видимо, восходит к древнетюркскому "külük—kölük", обозначающему выючное животное. У якутов есть слово "көлө" (по-алтайски транскрибируется — көлө), означающее "рабочий скот", "ездовое животное". Таким образом, допустимо предположение, что часть имени чудовища и врага в тувинском и алтайском эпосах представляет трансформацию забытого древнетюркского "külük-kölük", возможно, через "kőiö" (кула) или "буха" (була).

Третья часть имени чудовища тувинского эпоса: Кара-була мангыс — уже прямое влияние монголов, у которых "монгус" обозначает чудовище. У якутов "мангыс" (или "монгус") — название чудовища, персонажа волшебной сказки. Интересно, что чудовище Кара-Була тувинского эпоса впоследствии становится другом и верным союзником героя. Побратимство героя и чудовища имеет место и в олонхо. Но в олонхо подобное побратимство носит лишь временный характер (например, дружба героя Хаан Дьаргыстая с чудовищем Ексёкюлээх Бэкистээм). В дальнейшем чудовище абаасы изменяет герою⁹³. Это связано с представлением, что чудовище — нечто совершенно отличное от человека, безобразное, сверхъестественное. Постоянный союз с абаасы невозможен. В тувинском эпосе в изображении чудовища есть определенный сдвиг в сторону "очеловечивания" его. Кара-Була, хотя и изображен рогатым и страшным, но, побежденный, он может принять человеческие черты и стать союзником человека. Тувинский эпос пошел путем "очеловечивания" чудовища, чего нет в олонхо — в эпосе, полностью сохранившем наиболее архаические черты.

В хакасском, особенно же в шорском и тувинском эпосе, фантастических и чудесных элементов намного больше, чем в алтайском. В этом они ближе к олонхо.

Описания богатырских боев в хакасском и в шорском эпосе более пространны, чем в алтайском, и это также сближает их с олонхо. Особенно характерно шорское героическое сказание "Ак-Кан"⁹⁴. В нем — три поколения героев (причем, каждое следующее поколение сильнее предыдущего). Каждое поколение ведет не один, а ряд боев — за одним следует другой, еще более грандиозный. Казалось бы, исчерпаны все средства, рисующие силу и могущество, но тут же эпос показывает еще более могущественного богатыря. Кажется, нет богатыря сильнее и могущественнее Аба Кулака — героя второго поколения этого сказания. Но он падает и лежит без памяти в течение целого дня от одного крика "вполголоса" гиганта Кок Картыга (который не кричит в полный голос, опасаясь как бы Аба Кулак совсем не умер от его крика). Но Кок Картыга в свою очередь намного слабее юного Чаш Пилека — сына Аба Кулака, героя третьего поколения. Такими же все более могущественными оказываются помощники и враги сменяющих друг друга поколений. Описания их боев представляют настоящий апофеоз богатырства. Нечто подобное можно видеть и в якутских олонхо, и в хакасских сказаниях.

Однако чрезмерное изобилие описаний богатырских боев в определенной мере отягощает сюжет эпоса, затрудняет восприятие основной сути. Эпос принимает приключенческий характер. Таково, например, якутское олонхо "Нэриэн Мюлпо"⁹⁵.

Поэтому в лучших и наиболее цельных якутских олонхо сокращается количество подвигов героев (и число богатырских боев и участвующих в них богатырей), сохраняется лишь то, что совершенно необходимо для показа наиболее значительных действий, традиционно обязательных для развития сюжета. Таково, например, большое олонхо Д.М. Говорова "Неспотыкающийся Мюлдьү Сильный"⁹⁶, в нем описываются бои героя только с немногими главными противниками; победив их, герой добивается счастливой жизни для своего племени.

В алтайских сказаниях наблюдается еще большее уплотнение сюжета. Но это исходит, как уже говорилось, из другой традиции и связано с особенностями развития алтайского героического эпоса.

Эпос сибирских тюрков имеет много совпадающих и сходных мест и с героическим эпосом бурят. Существует большая общность в сюжете алтайского цикла сказаний о богатыре "Алтай-Буучае"⁹⁷ с бурятским героическим сказанием "Еренсей"⁹⁸.

Многие сказания тюрко-монгольских народов Сибири начинаются с событий, которые происходили очень давно. Например, в шорском эпосе "оленг Тайджи" говорится:

Давным-давно тому назад —

Нынешнего поколения раньше,

Прежнего поколения позже,

В то время, как сотворилась земля,

Когда вырастала сквозь облака золотая гора,
Когда белое море разливалось до берегов,
После того, как сотворились звери-птицы,
После того, как закуковала золотая кукушка,
В то время, как мешалкой делилась земля,
В то время, как ковшом делилась вода⁹⁹.

