

**СКАЗИТЕЛЬСКАЯ ТРАДИЦИЯ НАРОДОВ ЯКУТИИ
ORAL TRADITION OF THE PEOPLES OF YAKUTIA**

Т. В. ИЛЛАРИОНОВА*

Резюме

В настоящей статье рассматриваются сказительские традиции народов Якутии (саха, эвенков, долган, эвенов), проживающих на территории Республики Саха и сопредельных территориях и сохранивших живые эпические традиции. В сказительской практике народов Якутии до сих пор сохранились мифологические мотивы в обучении сказительскому мастерству. В статье впервые рассматриваются реликтовые формы передачи, обучения и освоения эпических текстов в контексте сказительства тюркомонгольских народов.

Ключевые слова: Мотив, сказитель, Олонхо, сказительская традиция, тюркомонгольские народы.

Summary

The article deals with the traditions of the narration of folk tales of the Yakut peoples (Sakha, Evenks, Dolgans, Evens) which live in the territory of the Sakha Republic and adjacent areas and have kept alive the epic traditions. In the practice of the narration of folk tales of the Yakut peoples the mythological motifs in the teaching of the mastery in the narration of folk tales have still been preserved. In the work the relict forms of transfer, teaching and mastering of epic texts in the context of the narration of folk tales of the Turkic-Mongolian peoples are researched for the first time.

Keywords: Motivation, narrator, Olonkho, traditions of the narration, Turkic-Mongolian peoples.

В эпической среде поддерживалось представление об особых путях приобретения искусства сказителя. Этому не препятствовали известные всем свидетельства начального обучения, эмпирической передачи и усвоения опыта, факты длительной выучки мастеров. Даже, как утверждает современный узбекский фольклорист И. Н. Турсунов, были специальные дастанские школы «в Узбекистане, такие, как курганская, булунгурская, шерабадская, хорезмская и ряд других» [1, 143]. Эпическая среда с древних пор сохраняла веру в чудесные свойства слова и в то, что способности к овладению им и к его воспроизведению, в конечном счете, – независимо от реальности –

* доцент, Северо-Восточный федеральный университет им. М.К.Аммосова, Якутск-Республика Якутия.

Associate professor, North-Eastern Federal University M. K. Ammosov. Yakutsk-Republic of Yakutia. 445325@mail.ru

привносятся свыше, некими таинственными и предуказанными путями. Среди узбекских сказителей был обычай – «скрывать, у кого они учились, отрицать факт профессионального обучения, с тем, чтобы окружать свое искусство ореолом таинственности» [2, 118].

Рассказы на эту тему содержат немало стереотипов и носят характер международных. Параллели из средневековой европейской традиции (легенды об англосаксонском Кэдмонэ и о скальде Халбиорне, к которым поэтический дар является во сне и затем определяет их дальнейшую судьбу) привел В. М. Жирмунский; по его словам, в основе их лежит древнее представление «о чудесном внушении или наитии дара сказителя» [3, 397-398]. Б. Н. Путилов, специально изучавший эпическое сказительство, отмечает чудесное приобретение сказительского дара: «...в ряде этнических культур существовало прочное представление о приобретении эпического знания и исполнительского дара чудесным образом, через – наитие, и – вмешательство таинственных сил» [4, 44]. Отголоски той же веры обнаруживаются в сказительской традиции народов Якутии и соприкасающихся территорий. Сказители считаются избранниками божеств и духов. Возникновение олонхо и первое его исполнение обязано культурному герою Сээркээну Сэсэну, который стал одним из персонажей эпоса – мудрым советчиком главных героев [5, 14; 6, 193]. В старину доброе божество (айыы) сказало шаману, что он создает сказителя былин, чтобы избавить людей от скуки [7, 14]. Из этих мифологических представлений, вероятно, и вырос мотив чудесного наделения даром олонхо. По словам одного сказителя Н. Петухова (Усть-Алданский улус), «если ты не видишь во сне ночного олонхосута, из тебя не выйдет хороший сказитель. Я научился у него, когда сплю, каждую ночь приходит олонхосут с красным платком на голове и сказывает олонхо» [5, 20]. Примечательно в этом плане сообщение Г. М. Василевич, работавшей лично со многими сказителями в пору активного бытования фольклора. «В большинстве случаев рассказчики, от которых записывались эвенкийские тексты, помнили нимнгаканы с раннего детства, слушая их от матерей, бабушек – немножко шаманивших. Но один раз вышеупомянутый Кима сообщил мне таинственно, что кто-то нашептывает ему на ухо эти нимнгаканы. Нашептывание на ухо отмечалось эвенками как один из моментов, когда человек становится шаманом. Это, объяснили эвенки, – илдыды нашептывает ему на ухо песни. Он должен их петь» [8, 113].

