

свидетельствующим о его происхождении (малой родине) или о его постоянном месте жительства. Различным привязкам затем было бы суждено исчезнуть. Из них осталась бы одна, унифицированная, которую потребовалось бы пояснять и дополнять новыми деталями и эпизодами. Эта унифицированная привязка и стала бы атрибутом персонажа, что выразилось бы в виде соответствующего прозвища (ср. Илья Муромец, Суравец-суздалец, Садко купец новгородский и т. п.). Судя по известным записям, носители традиции не успели провести кулика-травника через унификацию привязки к устойчивому прозвищу.

### Литература

Воронов 1887 — Воронов А. Древний народный обычай // Олонекские губернские ведомости. 1887. № 95.

Гильфердинг 1949 — Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 г. Изд. 4-е. Т. 1—3. М.; Л., 1949—1951.

Кирша Данилов 2000 — Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым / под ред. А. А. Горелова. СПб., 2000.

Колосов 1877 — Колосов М. А. Заметки о языке и народной поэзии в области севернорусского наречия // Сб. ОРЯС. 1877. Т. 17. № 3. С. 1—343.

Макаров 1997 — Макаров Н. А. Колонизация северных окраин Древней Руси в XI—XIII веках. М., 1997.

Смирнов, Шенталинская 1991 — Русская эпическая поэзия Сибири и Дальнего Востока / изд. подгот. Ю. И. Смирнов и Т. С. Шенталинская; под ред. Б. Н. Путилова. Новосибирск, 1991.

Чернышёв 1936 — Русская баллада / предисл., ред. и примеч. В. И. Чернышёва; вступ. ст. Н. П. Андреева. Л., 1936.

Смирнов 1989 — Смирнов Ю. И. «Эрлангенская рукопись» и «Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым» // Русско-сербские литературные связи XVIII — начала XIX в. М., 1989. С. 161—228.

**Summary.** *The beginning of the process of formation of one folklore character's attributes is shown on the example of the name mentioned in the song, which has been recorded already in XVIII century.*

**Key words:** *epic folklore, geographical names, folklore character's attributes.*

Л. В. ДМИТРИЕВА  
(Санкт-Петербург)

## ОБРАЗ СВЯЩЕННОГО ДЕРЕВА В ГЕРОИЧЕСКОМ ЭПОСЕ НАРОДОВ СИБИРИ

**Аннотация.** *В статье рассматривается значение образа священного дерева в культуре народов Сибири. Анализируются сюжетные инварианты архетипа мирового древа в мифологической картине мира сибирских народов на примере текстов эпосов: якутского олонхо, бурятского улигера, алтайского кая и эвенкийских героических сказаний.*

**Ключевые слова:** *героический эпос, мировое древо, мифологическая картина мира, нематериальное культурное наследие, этническая культура.*

Мифопоэтическая традиция почти всех народов евразийской ойкумены содержит указания на наличие культа священных деревьев. Корнями дерево уходит в землю, а его ветви устремлены к небу, поэтому оно является отражением сущности двух миров и посредником между «низом» и «верхом». Традиционным культурам свойственно не только почитание определенных деревьев как культовых мест, связанных с обитанием сверхъестественных существ, но представление о дереве в более широком смысле как *оси мира*, вокруг которой группируется мифологический космос.

Четкое трехмерное зонирование Вселенной, где каждая из сфер воспринимается, в свою очередь, как видимая и невидимая, — выразительная особенность мифологической картины мира коренных народов Восточной Сибири, сформировавшейся на единой мировоззренческой основе философско-религиозной системы тенгрианства. Настоящая статья имеет своей целью рассмотреть данную закономерность в ее конкретно-сюжетных региональных интерпретациях на примере сибирских эпических текстов: якутского олонхо «Могучий Эр Соготох», бурятского улигера «Аламжи Мэргэн молодой и его

сестрица Агуй Гохон», алтайского кая «Маадай-Кара» и эвенкийского героического сказания «Храбрый Содани-богатырь».

Основной сюжет **якутских олонхо** — эпических героических песенных сказаний — разворачивается в мифологическом Среднем мире, частью которого является земля *Сибиир*, населенная духами-хозяевами — *иччи* — покровителями эпического племени *айыы аймага* (общее обозначение людей, к которым относится и народ саха). Большое место в описании отводится священному дереву *Аал Кудук (Луук) Мас*, олицетворяющему все светлые начала Среднего мира.

