

Представления о слове в эпосе олонхо

В статье рассматриваются записи устных текстов *олонхо* в аспекте традиционных представлений о слове, находящих в них имплицитное выражение. Предметом исследования, в частности, становятся типичные словесные жесты персонажей эпоса, метафорические обозначения речи, паремии на соответствующую тематику, характеристики мифологических персонажей – хранителей дара слова, представленные в устных вариантах. Автор анализирует их как пример рефлексии над языком и речевой деятельностью человека в тотально устной среде, влиявшей в том числе и на прагматику самого эпического жанра.

Ключевые слова: устная традиция, эпический жанр, олонхо, якутский эпос, мифологический персонаж, алгыс.

Одним из элементов прагматики текста, более или менее уверенно восстанавливаемых из самих записей сюжетов якутского эпоса, являются представления о магии и мифологии слова. Известно, что для бесписьменных традиций характерно особое отношение к структурированной речи. Выделенная из повседневного дискурса посредством ритмообразующих факторов и просодии конкретного языка, она практически всегда осмысливается как доступная восприятию субъектов сверхэмпирической реальности, если не прямо адресованная им¹.

Тексты якутских *олонхо* в этом отношении не являются исключением. Уже предварительное рассмотрение структуры имеющих-

© Макаров С.С., 2017

Исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда, проект № 14-18-00590-П «Тексты и практики фольклора как модель культурной традиции: сравнительно-типологическое исследование».

ся записей показывает, что наибольшая степень ритмичности была свойственна стереотипным описательным темам (страна героя, его жилище и внешность, облик коня и др.) и речам персонажей, которые, как правило, пелись. Примечательно, что оба этих композиционных элемента функционировали как приемы актуализации эпического сюжета – представления описываемых событий осмысливались как бы синхронными исполнению и, по-видимому, носили сакрализованный характер.

Жанровые особенности эпоса делают его информативным в контексте рассматриваемой проблемы сразу в нескольких значимых аспектах. Сюжеты *олонхо* специфически отражали и транслировали во времени информацию о разнообразных мифологических персонажах, населяющих пространство вокруг человека, в том числе и о духах, контролирующих дар слова. Одновременно с этим текст эпоса, как представляется, несет в себе своеобразное «предметное» знание, описывающее и регламентирующее использование слова в различных ситуациях, а также содержит образцы некоторых речевых жанров – благопожеланий, проклятий, просьб и т. п. Наконец, сама форма эпического текста как устного высказывания оказывается показательной для исследования обозначенной темы – в определенном смысле слово предстает здесь и как средство, и как предмет изображения. Есть основания полагать, что система представлений о слове – его источниках, хранителях и функциях, – опосредованно представленная в сюжете и стиле якутского эпоса, будет в некотором смысле репрезентативной и для самой прагматики жанра.

В текстах *олонхо* появление речи упоминается как один из элементов антропогенеза. Об эпохе, предшествовавшей возникновению и распространению культуры, своеобразном времени *Ur-Zeit*, в одной из записей якутского эпоса говорится следующее: *...оччотооҕу бириэмэҕэ, дорообо диир суоҕуна, кэпсиэ тыл кэлэ илигинэ, тугу биллиҥ туюну тыл тура илигинэ...* / «...в то время, когда не было слов приветствия, когда не пришло еще слово “рассказывай”, когда не установился еще расспрос “что узнал ты?”»² (здесь и далее перевод с якутского мой. – С. М.). Смысл этого описания сводится к «отрицательной» характеристике первоначального времени как эпохи без привычных форм ведения разговора – своеобразного «немного» времени. Появление слова как такового и устных этикетных формул здесь тем самым как бы знаменует собой рождение культуры, становится специфичным маркером *человеческого*.

Как известно, сюжет героического эпоса строится как цепь столкновений героя с другими персонажами, взаимные предвари-

тельные словесные жесты становятся обязательным элементом их взаимодействия. В связи с этим на имеющемся материале могут быть рассмотрены некоторые элементы речевого поведения, моделируемые изучаемым жанром.