Современный исследователь эвенкийской эпической традиции Г. И. Варламова утверждает, что женщины, сказительницы эвенкийского эпоса, в большинстве случаев проходили своеобразный – путь инициации, чаще всего через перенесенную болезнь, от которой избавлялись путем освоения мастерства исполнения героических сказаний, и приводит пример из рассказа сказительницы К. П. Афанасьевой: «К 29 годам она стала болеть – падучей болезнью, падать в обмороки. Ее бабушка была сказительницей эвенкийских нимнгакама нимнгаканов. В детстве К. П. Афанасьева усвоила от бабушки многие сказания, но не исполняла их на людях. Бабушка повезла ее к шаману, чтоб вылечить от припадков. Покамлав (чтоб узнать путь излечения), известный в то время шаман Федот Тимофеев указал путь избавления от болезни – она должна была исполнять при взрослой аудитории героические сказания в течение 7 дней. Так К. П. Афанасьева исцелилась и стала сказительницей – нимнгакаланом» [9, 10].

Ученый-фольклорист, повторяя рассказ К. П. Афанасьевой в другой работе, объясняет этот случай тем, что сказительство, как и шаманский дар, считались у эвенков избранничеством свыше. С этим поверьем тесно связано поверье о духе иччи у всех этнических группах Якутии. «Положение об избранничестве связано с тем, что у сказителя может быть свой дух-покровитель» [10, 42]. Г. И. Варламова приводит факты из жизни воинов-сказителей Великой Отечественной войны И. П. Павлова и Д. Н. Соловьева, которые были уверены в том, что пройти дороги войны целыми и невредимыми им помогло то, что они были нимнгакаланами и имели духов-покровителей [11, 42]. Олонхосут и народный певец, член союза писателей СССР Н. И. Степанов-Ноорой, сражаясь на фронтах Великой Отечественной войны, не раз исполнял олонхо перед земляками-воинами и также верил в существование духа-покровителя – иччи. Он был глубоко уверен, что только благодаря духу-покровителю, будучи тяжело раненным в бою, остался жив и вернулся на Родину.

Музыкально-повествовательные произведения нимнгакан, в которых совмещаются черты мифа, волшебной сказки и эпоса, обычно исполняются в период промыслового затишья перед жителями родовых стойбищ. Знаток старины Е. Д. Кудрин из Средне-Колымского улуса рассказал нам, что в былые годы, когда умирал почтенный старик, во время поминок слушали исполнение олонхо. Этот факт подтвердил и А. Н. Слепцов. Историк-краевед В. И. Ефимов

объясняет этот факт тем, что таким образом, исполняя олонхо во время поминок, открывали дорогу в Верхний мир. Видимо, среднеколымские якуты сохранили древний реликтовый обычай. До сих пор, когда умирает почтенный старик, даже молодой мужчина, обязательно забивают лошадь, предназначенную для этого случая, и исполняют специальный обряд «холдьюга», во время которого едят мясо забитой лошади, а то, что оставалось, раздавают приезжим для поминовения памяти усопшего, копыта, голову вешают около могилы на столбе или лиственнице. Затем организывают исполнение олонхо, длящееся с вечера до рассвета. Естественно, в настоящее время эта часть поминок забыта.

Как пишут хакасские фольклористы М. А. Унгвицкая, В. Е. Майногашева, у хакасов было принято «приглашать хайджи в дом, где лежал усопший человек». Он пел всю ночь до наступления первых лучей рассвета, и в течение этого времени никто из присутствующих не должен был засыпать. Согласно позднему объяснению, исполнение эпоса помогало рассеять горе. Это больше соответствует древним понятиям, однако, существует другое толкование: усопший якобы до 40 дней не осознает своей смерти, душа его – хут стремится к людям, и исполнение эпоса должно помогать осуществить это желание [12, 56-57].