Таково же начало хакасского эпоса "Албынжи":

Зарождаться начинала земля тогда,
Медь начинала твердеть тогда,
Русла в горах пробивали ручьи,
Звезды небес загорались в ночи,
Деревья корнями за землю брались,
Верхушки свои устремляя в высь¹⁰⁰.

В бурятском "Еренсее" говорится:

Давно-давно это было —
в пору великого совершенства,
когда высокое небо необъятное
пестрым и перистым было,
когда широкая Замби-Земля —
жирным слоем покрыта была,
когда внешнее гигантское море
лишь заливчиком было,
когда Земля и Вселенная
тучностью колыхались¹⁰¹.

Наконец, в олонхо "Строптивный Кулун Куллустуур" сказано:

На далекой вершине давних лет,
на отдаленном хребте минувших лет,
когда четыре якута еще не родились,
три якута еще не явились на свет,
два якута еще не были вскормлены,
народился, говорят, богатырь¹⁰².

Словом, как образно сказал академик А.П. Окладников о якутских олонхо, певцы эпоса тюрко-монгольских народов "рисуют своих зачинах самое детство вселенной... когда мир только что возник из тьмы и тумана"¹⁰³.

Здесь важно не только указание, что события происходили давно, когда земля только создавалась, но и характерная для всех эпических памятников попытка показать, как это происходило. Это уже относится к общности традиции.

С мотивом возникновения событий в момент зарождения жизни на земле связан мотив о первоначальном одиночестве героя, встречающийся в древнейших пластах эпоса тюркских народов Сибири, особенно в якутских олонхо. Например, в шорском сказании "Кан-Кес" говорится:

Кан-Кес молод был;
Вскормившего его отца не знал,
Родившую и кормившую его мать не знал,
Совсем одиноким жил¹⁰⁴.

Так же одинок Кулун Куллустуур:

Не знал человек этот,
С кем связан он пуповиной своей,
Не ведал он, где корень его.
Не понимал, говорят, он и того,
Почему живет здесь,
Возмужав и раздобрев,
Не упал же он с градом-дождем
С сизо-голубого неба без облаков¹⁰⁵.

Одиноки и все герои олонхо с названием "Эр-Соготох" ("Муж Одинокый").

Мотив изначальности жизни на земле и связанный с ним мотив первоначального одиночества героя принадлежит к древнейшим в эпосе тюрко-монгольских народов. Здесь, несомненно, отражена общность эпической традиции этих народов.

В эпосе тюрко-монгольских народов Сибири встречается много мотивов, которые хотя и не могут служить непосредственным показателем общности происхождения, но представляются типичными для древнейших форм эпоса. Таков, например, мотив проникновения в заветное место с помощью пения.

В хакасском сказании "Алтын Арыг" защитница рода — могущественная богатырка Алтын Арыг. К началу событий в сказании она не может принять участия в них, так как еще находится внутри "белой каменной скалы", где Алтын Арыг "сама сотворилась". Когда она выйдет из скалы, никого из членов рода не даст в обиду. Поэтому борющаяся за власть в роде Пижень Арыг решает убить ее, пока она беспомощна. По воле всевышних, в скалу может проникнуть, благодаря особому магическому обращению лишь волшебница Ху-Иней, оберегающая скалу и жизнь Алтын Арыг. Поэтому Пижень Арыг принимает вид Ху-Иней и, обращаясь к скале, поет ее голосом магическую песню. Скала раскрывается, и Пижень Арыг проникает к Алтын Арыг. Текст песни не приводится. Говорится только, что Пижень Арыг "на мотив Ху-Иней запела // Голосом Ху-Иней заговорила"¹⁰⁶.

Аналогичный мотив имеется в якутском олонхо "Неспотыка-ющийся Мюлдью Сильный", записанном от Д.М.Говорова. За морем "Огненный Ютюгет" в каменном амбаре хранится душа богатыря Ардымана Дьардымаана — одного из главных противников героя Мюлдью Сильного. Чтобы победить его, необходимо уничтожить эту душу, находящуюся под охраной волшебницы чудовища Дьэгэ-бааба. А для этого надо пройти огненное море, обратиться в Ардымаана и спеть его голосом. Только в этом случае волшебница может поверить и отдать душу. Мифические кузнецы Кюрюё Бэжитэл перековывают Мюлдью Сильного в самодвижущуюся железную пику, способную пройти через "Огненный Ютюгэт". Пройдя море, герой "автоматически" принимает образ Ардымаана — Дьардымаана (она сделана с таким расчетом) и его голосом обращается к волшебнице-хранительнице. Она, приняв героя за Ардымаана, дает ему охраняемую в виде змея душу, и герой немедленно убивает ее, что дает ему преимущество в дальнейших боях с этим сильным врагом¹⁰⁷.