Адресованные реплики в сюжете олонхо, взятые в широком контексте, носят церемониальный характер. Условно в них могут быть выделены следующие структурные составляющие: приветствие, представление, выражение намерения или просьбы. При этом первым, как правило, высказывается персонаж, вторгающийся в пространство другого³. Обмен репликами, например, часто становится начальным эпизодом в элементарном эпическом сюжете «бой героя с богатырем *абаасы*»:

[Абааны уола] икки куораан далай
ытыһынан чарапчыланан көрдө да
унуоргу тыа баһа сатарыар диэри
ыллыы турда:

– «Көр, бу да мангай аллаах
хайа эрэ үдэнтэн кэлбитин
өйдүөн да көрүмнэ!...
Маа эрэ бэйэлээх биэбэкэйбин
былдыттаһын,
көстө да көтүттэхпин, оҕолор!
Бу күтүр өстөөх
хараҕа тоҕо уотай,
үрүт унуоҕа тоҕо нүксүгүрэй,
алын унуоҕа тоҕо маадыбарай?..
Дьэ, кырдык даҕаны,
аатырыаххын аатырар эбиккин.
Дьэ, ол эрээри, ноко,
мин даҕаны эйиэхэ сүөл дойдуттан
сөптөөх киһи буолуом,
тэгэл дойдуттан
тэннээх киһи буолуом
диэммин эйиэхэ тахсыбытым.
Дьэ, күөн көрсөн,
күрэс былдыһан көрдөхпүт!
Хата итии хаанһын итиитик,
буһуу хаанһын буһуутук, дьэ,
сиэх-аһыах бэйэккэйим буоллаҕа.
Ноко! Дьэ эрэ,

[Богатырь абаасы] посмотрел
[на него], подведя большую
загребистую ладонь к глазам,
и запел, так что задрожала крона
леса, расположенного напротив:
– «Ты посмотри, какой
явился откуда ни возьмись,
не заметил я даже!
Отобрали у меня мою
драгоценную,
Упустил я ее, не видите ли!
Какие же яростные глаза
у супостата,
До чего же коренасто его туловище,
До чего же кривы его ноги?
Воистину ты славишься,
оказывается.
Но все же, парень,
и я тебе назначенным человеком
из дивной страны буду,
из сопоставимой земли
ровней тебе буду, –
думая так, вышел я к тебе.
Так что, давай биться, состязаться!
Уж, наверное, я твоей теплой
крови
Вдоволь напыюсь,
Потешусь, наверное.

сэрэнэн-сэрбэнэн тур эрэ,
мин киһи илиим дьолуотун
көр эрэ!» – диэн баран,
сирэйин үс төгүл буорга аҕаата...

Парень! Ну-ка,
Будь осторожен!
Смотри же, до чего ловки
мои руки!», –
Так сказав,
Своим лицом трижды
О землю ударил...⁴

Приведенный фрагмент представляет собой типичную реплику героя-антагониста, предшествующую их схватке. Ритуализованный обмен инвективами становится фактически обязательной составляющей поединка богатырей. Их речи включают оценку внешних качеств противника – положительную (как в настоящем случае), либо сниженную; герой, как правило, выступает с ответной речью. Частотным элементом перебранки богатырей является выражение угрозы причинения смерти или увечий. Типологическую параллель подобным мотивам составляет традиция словесных поединков, описанная на материале европейских эпических памятников⁵, а также аналогичные темы русской былевой традиции, или более удаленных во времени книжных эпических традиций⁶. Истоки детализированных описаний расправы героев друг над другом, выраженных в подобных монологах и составляющих типологическую черту героического эпоса как жанра, по-видимому, следует связывать с представлением о магической функции слова – его способности придавать высказанному намерению некоторую потенцию актуализации.

Добавлю, что в речах богатырей олонхо зачастую фигурирует понимание слова как средства, требующего осторожного и экономного использования. Высказывания персонажей зачастую содержат паремии, предписывающие воздержанность в речах, обдуманное и точное использование языка: *үгүс тыл сымсах, аҕыйах тыл минньигэс* / «много слов – приторно, мало слов – вкусно»⁷; *соботох тыл сокуон, биир тыл бирисээгэ* / «одинокое слово – закон, единое слово – присяга»⁸, *олохтоох тыл оччугуй, биир тыл бэлиэ* / «обоснованное слово – небольшое, одно слово – приметное»⁹. Количество подобных примеров можно было бы умножить. В связи с этим невольно напрашивается соотнесение с традиционными представлениями о самом ремесле сказителя, которое, с одной стороны, расценивалось в культуре как редкий словесный дар и по этой же причине, с другой стороны, осмыслялось как занятие трудное и опасное¹⁰.