Священное дерево народа саха — *Аал Луук Мас*, или *Восьмиветвистая Священная Изобильная Береза*, растет посреди *алааса* и скрывает в себе добрый дух хозяйки «изначальной земли» *Аан Алахчын Хотун*. Алаас — характерное для Якутии сенокосно-пастбищное угодье. Якуты считают алаас своим кормильцем, от урожая травостоя зависело их благополучие. Кроме того, алаас — «малая родина», место, где якуты живут от рождения до смерти, где проходит жизнь одного поколения за другим. Видимо поэтому, по замечанию исследователей олонхо [Емельянов, Илларионов 1996], поэтический образ «изначальной матушки-земли» и образ алааса сливаются в единый образ благодатной Средней земли (мира).

В самой ранней публикации олонхо название священного дерева передано словосочетанием *Аал Мас* и объяснено как самое высокое и старое дерево в лесу, представляемое в виде огромной лиственницы или березы. С последующим развитием поэтики олонхо образ священного дерева усложнялся и превратился в мифологизированный «символ неувядающего плодородия земли и вечного расцвета в ней» [Емельянов, Петров 1993, 9].

Образ Священной Березы народа саха вполне соотносим с общемифологическим архетипом мирового древа, так как ее крона уходит в Верхний мир, где обитают покровительствующие людям добрые божества-*айыы*. Так в одном из сюжетов олонхо престарелый

отец богатыря Тёбёта Мэника выпрашивает ребенка у айыы, поднявшись на вершину священного дерева.

Богатырь *Эр Соготох*, герой одноименного якутского эпоса, одинокий и не знающий о своем происхождении, обращается к духу-хозяйке страны Сибиир, обитающей в священном дереве, и узнает о своем божественном происхождении, а также о высоком предназначении стать родоначальником племени ураангхай саха. Аан Алахчын Хотун появляется в образе почтенной пожилой женщины, благословляющей Эр Соготоха:

<...> из-под нижних ветвей  
восьмиветвистой  
священной березы  
старая женщина  
с пожелтевшими волосами,  
ниспадающими до лопаток,  
по соски груди своих  
было высунулась <...>

[Могучий Эр Соготох 1996, строки 900—910].

Аан Алахчын Хотун выступает не только как главная хранительница земли богатыря, дающая ему мудрые советы и благословляющая перед отправлением в поход, но и как женщина, заменяющая герою мать. Она дает ему пососать молока из своей груди:

<...> чтобы неуязвимым стать,  
хорошо тебе будет  
из моей груди молока  
один раз всосать

[Могучий Эр Соготох 1996, строка 1830].

Молоко, или мифологический *белый илгэ* (божественная влага, дар богов; чудесная жидкость, которую источает священное дерево Аал Кудук Мас) придает богатырю силу и укрепляет сыновнюю любовь к родине. Как истинный эпический герой, он просит у Священной Березы «доброе благословление» не только для себя, но и для своего народа:

Пусть на три века  
умножающееся счастье-благополучие  
наше  
увеличивается-возрастает,  
пусть мой алаас-бабушка

вечно источает капли  
божественного илгэ,  
которое хворого — вылечит,  
увечного — исцелит,  
поставит на ноги!  
[Могучий Эр Соготох 1996, строка 890].

С северной стороны  
Золотые листья у нее распустились,  
С южной стороны  
Серебряные листья у нее  
распустились  
[Бурятский героический эпос 1991, 61].

Бесспорно, что символика, связанная с деревом и его почитанием, отражает пережитки природного синкретизма и анимистических религиозных представлений первобытного человека, в которых деревья — не просто источник древесины, но и одушевленные существа, связанные с высшими мирами богов. Неслучайно дух дерева открыт для общения не с каждым, а только с посвященным — шаманом, культурным героем, богатырем, которому предназначена высокая цивилизаторская миссия по отношению к своему народу. В связи с этим особо интересен бурятский сюжет, где священное дерево, любимое и почитаемое народом, возникает одновременно с таким «знаковым» эпическим персонажем.