Такие древние мотивы в эпосе тюрко-монгольских народов Сибири можно встретить часто. Например, в том же хакасском сказании "Алтын Арыг" из пятки мертвой героини Алтын Арыг выходит богатырь, а из копыта ее коня выскакивает богатырский конь¹⁰⁸. Сходное объяснение в молодости я слышал от олонхосута В.Н. Охлопкова (в его олонхо говорилось, что будущий герой выходит из опухоли на колене матери).

В якутском олонхо "Дьуларытта Бэргэн" от бездетной старухи рождается серый горностай. Старик, ее муж, в досаде кидает горностая старухе, при падении горностай превращается в мальчика¹⁰⁹.

В.Е. Майногашева указывает, что в хакасской богатырской поэме "Хара Хускун" герой третьего поколения Хан Сарачи "уже в утробе слышит горькую скорбь матери об отце его и ее решение уйти из жизни вместе с супругом. Он подает матери голос, прося ее остаться жить и обещает ей вернуть отца к жизни"¹¹⁰.

В олонхо "Дыырай Бухатыыр" рассказывается, что будущий герой, находясь в чреве матери, толкнул ее на проходящего человека. А тот нес кумыс, который пролился. Дело происходило во время кумысного пира, устроенного верховным божеством Юрюнг Аар Тойоном. От этого "три года не рождались люди", "не плодился скот". Разгневанный Юрюнг Аар Тойон, решив, что такой человек не сможет мирно жить "на небесном светлом мире", в наказание спускает будущего героя с неба на землю¹¹¹.

В олонхо Д.М. Говорова "Юёлэн Храбрый" шаманка Дьагылла Куо высасывает из утробы матери семимесячный плод, уносит его и затем выращивает и воспитывает, сделав его великим героем Юёлэном Храбрым¹¹².

Все эти мотивы, связанные с необычным рождением героя, должны быть отнесены к древнейшим в эпосе.

Особое место занимают богатырские игры перед боем. Среди различных увеселений всегда выделяются состязания богатырских коней. Скачки обычно завершают игры-состязания, после чего начинается бой богатырей. Иногда один из состязающихся (обычно герой) увозит невесту, далее описываются погоня и бои.

Условия состязания коней во всех тюрко-монгольских героических сказаниях самые фантастические. Например, в тувинском эпосе "Алдай-Буучу" соревнующиеся кони и их всадники должны "трижды объехать вокруг земли"¹¹³. В олонхо кони должны обойти все "девять ярусов" неба. В то же время в эпосе всех народов отражены и реальные мотивы (например, коней предварительно выстаивают, выводят на прогулку и т. д., седоками часто отправляют, как и в жизни, не тяжелых взрослых людей, а мальчиков).

Известно, что шорцы издавна славились как замечательные кузнецы, в их эпосе особенно велика роль кузнецов. Замечательные образы кузнецов даны в олонхо, но здесь они предстают в мифологическом, фантастическом изображении.

* * *

Исторические судьбы тюрко-монгольских народов Сибири, эпос которых рассматривается в данной работе, не были одинаковыми. Предки нынешних алтайцев и хакасов в течение всей своей истории — вплоть до присоединения к Русскому государству подвергались нашествию иноземных завоевателей. Тувинцы с XIII по XVIII в. являлись данниками монгольских феодалов, а с XVIII в. были порабощены маньчжуро-китайскими феодалами (их гнет сохранялся вплоть до 1912 г., когда был свергнут в ходе национально-освободительного движения тувинцев).

На территории, заселенной нынешними хакасами и тувинцами, в древности возникали непрочные государственные объединения раннефеодального типа. Они частично включали и территорию, заселенную ныне алтайцами.

Таких потрясений, связанных с нашествиями иноземцев, не знали буряты и якуты. Монголоязычные предки бурят (булагаты, эхириты, хори-туматы) издавна заселяли Прибайкалье и Забайкалье, занимались охотой (лесные племена) и скотоводством (степные племена). Как указывалось выше, они не теряли своих связей с тюркскими племенами. В этногенезе западных бурят имеется сильный тюркский элемент.

Якуты в древности, как указывалось выше, имели тесные связи с другими тюрко-монгольскими племенами. Но в дальнейшем отделились от них.

Основным занятием тюрко-монгольских народов Сибири было скотоводство¹¹⁴. Наряду с этим в их хозяйственной деятельности значительное место занимала охота.