Другой частотной «речевой» темой якутского эпоса являются разнообразные высказывания собственно обрядового характера – *алгысы*, проклятия и клятвы. В составе первой жанровой группы

следует разграничивать, с одной стороны, *просьбы*, иллюкутивную цель которых составляет получение помощи божеств или духов, и *благопожелания*, выстраиваемые по модели «пусть будет так»¹¹. Эти фрагменты сюжета якутского эпоса примечательны как рефлексия ритуальных практик в повествовательном фольклоре – своеобразное самописание традиции.

Следует отметить, что олонхо вообще обнаруживает исключительное внимание к ритуалам: подробные описания сцен обрядовых действий героев занимают значительное место в устных текстах эпоса. Одной из характеристик сюжетного времени в олонхо становится указание на то, что это был период открытости мифологических персонажей непосредственному общению, а основным событием, ассоциированным со страной *айыы* (обжитым, «человеческим» пространством), становится праздник *ысыах*, посвященный культам божеств и духов, покровительствующих человеку. При этом наиболее объемными и частотными ожидаемо становятся описания ритуальных жестов, выражаемых вербально. Обрядовые инвокации героев адресуются субъектам, которые, с одной стороны, находятся в метапозиции по отношению к ним, но в то же время выступают как активные и имеющие свой интерес участники сюжетных событий.

Примечательно, что среди них встречаются персонажи, называемые в самих текстах духами-хозяевами слова / языка (*тыл иччитэ*). В сюжете, записанном в Центральной Якутии, фигурирует дух, представляющийся как «старшая сестра духов слова»:

Ол буоллаҕына – «ким хайа тийиэн кэлэн тыл кэпсээтин?» диэтэргин – арҕаа халлаан дьайынар олохтоох тыл итчитин аҕастара буолбут Ытык Чыыбыстаан Куо буолабын / Так вот если спросишь, «кто такая пришла и слово говорит?» – [то] живущая на краю западного неба, старшей сестрой духов слова ставшая *Ытык Чыыбыстаан Куо* буду¹².

Знак активности этого персонажа (появление на облаке) схож с типичным способом визуализации шаманок, а также небесных *абаасы*. Обращает на себя внимание, что, представляясь, персонаж называет место своей локализации. Возможно, по этому «адресу» совершались жесты почитания при умилоствлении духов и божеств или посылались специальные просьбы о помощи.

Как и в целом ряде других случаев, устная традиция не обнаруживает единообразия на всем своем протяжении и в отношении представлений о мифологических персонажах – хранителях дара речи. В другом тексте находим обращение к духу слова, имеющему «мужской» облик¹³. В своей просьбе одна из героинь обращается

к нему: «Ап Сырыбынай уолум, сырыыга туттар сыыдам уолум!» / «Мальчик мой *Ап Сырыбынай*, служащий мне нарочным быстрый юноша мой!»¹⁴. Он описывается как орнитоморфное существо, имеющее бумажные крылья, при помощи которых мгновенно преодолевает огромные расстояния. Отмечу в этой связи, что произнесение слова в якутской традиции вообще служит одним из эталонов быстродействия. Показательны в этом плане, например, выражения *тыл түгэнэ* / «в мгновение слова», *этэн баран эҕирийиэх иннинэ* / «до того, как успеть сделать вдох после высказывания», встречающиеся в эпических текстах в том числе.

Описанные персонажи примечательны тем, что могут быть рассмотрены как своеобразные «протомузы» – стадийно более ранняя модификация персонажей, из которых впоследствии возникают образы покровителей поэтического (в собственном смысле слова) искусства¹⁵. Обращает на себя внимание и то, что в эпическом сюжете духи слова выполняют специфичную медиативную функцию: связывают персонажей, как правило, локализующихся в различных частях эпического универсума, передавая известия, просьбы, наказания и пр., и в этом смысле сами являясь как бы олицетворенной речью. Последнее, впрочем, требует дополнения.