*Целебная красная лиственница* появляется в том месте, где впервые увидел свет хозяин зеленой, цветущей, пре-красной земли бурят *Аламжи Мэргэн*, не знающий своих родителей. Лиственница вырастает одновременно с рождением богатыря.

<...> у подножия  
Пяти могучих гор,  
<...> у истока  
Таежного студеного родника <...>  
Близ огромного черного моря <...>  
На берегу великих вод морских  
[Бурятский героический эпос 1991, 61].

Заметим, что мировое древо обычно произрастает именно в том месте, откуда начинается творение мира (для бурятского эпоса это следующий фабульный компонент, уже рассмотренный нами выше). Оно задает своеобразную «систему координат», по которой строится вселенная, структурируя пространство по вертикали и горизонтали. Судя по описанию, которое дает *улигер* (эпическая поэма в бурятском фольклоре), это не совсем обычная лиственница:

Согласно древним представлениям бурят золоту и серебру приписывались чудесные свойства; предметы из этих материалов в улигерах характеризуются как самые красивые и прочные. Золото — олицетворение солнца, небесного света и совершенства, воплощение сил самой земли; серебро ассоциируется с лунным началом и защитой. Эпические сказания территориальных соседей бурят — эвенков — отражают представления о серебре как своего рода эталоне красоты. В таких поэтических оборотах как «серебряная речь», «серебряные лыжи», «серебряная коновязь» — эпитет «серебряный» не следует понимать буквально — «сделанный из серебра», — а необходимо читать в значении «очень красивый». Данная коннотация придает тексту особую эстетическую окрашенность.

Связь с мировым деревом прослеживается в строительной обрядности. Именно через ритуал строительства происходит преобразование неосвоенного пространства в освоенное, наде-ленное смыслом. Бурятский богатырь Аламжи «родился хозяином земли, не имевшей хозяина», и сразу же начал активную созидательную деятельность в качестве культурного героя, строящего город, т. е. создающего цивилизацию:

Он отправился в лес,  
Стал лесные деревья  
Валить и складывать в кучу,  
Под корень их срезая,  
Верхушки им обрубая.  
<...> Он собрал деревья,  
В большую кучу их сваливая <...>  
На просторной светлой земле <...>  
Руками умелыми он построил  
Высокий, красивый дворец  
[Бурятский героический эпос 1991, 61—63].

Одним из «полезных» деяний Аламжи как культурного героя в эпосе явля-

ется прокладка дороги в непроходимой сибирской тайге. Дорога — коммуникационный символ цивилизации, зарождающихся торговых путей (возможно, Великий шелковый путь) и культурного взаимодействия народов. Показательно, что строительство «широкой ханской дороги», по которой «и телега могла проехать, и верблюд мог пройти», богатырь также осуществляет при помощи лиственницы:

Вырвав с корнем  
Росшую в тайге  
Могучую кряжистую лиственницу,  
Он выбил из ее корней землю,  
Страхнул с ветвей хвою  
И привязал к коню <...>  
[Бурятский героический эпос 1991, 117].

Когда же дорога проложена, герой-богатырь с благодарностью и почтением возвращает лиственницу земле. Это действие прочитывается в тексте эпоса не просто как символический жест, указывающий на завершение культурно-цивилизационного обустройства своей земли и уважительное отношения к дереву рода, но и как сознательный акт демонстрации потомкам назидательного примера экологического сознания, без которого будущая цивилизация не сможет состояться:

Аламжи Мэргэн отвязал  
Могучую красную лиственницу  
От хвоста солового коня  
И посадил ее,  
Чтобы она росла  
Лучше, чем прежде,  
Чтобы она цвела  
Краше, чем раньше  
[Бурятский героический эпос 1991, 117].

Для увековечивания исторического культурного деяния: «По этой дороге торной будут ездить внуки и правнуки», — Аламжи устраивает возле дерева святилище (*барису*), где будут совершаться жертвоприношения духам:

Со словами: «Да будет здесь  
Священная бариса земли!» —  
Он набил  
Крепким красным табаком  
Трубку из белого серебра.

Он стал курить,  
То поднимая ее, то опуская,  
Делая так подношение  
[Бурятский героический эпос 1991, 117].