Всем комплексом перечисленных исторических обстоятельств объясняется то общее, сходное и различное, что мы отметили в героическом эпосе тюрко-монгольских народов Сибири. Понятно, что якутские олонхо имеют генетически общие черты только с древнейшими пластами эпоса других тюрко-монгольских народов Сибири. Но эта общность охватывает основные особенности олонхо: его стиль, сюжет и композицию, характерные образы. Поскольку якуты, как сказано, могли иметь близкую связь с тюрками лишь в первом тысячелетии, а с бурятами в первые века второго тысячелетия, то следует полагать, что тюрко-монгольские народы Сибири уже в первом тысячелетии н.э. имели довольно развитый героический эпос. Это говорит также о том, что героический эпос в определенных условиях может в течение многих веков сохранять свои древнейшие черты.

Некоторые из указанных особенностей эпоса тюрко-монгольских народов Сибири могут восходить к их общим традициям, а другие характерны и для более широкого круга народов.

Эпос был создан, вероятно, параллельно и взаимосвязано разными племенными группами предков тюрков и монголов и показывает довольно высокий уровень их общей культуры и ее самобытность. Эта культура — национальное достояние тюрко-монгольских народов.

Примечания

¹ Из обширной литературы по древней истории, этнографии и культуре перечисленных народов укажем лишь некоторые, наиболее общие работы (в них имеется и вся необходимая библиография): История Сибири: - Т. 1: Древняя Сибирь. - Л., 1968; *Окладников А.И.* Якутия до присоединения к Русскому государству: История Якутской АССР. Т. 1. - М.; Л., 1955; *Ксенофонтов Г.В.* Урангхай сахалар: Очерки по древней истории якутов. - Иркутск, 1937; История Бурят-Монгольской АССР. — Т. 1. — Изд. 2-е. -Улан-Удэ, 1954; История Тувы. - Т. 1. - М., 1964; *Потапов Л.П.* Очерки по истории алтайцев. - М.; Л., 1953; *Потапов Л.П.* Происхождение и формирование хакасской народности. — Абакан, 1957; *Гумилев Л.Н.* Древние тюрки. - М., 1967; *Киселев С.В.* Древняя история Южной Сибири. - М., 1951; *Киселев С.В.* Краткий очерк древней истории хакасов. - Абакан. 1951; *Кызласов Л.Р.* Таштыкская культура в истории Хакасско-Минусинской котловины. — М., 1960; Очерки истории культуры Бурятии. — Улан-Удэ, 1972; *Руденко С.И.* Культура населения Центрального Алтая в скифское время. - М.; Л.,

1960; *Иванов С.В.* Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX - начала XX в. Сюжетный рисунок и другие виды изображений на плоскости. — М.; Л., 1954; *Долгих Б. О.* Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII в. - М., 1960; *Народы Сибири /* Под ред. *М.Г.Левина, Л.П.Потапова.* - М.; Л., 1956; *Токарев С.А.* Этнография народов СССР. Исторические основы быта и культуры. — М.: Изд-во МГУ, 1958.

² Предполагается, что переселение якутов происходило мелкими группами в течение длительного времени (может быть, в течение нескольких столетий) и закончилось примерно в XIV веке (а, возможно, и в начале XV).

³ *Маадай-Кара.* Алтайское народное героическое сказание / Перевод и комментарии С.С.Суразакова. Подготовка тома, вступительная статья И.В.Пухова. — М., 1973 (серия "Эпос народов СССР").

⁴ *Потанин Г.Н.* Восточные мотивы в современном европейском эпосе. — М., 1899 (миграционистские позиции этого автора в трактовке данной проблемы общеизвестны); *Пропп В.Я.* Русский героический эпос. — Изд. 2-е, испр. — М., 1958. — С. 32—59; *Жирмунский В.М.* Народный героический эпос. — М.; Л., 1962; Он же. Тюркский героический эпос. Л., 1974; *Мелетинский Е.М.* Происхождение героического эпоса. — М., 1963. (Здесь я должен отметить свое несогласие с двумя последними авторами по ряду принципиальных вопросов); *Окладников А.П.* Якутия до присоединения к Русскому государству (глава IV: "Якутский эпос (олонхо) и его связь с югом". — В разделе "Происхождение якутского народа"); *Уланов А.М.* Бурятский героический эпос. — Улан-Удэ, 1963; *Суразаков С. С.* К проблеме сравнительно-исторического изучения эпоса народов Сибири // Основные проблемы изучения поэтического творчества народов Сибири и Дальнего Востока. — Улан-Удэ, 1961; и др. В методологическом отношении существенны новые типологические исследования, в частности, книга Б.Н. Путилова "Русский и южнославянский героический эпос" (М., 1971).