Принято считать, что в традиционных обществах (особенно бесписьменных) не возникает сколь бы то ни было значимой рефлексии над словом и языком, несмотря на то что представления о магии и мифологии речи играют в них заметную роль¹⁶. Вместе с тем в фольклорных текстах мы можем обнаружить специфичные информативные средства с точки зрения осмысления словесной коммуникации и языка.

В этом отношении в изучаемом материале, в частности, обращают на себя внимание метафорические описания слова в высказываниях персонажей обрядового значения. В одном из сюжетов шаманка *Верхнего мира*, проводя обряд благословления героя, произносит характерные формулы «овеществления» речи:

Ыллаабыт ырым
 Ытык олох иннигэр
 Ыыр быллыт буолан
 Тардылыннын.
 Кэпсээбит кэпсээним
 Кэтит үйэ иннигэр,
 Кэскиллээх олох туһугар
 Кэрэ сылгы курдук
 Кэккэлээтин.

Исполненная мной песня
 Во имя священной жизни
 Клочковатым облаком
 Пусть растянется.
 Рассказанная мною речь
 Во имя широких веков,
 Во благо светлого будущего
 Как прекрасные лошади
 Пусть расставится¹⁷.

В этой реплике, получающей формульное выражение, заметна адресация слова, материализующегося в различные объекты, в два пространственных яруса: *верхний* (небесный) и *нижний* (земной). Возможно, она состоит в некоторой связи с пограничным положением персонажа – субъекта речи, в момент отправления обряда как бы подвешенного между двумя мирами. Примечателен при этом выбор предметов, в которые «субстантивируется» речь – цепевидные объекты, состоящие из множества однородных элементов. Кроме того, обращает на себя внимание, что оба этих типа объектов выступают в эпических сюжетах как средства передвижения. В такой замысловатой форме, как кажется, находят выражение некоторые представления о структуре и функциях речи, организованной особым образом.

Замечу, что параллелизм образов *облака // лошади* выглядит неслучайным, так как поддерживается и другими фольклорными текстами традиции. Например, в некоторых якутских загадках они выступают как кодовый и загаданный денотаты¹⁸.

Информативной в этом плане представляется также выразительная ремарка сказителя о фактуре слова в эпическом регистре: *Сиикэй тыл ситимнэнэн, сэхэн буолуох төрүөтүгэр...* / «Для того, чтобы сырое слово, соединяясь [друг с другом], в рассказ превратилось...»¹⁹. Трудно удержаться, чтобы не проинтерпретировать это выражение как результат осмысления структурированного устного эпического текста через оппозицию *сырого – приготовленного* как речи, особым образом возделанной, упорядоченной. Однако для словосочетания *сиикэй тыл* зафиксировано также идиоматическое значение ‘ложное слово / речь’²⁰. В этом случае оказывается возможным его прочтение как свойственного этике фольклорного исполнительства извинения сказителя за несовершенные, «обманные» слова. Существенно и то, что текст, в котором встречается выражение, был записан в 1960 г., когда изучаемая традиция входила в кризисную фазу своего развития, соответственно и сюжеты, составляющие ее, могли восприниматься носителями уже как вымысел.

Итак, как видим, сюжеты олонхо среди прочего несут в себе разноплановую мифологическую (не связанную с рациональным осмыслением) информацию о слове, его свойствах, видах и хранителях. Безусловно, это знание не представлено цельным инструктивным текстом. Как видим, напротив, оно рассредоточено по различным уровням эпического нарратива, но вместе с тем, несомненно, «считывалось» носителями традиции. Существенно, что эпос иллюстрировал принципы и правила коммуникации

со «значимыми другими» – мифологическими персонажами различного ранга, пояснял смысл ритуалов, заполнявших повседневность его носителей и вместе с тем давал сведения о средстве, благодаря которому становилась возможной эта коммуникация, – речевой деятельности человека.