Приписываемые сказителям функции позволяют ставить вопрос о связях феномена сказительства с шаманством, эпоса – с шаманскими ритуальными текстами, а исполнение эпоса – с шаманским камланием. Соответствующие соображения мы находим у разных авторов. Множество фактов свидетельствуют о том, что героический эпос в эпической среде воспринимался одновременно в планах художественном, нравственном, историческом и практическом. Этот комплекс функций питался характерными для архаического традиционного общества представлениями об особых свойствах и особой силе слова и организованного этим словом эпического героического нарратива. Героический эпос на ранних этапах своей истории был включен в ритуально-мифологическую систему, занимал в ней свое место. По мере демифологизации и деритуализации эпического творчества оно не просто утрачивало свои исконные функции, но частью сохраняло их следы и пережитки.

В ряде известных нам традиций с эпосом, так или иначе, связаны представления о его воздействии на природу, на людей, на общество, на различные события. Считалось, что самим фактом

исполнения сказитель вступал в контакт с духами и божествами и мог воздействовать на них в свою пользу. Так поэзия сливалась с магией. От пения олонхосута Артамона сохли деревья и люди теряли рассудок [5, 16; 13, 593]. У долган сказители исполняли олонхо во время эпидемии: «Олонхо застилает глаза духу болезни, так что тот не замечает живых людей. Поэтому в старину заставляли рассказывать олонхо в – худые, с болезнями, годы. В старину же болезнь ходила запросто в человеческом облике» [14, 26]. И. С. Гурвич в работе «Культура северных якутов-оленеводов» приводит несколько преданий, записанных со слов С. Соломонова, А. Николаевой, Р. Герасимова, где рассказывается, что певцы-сказители во время эпидемии «воспевали и умилоствивляли оспу и корь» [15, 184-185]. У долган, напротив, «во время прилета гусей весной запрещают рассказывать былины – гуси пролетают по другим местам, также не заставляют рассказывать былины накануне охоты на диких оленей, чтобы последние не убежали, испуганные образами былин» [7, 16].

Наконец, исполнение эпоса играло магическую роль в борьбе с болезнями. У долган же «во время эпидемии заставляют вечером рассказывать хорошие былины, в которых несчастья героев кончаются счастливым исходом» [7]. В старину к одному сказителю вошла русская болезнь (оспа) и сказала: «– Укажи мне на людей, чтобы я могла съесть их. – Ладно, – ответил сказитель. И вот, после этого, стал говорить былину, направляя ее содержание в подземный мир, и, указывая рукою, отправил оспу в ту сторону. Через долгое время она вернулась обратно совершенно исхудала. С тех пор она дала слово, что никогда не станет показываться людям» [7, 15-16].

У тех же долган отмечен любопытный факт объединения усилий сказителя и шамана в борьбе с болезнью: сказителя зовут к больному, и он начинает петь, в то время как шаман укрывается тут же. «Когда сказитель доходит до того места, где абаасы (злой дух) начинает сражаться с героем доброго божества и последний начинает одерживать победу, тогда из больного выходит поедающий его абаасы, чтобы помочь побежденному в былине осилить героя божества. Вот только этого ожидает шаман. Увидев и узнав, какой это злой дух, он соскакивает и начинает камлать, уже зная, что может предпринять в данном случае» [7, 16].

Известный якутский олонхосут И. Г. Тимофеев-Теплоухов после смерти своих детей перестал рассказывать олонхо, боясь последствий [16, 606]. Позднее сам олонхосут рассказал фольклористу-

собирателю П. Н. Попову такой эпизод: «Я сказывал олонхо на свадьбе Лепчиковых, когда я затянул свою песню, вся медная посуда зазвенела, затем я вдруг заметил, что в такт песне из-под кровати вытягивается голова стерха до самого потолка. Дома случилось несчастье – почти одновременно умерли двадцатилетний сын и жена» [5, 18]. Фольклорист Г. У. Эргис, лично общавшийся с И. Г. Тимофеевым-Теплоуховым, писал о нем следующее: «Он в расцвете своего таланта прекращал на многие годы сказывание олонхо из-за суеверного предрассудка, согласно которому с хорошими олонхосутами и певцами будто бы состязаются злые духи-абаасы и из зависти вредят им. Иннокентий Гурьевич потерял всех своих детей и полагал, что такое горе постигло его за незаурядный сказительский талант: злые духи, позавидовав ему, лишили его счастья. Олохосут возобновил сказывание лишь в пожилом возрасте в 1930-х годах» [17, 187].