⁵ *Алтайский эпос "Когутей"* Сказитель М.Ютканаков / Перевод Г. Токмашова. Комментарий Н. Дмитриева. — М.; Л., 1935.

⁶ *Будуруйбэт Мүлдү Бөбө.* Олонхо Д.М.Говорова. — М.; Л., 1938.

⁷ *Ойунский П.А.* Сочинения. — Т. 4, 5. — Якутск, 1959; т. 6, 1960 (на якут. яз.).

⁸ *Абай Гэсэр-Хубун.* Эпопея (эхирит-булагатский вариант), записана Ц.Жамцарано от сказителя Маншута Имегенова (1906) / Подготовка текста, перевод и комментарии М.П.Хомонова. Ч. I. — Улан-Удэ, 1961; *Абай Гэсэр-Хубун.* Ч. II. Ошор Богдо и Хурин Алтай / Подготовка текста, перевод и примечания М.П.Хомонова. — Улан-Удэ, 1964. (Далее: "Гэсэр".)

⁹ *Еренсей /* Подготовка текста, перевод и примечания М.П.Хомонова. - Улан-Удэ, 1968.

¹⁰ См. предисловие С.Е.Малова в книге С.В.Ястремского "Образцы народной литературы якутов" ("Труды комиссии по изучению Якутской АССР", т. 7.) - Л., 1929, Предисловие, 1.

¹¹ Когутей. - С. 22.

¹² Эхирит-булагаты, унгинцы так же, как и хоринцы, — племена, составившие бурятский народ.

¹³ *Уланов А.М.* Бурятские улигеры. — Улан-Удэ, 1968. — С. 17.

¹⁴ Аносский сборник: Собрание сказок алтайцев / Примечания Г.Н.Потанина // Записки Западно-Сибирского отдела РГО. Т. 37. - Омск, 1915. — С. 107-137. (Далее: "Аносский сборник".)

¹⁵ *Мюлдью Сильный (Мүлдү Бөбө)* // Архив ЯФ СОАН. Ф. 5. Оп. 10. Ед. хр. 72.

¹⁶ О вариантах "Алтай-Буучай" см.: Суразаков С.С. Героическое сказание о богатыре Алтай Буучае. — Горно-Алтайск, 1961. — I. 15-62.

¹⁷ Об этом см.: *Пухов И.В.* Якутский героический эпос олонхо. Основные образы. - М.: Изд-во АН СССР, 1962. - С. 6-7.

¹⁸ Но и в олонхо есть признаки намечающейся сюжетной устойчивости соответственно названиям. Например, названия "Эр-Соготох" ("Муж Одинокий") носят олонхо, герои которых вначале одиноки. Но это только вначале, а в дальнейшем события развиваются, как и в других олонхо. См. об этом: *Пухов И.В.* Якутский героический эпос олонхо. — С. 6—7.

¹⁹ В алтайской мифологии, как и в якутской, небо имеет несколько "ярусов". Каждый ярус представляет как бы отдельное небо.

²⁰ Алтай здесь понимается как особая страна. "Через три Алтая" означает "через три земли".

²¹ Алып — богатырь.

²² *Маадай-Кара.* Перевод, строки 45—101. В дальнейшем все ссылки на издание "Маадай-Кара" в серии "Эпос народов СССР" будут даваться с указанием порядкового номера его стихов.

²³ Эрлик-бий — злое божество подземного мира.

²⁴ Иэйэхсит — в якутской мифологии богиня, покровительница и защитница людей.