Примечания

- ¹ См.: *Новик Е.С.* Магическая функция фольклорных нарративов в традиционной культуре народов Сибири: прагматическая структура и перлокутивный эффект повествовательного текста // *Мировое древо: Международный журнал по теории и истории мировой культуры.* Вып. 6. М., 1998. С. 11–18; *Неклюдов С.Ю.* Специфика слова и текста в устной традиции // *Евразийское пространство: Звук, слово, образ.* М.: Языки славянской культуры, 2003. С. 108–119.
- ² [*Александров Н.С.*] *Көр Буурай: якутское олонхо.* Якутск: Бичик, 2014. С. 14.
- ³ О соотношении «персонаж – пространственный элемент» в сюжетах олонхо см.: *Семенова Л.Н.* Эпический мир олонхо: пространственная организация и сюжетики. СПб.: Петербургское востоковедение, 2006. С. 166–213.
- ⁴ [*Оросин К.Г.*] *Нюргун Боотур Стремительный: якутское олонхо.* Якутск: ЯкГИЗ, 1947. С. 126.
- ⁵ См.: *Матюшина И.Г.* Перебранка в древнегерманской словесности. М.: РГГУ, 2011; *Казаков Г.М., Петров Н.В.* Сюжетные функции перебранок в эпической поэзии (саги и былины) // *Вестник РГГУ.* 2011. № 9 (71). Серия «Филологические науки. Литературоведение и фольклористика». С. 84–107.
- ⁶ В частности, интересный типологический ряд складывается при соотнесении монологов богатырей олонхо, например, с речами героев шумерской поэмы «Гильгамеш и небесный бык». Ср. фрагмент, в котором Гильгамеш в деталях говорит о том, что сделает с противником после победы над ним. См.: *The Epic of Gilgamesh / Transl. by A. George.* N.Y.: Penguin Books. 1999. P. 52.
- ⁷ [*Нохсоров У.Г.*] *Дыырай Бэргэн: якутское олонхо.* Якутск: Бичик, 2009. С. 153.
- ⁸ [*Абрамов Н.А.*] *Ньургун Бэбэ: якутское олонхо.* Якутск: Бичик, 2011. С. 293.
- ⁹ Указ. соч. С. 125.
- ¹⁰ Подробнее о представлениях, связанных с функциями и судьбой сказителя в «архаических» традициях, см.: *Мелетинский Е.М., Неклюдов С.Ю., Новик Е.С.* Историческая поэтика фольклора: от архаики к классике. М.: РГГУ, 2010. С. 240–252.
- ¹¹ В традиционной «таксономии» эти жанры обозначаются единым термином, что в отдельных случаях требует специального пояснения.
- ¹² Орто дойдуга ороһулаан төрөөбүт орой хара аттаах Оҕо Тулайаах // *Образцы народной литературы якутов, собранные Э.К. Пекарским.* Ч. 1. Вып. 1–5. СПб.:

- Имп. АН, 1907–1911. С. 428. Зап. в конце XIX в. в Намском улусе Якутского округа. Орфография источника модернизирована.
- ¹³ [Охлопков Е.Г.] Алантай Боотур: якутское олонхо. Якутск: Бичик, 2015.
- ¹⁴ Там же. С. 121–122.
- ¹⁵ Благодарю С.Ю. Неклюдова за указание на эту особенность.
- ¹⁶ Алпатов В.М. История лингвистических учений. М.: Языки славянской культуры, 2005. С. 9.
- ¹⁷ [Абрамов Н.А.] Ньургун Бөбө: якутское олонхо. С. 122. Реализации этого же мотива см. в сюжетах «Уол Дуолан Бухатыр» (Якутск: Бичик, 2010, с. 109, стк. 3874); «Мас Батыйа» (Якутск: Бичик, 2008, с. 110).
- ¹⁸ См.: Якутские загадки / Сост. и коммент. С.П. Ойунская. Якутск: Кн. изд., 1975. С. 48. Термины «кодовый» и «загаданный» денотат я использую в значении, употребленном Е.А. Хелимским.
- ¹⁹ [Харитонов И.М.] Кулун кугас аттаах Кулдус Бөбө: якутское олонхо. Якутск: Бичик, 2009. С. 42.
- ²⁰ См.: Словарь якутского языка / Сост. Э.К. Пекарский. М., 1959. Стб. 2209.