Г. М. Василевич отметила общие моменты в способах передачи сказов и камланий. Они «производились вечером и ночью при погашенном огне; манера передачи сказания и пения шамана во время камлания были одинаковыми (в процессе сказа слушающие иногда вторили пению сказителя; в камлании присутствующие также повторяли пение шамана); сказитель и шаман одинаково подражали голосам разных людей и животных, о которых они пели; сказители и шаманы должны обладать острой памятью. Вероятно, пережитком этой традиции был такой факт, что еще в начале XX века хорошие сказители были в роду или в большой семье, из которой выходили шаманы» [18, 158].

Как видно из биографических данных сказителей, записанные тексты которых вошли в первый сборник «Материалы по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору», некоторые из них были шаманами, а все остальные были непосредственно связаны с ними кровными узами и именно от многих шаманов унаследовали умение исполнять нимнгананы [19]. В традиции народов Сибири и Крайнего Севера зафиксировано немало фактов, указывающих на сходство в исполнительском творчестве шамана и эпического певца [4, 96-99]. К. Райхл приводит такой факт: кетский шаман, когда его попросили исполнить героическое сказание, начал петь шаманские гимны, раскачивался верхней частью тела, и приводил себя в состояние транса [20, 59].

Сказитель и шаман – два культурных типа, между которыми угадываются глубинные связи и, возможно, стадийная

преемственность. К. Райхл приводит сводку данных, согласно которым ряд терминов, обозначающих эпических певцов, этимологически связан с понятиями о шаманах [21, 62-66]. Г. М. Василевич совершенно правильно отмечает: «Общность корня термина нимнгакан со словами шаман, шаманить (нимнгакалан, нимнгаками) может говорить о былом совмещении функций сказителя и шамана у эвенков» [8, 6]. Г. И. Варламова, резюмируя непосредственные наблюдения знаменитой предшественницы, подчеркивает: 1) сказитель, как шаман, иногда покрывал голову платком; 2) подражая голосам зверей, имитировал их движения; 3) сказание, как и камлание, начиналось с вечера; 4) происходило при притушенном огне; 5) слушатели иногда подпевали сказителю, как при сказании в камлании шаману [22, 12].

Г. М. Василевич, обобщая собранный материал и личные наблюдения сказительской традиции нимнгакан, пишет: «Все эти факты свидетельствуют о первоначальной связи между сказителем и шаманом и совмещении этих двух профессий в одном лице, что характерно также для кетов, тюркских, монгольских и других народов» [8, 8]. В узбекском языке слово «башхи» означало – «знахарь, колдун, народный лекарь – шаман» и одновременно эпический певец. Якуты тоже знают слово «бахсы» – «учитель, лекарь, кузнец» [21, 131-132]. Эти факты указывают на то, что, возможно, «профессия сказителя лишь постепенно дифференцировалась из первоначальной связи с народным обрядом» [3, 402-403].

Терминологические соответствия касались и названий самих жанровых форм. У эвенков термин «нимнгакан» обозначал эпические жанры, но также и камлание. Производные от него слова могли значить: «камлать»; «просить пошаманить», «просить спеть сказание» и пр. [8, 157-158]. По результатам полевого наблюдения Г. И. Варламова пишет, что «если человек является исполнителем эпоса или шаманом, эти две функции в настоящее время разграничиваются и не смешиваются», и приводит слова исполнительницы нимнгаканов К. П. Афанасьевой: «Да, он и исполнителем нимнгаканов был, и шаманом был» [11, 6]. У якутов, как видно из биографических данных, олонхосу и шамана нередко совмещал один и тот же сказитель. Народный певец С. А. Зверев – Кыыл Уола прекрасно знал культовые песни шамана. Брат знаменитого олонхосу Н. А. Абрамова – Кынат одаренный шаман П. А. Абрамов – Алаадьы знал и исполнял олонхо [3, 23]. Фольклорист А. А. Саввин писал об олонхосуте Н. Е. Павлове

(Кобяйский улус): «По отцовской линии нет ни одного олонхосуа, а по материнской линии – десять поколений олонхосутов, семь поколений шаманов» [23, д. 840, л. 24]. Значит, сам олонхосут совмещал роль шамана.