- ²⁵ Айыысыт — богиня плодородия и чадородия.
- ²⁶ Юрюнг Аар Тойон (Белый Великий господин) — верховное божество в якутской мифологии и в олонхо.
- ²⁷ Айыы Тойон (или Юрюнг Айыы Тойон) — другое наименование верховного божества.
- ²⁸ Образцы народной литературы якутов. Собранные Э.К.Пекарским. Ч. 1. Тексты. - СПб., 1911. — С. 115—116. (олонхо "Бес-смертный Витязь" — "Өлбөт Бэргэн", записано от Николая Абрамова Романом Александровым в Жулейском наслеге Ботурусского улуса в марте 1886 г.). Перевод автора статьи. Другой вариант перевода см.: *Ястремский С.В.* Образцы народной литературы якутов. - С. 101.
- ²⁹ Айбыстан — другое имя Эрлика.
- ³⁰ Юч Курбустан — божество верхнего мира.
- ³¹ Например, в олонхо "Неспотыкающийся Мюлдью Сильный" (с. 464—465) герой, трижды окунувшись в бело-молочное озеро, обретает молодость и красоту.
- ³² См.: *Суразаков С.С.* Героическое сказание о богатыре АлтайБуучае. — Горно-Алтайск, 1961.
- ³³ См. различное истолкование изображения образа врага в эпосе тюрко-монгольских народов Сибири в кн.: *Пухов И.В.* Указ. соч., гл. ГУ; *Уланов А.И.* Бурятский героический эпос, гл. III—IV; *Уланов А.И.* К характеристике героического эпоса бурят. — Улан-Удэ, 1957, гл. 1; *Суразаков С.С.* Героическое сказание о богатыре Алтай-Буучае, гл. III; *Мелетинский Е.М.* Указ. соч., гл. III.
- ³⁴ Интересно, что в первой части описания не говорилось о снеге. Это объясняется не просто забывчивостью сказителя, а импровизационным характером сказания, дающим возможность свободно сокращать или увеличивать текст (подобные случаи — не редкость и при исполнении олонхо).
- ³⁵ *Нюргун-Боотур* Стремительный — Текст К.Г.Оросина. Перевод и комментарии Г.У.Эргиса. - Якутск, 1947. — С. 111—113.
- ³⁶ Кытыгырас Бараанча — во многих олонхо богатырь человеческого племени айыы, которому в наказание временно придают вид чудовища абаасы. В цитируемом олонхо Кытыгырас Бараанча оставляют в живых (хотя чудовищ абаасы обычно убивают), ему велят быть "стражем" у выхода из подземного мира, чтобы не выпускать оттуда никого в человеческий мир.
- ³⁷ *Образцы* народной литературы якутов, издаваемые под редакцией Э.К.Пекарского, ч. III. Тексты; Образцы народной литературы якутов, записанные В.Н.Васильевым, вып. 1. Сказка "Куруубай хааннаах Кулун Куллустуур". — Пг., 1916. — С. 121—122. Второе издание текста с переводом на русский язык см.: Строптивый Кулун Куллустуур. Якутский народный героический эпосолонхо / Записано от олонхосута И.Г.Тимофеева-Теплоухова В.Н.Васильевым. Подготовка текста Э.К.Пекарского. Перевод и комментарии А.А.Попова и И.В.Пухова, вступительная статья И.В.Пухова. Печатается в серии "Эпос народов СССР". (Далее этот источник будет привлекаться с указанием "текст" и "перевод"). Абзац, 575.
- ³⁸ *Неспотыкающийся* Мюлдью Сильный. — С. 70. (Перевод автора статьи.)
- ³⁹ Рукописный перевод Г.Д.Калкина. — С. 29.
- ⁴⁰ *Неспотыкающийся* Мюлдью Сильный. — С. 47—49, 77.
- ⁴¹ *Строптивый* Кулун Куллустуур / Перевод. Абзац 529-535.
- ⁴² В последнем варианте, изданном в серии "Эпос народов СССР", полное имя Когюдей-Мергена дается не в виде формулы, а описательно. В этом тексте у богатыря только сокращенное имя.
- ⁴³ *Маадай-Кара.* Алтайское сказание. — Горно-Алтайск, 1957. — С. 52 (перевод автора статьи).
- ⁴⁴ *Баскаков Н.А.* Северные диалекты алтайского (ойротского) языка. Диалект черневых татар (туба-кижи). Тексты и переводы. — М., 1965. - С. 73 (сказание "Шокшыл-Мерген", записанное от Н.У.Улагашева Н.А.Баскаковым в 1952 г.).
- ⁴⁵ Сюжет этого олонхо был записан мною от И.И.Говорова (70 лет, из 2-го Ольтекского наслега Усть-Алданского р-на Якутской АССР) 27-28 марта 1949 г. в местности Ньылага.
- ⁴⁶ Записано от Н.С.Скрыбыкина из Соморсунского наслега Амгинского района Якутской АССР С.П.Федоровым в 1940 г. Рукопись находится в Архиве ЯФ СО АН (Ф. 5. Оп. 10. Ед. хр. 45). Перевод автора статьи.
- ⁴⁷ Записано от М.М.Михалева из Хатасского наслега Якутского р-на Якутской АССР В.В.Уваровским в 1936 г. (Архив ЯФ СО АН СССР. Ф. 5. Оп. 10. Ед. хр. 54). Перевод автора статьи.
- ⁴⁸ Тебенек — "кожаные лопасти по бокам русского и казачьего седла, подвешенные на пряжках", — В.Даль. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. IV. — СПб., 1882. — С. 405.
- ⁴⁹ *Ястремский С.В.* Образцы народной литературы якутов. - С. 79-80.