Согласно традиционным верованиям бурят бариса находилась обычно в лесу, на горе, на краю улуса. Путники, проезжая мимо священного места, останавливаются и совершают жертвоприношение духу-хозяину данной местности (*эжину*). В улигере, как считают комментаторы текста (см. [Тулохонов 1991]), курение трубки носит ритуальный характер. Здесь Аламжи Мэргэн делает подношение табаком: он курит, совершая обряд бариса духу, который, как не сложно догадаться, проводя аналогию с рассмотренным выше якутским сюжетом, обитает в священной Красной Лиственнице. Описанные в процессе ритуала магические движения трубкой — часть обряда общения богатыря с небом и землей, благодаря которому трактовка образа священной Лиственницы расширяется до мифологемы мирового дерева — вертикали, опоры, соединяющей и держащей мифологические миры.

*Трехвершинное Священное Огромное Дерево* — еще один пример космогонической вертикали, структурирующей мифологическую картину мира **эвенков**. Три вершины эвенкийского варианта мирового дерева, очевидно, обозначают основные небесные объекты Верхнего мира — солнце, луну и звезды (созвездия), от которых происходят покровительствующие Среднему миру, и эвенкам в частности, добрые божества *аи*. Топографическая фиксация священного дерева, как и в бурятском эпосе, неразрывно связана с местопребыванием эвенкийских богатырей: оно произрастает возле чума храброго *Содани-богатыря* — первочеловека и основателя рода эвенков: «На берегу широкой реки <...> // В середине Серединной земли <...> // На высоком одиноком холме» (возможно, архетип мировой горы).

Мифологический космос эвенков, организуемый священным деревом, проецируется в модель повседневной

культуры, конкретизируясь в микрокосме дома и обретая реалистически-бытовые черты. Так во дворе богатыря *Иркиничэна* растет чудесная *лиственница*, выполняющая функцию *коновязи для дикого оленя (коня)*, на котором ездит герой.

Богатырь Иркиничэн, ездящий  
 На диком олене со свежееголенными  
 рогами,  
 Надел одежду, приготовленную  
 для похода,  
 Взял оружие, предназначенное  
 для боя,  
 Выйдя наружу,  
 Во дворе он увидел  
 Своего дикого оленя  
 со свежееголенными рогами.  
 Три дня и три ночи был он  
 на привязи  
 У растущей лиственницы.  
 Стал он очень стройным,  
 Обличьем стал еще лучше,  
 На удивление стал красивым  
 [Эвенкийские героические сказания  
 1990, 189].

«Свежееголенные рога» — характерный признак оленя-самца во время осеннего гона, когда, готовясь к бою с соперниками, олени трут рога о молодые лиственницы, отчего те покрываются смолой и становятся крепче. Дикий, т. е. лесной, олень, который был больше, сильнее и красивее домашнего, часто по определенным признакам (белая масть или белое пятно на голове) становился «священным оленем», которого эвенки ради семейного благополучия посвящали духу-хозяину Верхнего мира.

По своей семантике олень был маркером мирового древа, иногда заменяя его, иногда являясь его жертвенным животным [Ашихмина 1992]. Олень возле «священного» дерева фигурирует, в частности, в погребальном обряде эвенков, как и многих тюрко- и монголоязычных народов Сибири. Согласно обычаю верхового оленя умершего обезглавливали; из приготовленного мяса устраивали поминки, а голову, седло и упряжь, необходимые умершему, подвешивали возле могилы — олень выполнял функцию «проводника» покойного в мир мертвых.

В эвенкийских сказаниях фигурируют две небесные женщины-оленихи, являющиеся хозяйками солнечных лучей. «Небесный олень», рога которого ветвятся, превращаясь в мировое дерево, — распространенный образ сибирских петроглифов. Другой известный изобразительный сюжет древних художников — олень, соединенный уздечкой с мировым деревом.

В эвенкийской мифологии среди духов-владельцев Нижнего мира особо выделяется мифологическое существо — *калир* — в образе лося-оленя (лосиные рога и рыбий хвост). Он призван охранять мифическую родовую реку, по которой шаман и его духи «ходят» в Нижний и Верхний миры вселенной. Так как мифическая родовая река объединяет собой все три мира вселенной (исток — в Верхнем мире, устье — в подземном мире), то мифический страж этой реки — калир — получает и соответствующие атрибуты: лосиные рога как воплощение космического образа земли и рыбий хвост — космический символ воды.