По мнению известного эпосоведа Б. Н. Путилова: «Эволюция в восприятии эпоса, все больший интерес к нему как средоточию исторической памяти, героических идеалов, шире – кодексу этнической нравственности приводит к сдвигам и в отношении к носителям эпического знания и искусства. Мифолого-магические краски постепенно ослабевают, стираются, пути сказителя и шамана, знахаря, лекаря все более расходятся. Сказителям приписывается роль мудрецов, хранителей родовых преданий и заветов, мастеров по разрешению споров» [4, 67]. Вера в магическую силу слова, сохранение реликтовых обычаев, тяга к искусству сказителей, всеобщий интерес к эпосу как к феномену этнической культуры, отражающему чаяния и стремления создателей и носителей сказания, преклонение перед героическими подвигами богатырей у народов Якутии, а также народов, населяющих сопредельные территории, – все это проявления живой эпической традиции, сохранившейся до наших дней, хотя и в трансформированном виде. Таким образом, тщательно собирая в полевых условиях материалы по сказительской практике народов Якутии (якутов, долган, эвенов, эвенков), можно обнаружить весьма интересные мифологические мотивы и объяснения, касающиеся сказительского дара и опыта.

ЛИТЕРАТУРА

1. Турсунов И. Н. *Поэтические школы народных сказителей* // Филологические науки. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2010. № 3. С. 143-145.
2. Мирзаев Т. *Традиционные формы обучения узбекских народных сказителей* // Музыка эпоса: статьи и материалы. Йошкар Ола: Кн. изд-во, 1989. С. 116-124.
3. Жирмунский В. М. *Сравнительное литературоведение: Восток и Запад*. Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1979. 493 с.
4. Путилов Б. Н. *Эпическое сказительство. Типология и эпическая специфика*. М.: Восточная литература, 1997. 295 с.
5. Илларионов В. В. *Искусство якутских олонхосутов*. Якутск: Кн. изд-во, 1982. 128 с.
6. Ойунский П. А. *Якутская сказка (олонхо), ее сюжет и содержание* // Ойунский П. А. Сочинения. Якутск: Кн. изд-во, 1962. Т. 7. С. 128-204.

7. Попов А. А. *О жизни и устно народном творчестве долган* // Долганский фольклор. М. – Л.: Советский писатель, 1937. С. 7-26.
8. Василевич Г. М. *Исторический фольклор эвенков*. М. – Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1966. 399 с.
9. *Типы героических сказаний эвенков* / сост. Г. И. Варламова, А. Н. Мырсева. Новосибирск: Наука, 2008. 228 с.
10. Варламова Г. И. *Мировоззрение эвенков. Отражение в фольклоре*. Новосибирск: Наука, 2004. 186 с.
11. Варламова Г. И. *Эпические и обрядовые жанры эвенкийского фольклора*. Новосибирск: Наука, 2002. 376 с.
12. Унгвицкая М. А., Майногашева В. Е. *Хакасское народное поэтическое творчество*. Абакан: Хакасское отделение Красноярского кн. изд-ва, 1972. 312 с.
13. Серошевский В. Л. *Якуты: опыт этнографического исследования*. М.: РОССПЭН, 1993. 736 с.
14. Ефремов П. Е. *Долганское олонхо*: Якутск: Изд-во ЯФ СО АН, 1984. 132 с.
15. Гурвич И. С. *Культура северных якутов-оленьеводов*. К вопросу о поздних этапах формирования якутского народа. М.: Наука, 1977. 247 с.
16. *Строптивый Кулун Куллустуур: якутское олонхо*. М.: Наука, 1985. 608 с.
17. Эргис Г. У. *Очерки по якутскому фольклору*. М.: Наука, 1974. 402 с.
18. Василевич Г. М. *Материалы по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору*. Л.: Изд-во ИНС ЦИК СССР им. П. Г. Смидович, 1936. Вып. 1. 290 с.
19. Василевич Г. М. *Ранние представления о мире у эвенков (материалы)* // Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. М.: Изд-во АН СССР, 1959. С. 154-161.
20. Райхл К. *Тюркский эпос: традиции, формы, поэтическая структура*. М.: Восточная литература, 2008. 383 с.
21. Попов Г. В. *Этимологический словарь якутского языка*. Новосибирск: Наука, 2003. 180 с.
22. *Сказания восточных эвенков* / сост. Г. И. Варламова, А. Н. Варламов. Якутск: ЯФГУ «Издательство СО РАН», 2004. 234 с.
23. *Архив Якутского научного центра СО РАН (АЯНЦ СО РАН)*. Ф. 5. Оп. 3.
24. Варламова Г. И. *Женская исполнительская традиция эвенков (по эпическим и другим материалам фольклора)*. Новосибирск: Наука, 2008. 230 с.
25. Кэптукэ Г. *Эпические традиции в эвенкийском фольклоре: очерки*. Якутск: Кн. изд-во, 1996. 134 с.
26. Ревуненкова Е. В. *Миф – обряд – религия*. М.: Наука, 1992. 214 с.