- ⁵⁰ Рукописный перевод Г.Д.Калкина. — С. 10.
- ⁵¹ Кюлкж - богатырь.
- ⁵² Об этом см.: *И.В.Пухов*. Якутский героический эпос олонхо. - С. 63-72.
- ⁵³ *Ястремский С.В.* Образцы народной литературы якутов. - С. 80.
- ⁵⁴ Камчатка по аналогии с Иркутском в олонхо воспринимается как город. Названия географических мест в тексте даются не только для аллитерации. Упоминаемые места находятся очень далеко от Центральной Якутии, где записано цитируемое олонхо. Это, по замыслу олонхосутов, должно акцентировать редкость, необычность предметов сравнения и соответственно усилить впечатление величия героя.
- ⁵⁵ *Строптивый* Кулун Куллустуур. Перевод. Абзац 2.
- ⁵⁶ Охотой якуты занимались наряду с основным занятием - разведением крупного рогатого скота и лошадей.
- ⁵⁷ *Маадай-Кара*. Рукописный перевод Г.Д.Калкина. — С. 59.
- ⁵⁸ *Строптивый* Кулун Куллустуур. Перевод. Абз. 742.
- ⁵⁹ Там же, абз. 748.
- ⁶⁰ Так было, например, в олонхо "Басымды Баатыр", которое не раз пел в нашей семье крупный олонхосут В.Н.Охлопков. К сожалению, это олонхо осталось не записанным.
- ⁶¹ *Строптивый* Кулун Куллустуур. Перевод, Абзац 581—638.
- ⁶² См., например, описание боя Нюргуна Боотура Стремительного с богатырем абаасы Уот Усутаакы, занимающее свыше 2 500 стихотворных строк. — *П.А.Ойунский*. Сочинения (на якутском языке). Т. 5. - Якутск, 1959. - С. 134-200.
- ⁶³ Рукописный перевод Г.Д.Калкина. — С. 160—161.
- ⁶⁴ Имеется в виду возвращение с женой на родину только что женившегося героя.
- ⁶⁵ Симэхсин-эмээхсин — старуха-рабыня в олонхо.
- ⁶⁶ *Известия* Восточно-Сибирского отдела Русского географического общества. Т. XII, № 5-6, 1884. - С. 52-53.
- ⁶⁷ Об этом см.: *Пухов И.В.* Якутский героический эпос олонхо. — С. 194-196.
- ⁶⁸ Тастаракай — образ раба, часто встречающийся в эпосе Тюркских народов. Обычно он — преданный раб, усердно служащий своим хозяевам.
- ⁶⁹ Торбок — двухлетний бычок. В эпосе тюркских народов торбоком насмешливо называют коня Тастаракая, желая представить в комическом свете не только коня, но и его хозяина.
- ⁷⁰ Во всех других олонхо у Сорука Боллура — жалкий годовалый жеребенок; здесь еще большая близость к алтайскому эпосу.
- ⁷¹ *Строптивый* Кулун Куллустуур. Абзац 451.
- ⁷² Из лошадиной шкуры дохи не шьют.
- ⁷³ *Строптивый* Кулун Куллустуур. Абзац 452.
- ⁷⁴ Тастаракай и Сорук Боллур, как и Санчо Панса, — преданные слуги своих господ, над которыми они при случае не прочь и потешиться.
- ⁷⁵ *Абай Гэсэр-Хубун*. Ч. 1. - Улан-Удэ, 1961.
- ⁷⁶ Мангадхаи — чудовища, враги героев бурятского эпоса.
- ⁷⁷ *Ястремский С.В.* Образцы народной литературы якутов. — 111. (Предисловие С.Е.Малова).
- ⁷⁸ Тэнгрий — небо (основное значение). Тэнгриями называют и небожителей: слово общетюрко-монгольского происхождения.
- ⁷⁹ Объяснение этого термина см., например: История Якутской АССР. — Т. 1: *Окладников А. П.* Якутия до присоединения к Русскому государству. — М.; Л., 1955. — С. 390—392.
- ⁸⁰ *Абай Гэсэр-Хубун*. — С. 212.
- ⁸¹ Якутско-русский словарь / Под редакцией П.А.Слепцова. — М., 1972. - С. 111.
- ⁸² *Абай Гэсэр-Хубун*. — С. 212.
- ⁸³ Там же. - С. 213.
- ⁸⁴ Там же. -С. 211.
- ⁸⁵ *Говоров Д.М.* Бүдүрүйбэт Мүлдү Бөбө. (Неспотыкающийся Мюлдью Сильный). - М.; Якутск, 1938. — С. 252. (Перевод мой. — И.П.).
- ⁸⁶ Впрочем, подобное изображение встречается и в "Илиаде", на что не раз указывалось в литературе.
- ⁸⁷ *Неспотыкающийся* Мюлдью Сильный. — С. 169.
- ⁸⁸ Шорский фольклор / Записи, перевод, вступительная статья и примечания Н.П.Дыренковой. - М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1940. - С. XXVIII.