Священное дерево у эвенков — это основа бытия, с которой соотносятся важнейшие жизненные циклы человека. На его ветвях, согласно поверьям многих сибирских народов, отдыхают перед рождением, как маленькие птицы, души детей, куда за ними приходят шаманы. Антропологический миф эвенков связывает происхождение человека с деревом. Обзаведясь семьей, герой-богатырь ставит рядом со своим утэнгом (чумом) «серебряную коновязь» (аналог священной лиственницы), которая выступает в качестве признака семейного благополучия. Летний чум покрывается корой лиственницы, а его центральный шест, выполняющий конструктивную функцию опоры, также являет собой и условную микромодель мирового древа. Наконец, у эвенков существует обычай хоронить умерших в дупле дерева. В дереве находится и душа эвенкийского шамана: когда шаман умирает, дерево падает. Таким образом, мировое дерево выступает здесь в качестве модели, организующей и структурирующей бытийный микрокосм человека.

В свете всего вышесказанного становится очевидным смысл одного из ключевых фрагментов эвенкийского героического сказания «Храбрый Содани-богатырь», в котором «чудище-орлище» посягает на священное дерево, растущее у жилища Содани и его сестры и символизирующее «окультуренное» человеком пространство Среднего мира:

Почти закрыв свет солнца,  
Прилетел трехголовый  
Взъерошенный орлище.  
На стоявшее во дворе  
Храброго Содани-богатыря  
Трехвершинное  
Священное огромное дерево  
Он уселся,  
Сразу подмяв под себя три вершины  
[Эвенкийские героические сказания 1990, 151].

Гибель священного дерева ведет к гибели пользующихся его покровительством людей, краху основ мироздания и культурного космоса.

Аналогичная идея прочитывается и в сюжете алтайского героического эпоса «Маадай-Кара». Алтайская ипостась мирового дерева — *Бай-Терек (Золотой тополь)* — это не только «ось мира», но и гарант нерушимости бытия культуры. Так, кровавоглазый великан Кара-Кула, объявляя войну народу Алтая, пытается вырвать с корнем Золотой тополь. Однако невозможно уничтожить культуру, в основе исторического фундамента которой лежит многовековая преемственность традиций и комплекс ментально-ценностных установок этнического самосознания: «Он от натуги рухнул с ног, // Но тополь повалить не смог». Сам облик священного дерева — свидетельство его эпического долголетия, монументальной устойчивости и исполнской мощи:

Где воедино бурный бег  
Сливают семь десятков рек,  
В долине — лучшей из долин —  
Стоит великий бай терек —  
Ствольный тополь-исполин <...>  
Как серебром звенит листва,  
Как блещет золотом она.  
Семиколенный бай терек

Оброс листвой, как днями век,  
Под каждую из ста ветвей  
Укроется табун коней  
[Маадай-Кара 1972, 12].

Нельзя не отметить, что алтайский вариант мирового дерева являет пример наиболее детально разработанной и атрибутированной структуры; поэтический образ Золотого тополя сопоставим с лучшими мировыми аналогами мирового дерева и, в частности, может быть соотнесен с таким «эталоном» данного архетипа, как скандинавский ясень Иггдрасиль. На вершине Бай-Терека сидят две вещие кукушки, ведающие судьбы мира:

Так, глядя в будущие дни,  
Живут на тополе они  
[Там же, 13].

В средних ветвях дерева два зорких беркута стерегут границы Алтая:

За край земли бросают взгляд,  
Пути и тропы сторожат,  
Чтобы покой родной земли  
Враги нарушить не смогли  
[Там же, 13].

У корней — два верных черных пса сторожат выход из подземного мира, не давая духам подземелья нарушить законы бытия:

Клыками клацая, лежат  
В злато-серебряной тени  
Алтая земли сторожат  
[Там же, 13—14].

Возле дерева пасется аргамак самого богатыря *Маадай-Кара*:

Живою вспоенный водой,  
На пышных вскормленный лугах,  
Покрытый шерстью золотой, —  
Могучий конь Карыш-Кулак  
[Там же, 14].