⁸⁹ Там же. - С. XXVIII.

⁹⁰ Унгицкая М.А., Майногашева В.Е. Хакасское народное поэтическое творчество. — Абакан, 1972. — С. 63—76. Глава "Древнейшие алыптых ныхахи (т.е. богатырские сказания. - И.П.) и герои", в которую входит анализ этого сказания, написана В.Е.Майногашевой.

⁹¹ Обращаем внимание на общность этого названия с наименованием алтайского эпоса "Алтай Буучай". Но сюжет его значительно отличается от сюжета названного алтайского сказания.

⁹² Сказания о богатырях. Тувинский героический эпос. — Кы-зыл, 1960. - С. 56-77.

⁹³ Верхоянский сборник. Якутские сказки, песни, загадки, по-словицы, а также русские сказки и песни, записанные в Верхоянском округе И.А.Худяковым // Записки Восточно-Сибирского от-дела РГО. Т. 1, вып. 3. - Иркутск, 1890. - С. 215-220 (олонхо "Хаан Дьаргыстай").

⁹⁴ Шорский фольклор. — С. 158—235.

⁹⁵ Нэриэн Мүлгү // Архив Якутского филиала СО АН СССР. Ф. 5. Оп. 10. Ед. хр. 30.

⁹⁶ Бүдүрүйбэт Мүлдү Бөбө. — М.; Якутск, 1938.

⁹⁷ Улагашев Н.У. Алтай-Бучай: Ойротский народный эпос / Под ред. А.Коптелова. — Новосибирск, 1941; Суразаков С.С. Героическое сказание о богатыре Алтай-Буучае. — Горно-Алтайск, 1961.

⁹⁸ Еренсей / Подготовка текста, перевод и примечания М.П.Хомонова. — Улан-Удэ, 1968. О близости этого сказания (как и "Харасгай Мэргэна") к алтайскому "Алтай-Буучаю" см.: Суразаков С. С. К проблеме сравнительно-исторического изучения эпоса народов Сибири // Основные проблемы изучения поэтического творчества народов Сибири и Дальнего Востока. — Улан-Удэ, 1961. - С. 80-81.

⁹⁹ Шорский фольклор. — С. 73.

¹⁰⁰ Албынжи. Хакасское героическое сказание / Сказитель С. П.Кадышев. Литературный перевод И.Кычакова. — Новосибирск, 1951. - С. 9.

¹⁰¹ Еренсей. — С. 6.

¹⁰² Строптивый Кулун Куллустуур. Перевод. Абзац 1.

¹⁰³ Окладников А.П. Якутия до присоединения к Русскому государству. — С. 264.

¹⁰⁴ Шорский фольклор. — С. 27.

¹⁰⁵ Строптивый Кулун Куллустуур. Перевод. Абзац 3.

¹⁰⁶ Алтын Арыг. Хакасское героическое сказание / Сказитель С.П.Кадышев. Запись и перевод Т.Г.Ткачевой // Алтын Арыг. Алыптыг ныхахтар. — Абакан, 1958. — С. 11. Перевод хранится в рукописном фонде Хакасского НИИ истории, языка и литературы. - С. 12.

¹⁰⁷ Бүдүрүйбэт Мүлдү Бөбө. — С. 363—378.

¹⁰⁸ Алтын Арыг. — С. 113. Перевод. Рукопись. — С. 154.

¹⁰⁹ Сюжет этого олонхо записан мной от олонхосута из Усть-Алданского района Якутской АССР П.С.Олесова 22—23 марта 1949 г.

¹¹⁰ Унгицкая М.А., Майногашева В.Е. Хакасское народное поэтическое творчество. — С. 86.

¹¹¹ Дыырай Бухатыыр // Архив Якутского филиала СО АН СССР. - Ф. 5. Оп. 10. Ед. хр. 7. - С. 93-95.

¹¹² Юёлэн Храбрый // Архив Якутского филиала СО АН СССР. Ф.5. Оп. 10. Ед. хр. 22.

¹¹³ Сказания о богатырях: Тувинский героический эпос. — С. 47-49.

¹¹⁴ Шорцы занимались главным образом, охотой, но их эпос взаимосвязан с алтайским и особенно с хакасским.