Традиционная трехчастная вертикальная структура модели мира, организуемая образом мирового дерева, часто рассматривается не только как пространственная, но и как *временная*. В этом случае зоны дерева обретают следующее соотношение: ветви — будущее, ствол — настоящее, корни —

прошлое [Топоров 1994]. В данной связи в алтайском эпосе показателен образ предсказательниц-кукушек, обращенный в будущее.

На верхней ветви золотой,  
Окружены листвою густой,  
Кукушки вещие сидят,  
Пути грядущего следят.  
Звонкоголосые, они  
Предвидят будущие дни  
[Маадай-Кара 1972, 12].

Мировое древо является звеном, опосредующим связь макрокосма (вселенной) и микрокосма (человека), местом их пересечения. Проекция упорядоченного посредством священного тополя «мифологического космоса», управляемого богами, в «космос культурный», создаваемый человеком, осуществляется через образ *сэргэ* — коновязи — важнейшего атрибута скотоводческой цивилизации. Точно так же, как Золотой тополь гармонизирует мир природы, *серебряная коновязь*, расположенная посередине двора правителя-богатыря, рядом с его дворцом, моделирует центр пространства, организует ландшафт, принадлежащий человеку, мир его культуры. Одновременно с этим, *сэргэ* становится и условно-символическим обозначением мирового древа, повторяющим его трехчастную модель:

Близ входа в каменный дворец  
Литая коновязь была,  
Ее серебряный конец  
Глубь поднебесья приняла,  
Другая коновязи часть  
В мир подземельный уперлась.  
В подземном мире — Айбыстан,  
В заоблачном — Юч-Курбустан,  
Властители подводят к ней  
Своих божественных коней.  
А промежуточная часть,  
Где вязь узоров растеклась  
В спокойном свете серебра, —  
Принадлежит Маадай-Кара  
[Там же, 14].

Таким образом, рассмотренные выше примеры текстовых памятников коренных народов Сибири объединяет наличие священного древа в качестве ключевого символика-смыслового об-

раза, раскрывающего многоаспектные связи мира человека и создаваемой им культуры с миром природы. Священное дерево у якутов, бурят, эвенков и алтайцев, с одной стороны, реально, связано с миром материально-бытовой традиционной культуры и конкретизируется в текстах эпосов (береза, лиственница, тополь), с другой стороны, идеализировано и возвышается до уровня космического символа — мирового древа.

## Литература

Ашихмина 1992 — Ашихмина Л. И. Реконструкция представлений о мировом древе у населения Северного Приуралья в эпоху бронзы и раннего железа. Сыктывкар, 1992.

Бурятский героический эпос 1991 — Бурятский героический эпос. Новосибирск, 1991.

Емельянов, Илларионов 1996 — Емельянов Н. В., Илларионов В. В. Эпическая традиция якутов и олонхо В. О. Каратаева // Могучий Эр Соготох. Новосибирск, 1996. С. 10—41.

Емельянов, Петров 1993 — Емельянов Н. В., Петров В. Т. Якутский героический эпос «Кыыс Дэбилийэ» // Якутский героический эпос «Кыыс Дэбилийэ». Новосибирск, 1993. С. 9—25.

Маадай-Кара 1972 — Маадай-Кара. Горно-Алтайск, 1972.

Могучий Эр Соготох 1996 — Могучий Эр Соготох. Новосибирск, 1996.

Топоров 1994 — Топоров В. Н. Древо мирового // Мифы народов мира: энциклопедия / под ред. С. А. Токарева. Т. 2. М., 1994.

Тулухонов 1991 — Тулухонов М. И. Бурятский героический эпос «Аламжи Мэргэн» // Бурятский героический эпос. Новосибирск, 1991. С. 10—37.

Эвенкийские героические сказания 1990 — Эвенкийские героические сказания. Новосибирск, 1990.

**Summary.** The article deals with the significance of sacred tree representation for the culture of the Siberian folks. The plot invariants of the world tree archetype in the mythological worldview of the native folks have been analyzed based on the Siberian heroic or epic texts such as Yakut epos olonkho, Buryat uliger, Altai throat singing kai and Evenki heroic legends.

**Key words:** heroic epos, world tree, mythological worldview, non-material cultural heritage, ethnic culture.