

ФОЛЬКЛОРНЫЕ ТРАДИЦИИ НАРОДОВ РОССИИ

УДК 398.49

ББК 82.3(2)

«Девять парней-журавлей...»: к истории одной формульной номинации в якутском эпосе

Семен Семенович Макаров

(Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН:
Российская Федерация, 121069, г. Москва, ул. Поварская, д. 25а)

Аннотация. В статье исследуется в историко-поэтическом ракурсе одна из характерных формул якутского героического эпоса, обозначающая группу юношей, — «девять парней-молодых журавлей» (тобус субан туруйа уол). В эпических сюжетах этот составной образ, как правило, играет эпизодическую роль, но встречается довольно часто: подобные птицам юноши выступают в качестве вестников или оказываются сыновьями богатой семьи, которую посещает герой, юноши вместе выполняют какое-либо действие (встречают гостя, исполняют хозяйственные поручения и т. д.). В литературе по эпосу олонхо отмечается, что метафора журавлей традиционно выражает признаки стройности и красоты, свойственные молодым людям. Применение структурно-семантического и сравнительного подходов к кругу фольклорно-этнографических и лингвистических материалов, в том числе и других тюркских народов, позволяет высветить и более глубокие мифопоэтические основания образа, вероятно восходящие к шаманским представлениям и практикам. Более ранний их слой может относиться, по крайней мере, к периоду южносибирской общности тюркоязычных народов региона. В работе рассматриваются различные возможные мотивировки образа. Исследование дополняет существующие знания о параллелях между жанровыми языками олонхо и обрядовой поэзии, а также о концептосфере «птицы» в якутской традиционной культуре.

Ключевые слова: формула, олонхо, мифологическая картина мира, образ журавлей, шаманизм.

Исследование выполнено в Институте мировой литературы им. А. М. Горького РАН за счет гранта Российского научного фонда, № 23-28-00655, <https://rscf.ru/project/23-28-00655/>.

Дата поступления статьи: 22 августа 2024 г.

Дата публикации: 25 июня 2025 г.

Для цитирования: Макаров С. С. «Девять парней-журавлей...»: к истории одной формульной номинации в якутском эпосе // Традиционная культура. 2025. Т. 26. № 2. С. 44–59.

DOI: <https://doi.org/10.26158/TK.2025.26.2.003>

Одним из устойчивых и распространенных выражений якутского героического эпоса является сочетание, обозначающее группу юношей — сыновей или прислужников богатой супружеской четы (как правило, родителей героя или его невесты). В нем первые метафорически уподобляются журавлям, говорится: *тобус субан туруйа уол* (девять парней-молдых журавлей). Судя по дошедшим до нас фиксациям фольклорных текстов, данное выражение употреблялось удивительно стабильно для устной среды, образуя своеобразное формульное клише. Оно было известно во всех ареалах бытования якутской эпической традиции, что может косвенно указывать на его сравнительно давнее происхождение¹. Имеющиеся на сегодняшний день записи сюжетов олонхо, обрядовых текстов якутов и другие фольклорно-этнографические материалы позволяют до известной степени проследить истоки и межжанровые переходы данного формульного выражения, представить его возможную мотивированность и своеобразную «историю».

Настоящее исследование, таким образом, ставит целью анализ вполне конкретного фрагмента символического языка традиции в аспекте ее генезиса и функционирования. Подобное рассмотрение вместе с тем выявляет новые данные для изучения взаимосвязи формульных языков повествовательных и обрядовых жанров якутского фольклора, проливает свет на историко-культурные связи этой этнической традиции. Используемое наряду с этим в качестве исходного положение о принципиальной прослеживаемости мотивировки традиционных символов не является безусловным, однако поддерживается рядом работ в области этнолингвистики и семиотики традиционной культуры (Н. И. Толстой, Л. Н. Виноградова, А. В. Гура, Л. Л. Габышева и др.).

Известно, что архаические культуры, как правило, более зависимы от природы, в большинстве своем исключи-

тельно внимательны к естественному окружению. В отношении изучаемой традиции показательно, например, замечание А. Ф. Миддендорфа, который в свое время обратил внимание на «богатство якутского языка выражениями по части разнообразия природы: каждая форма леса или непокрытой лесом местности отличается от других особыми названиями, <...> пение всякой несколько выдающейся птицы обозначается особым глаголом; у всякого вида образующегося или распадающегося льда есть свой особенный термин» [Миддендорф 1878, 826]. Постоянное всматривание и вслушивание в мир природы подчас понуждает людей традиционных обществ рассматривать любые почему-либо приметные события или объекты как семантически нагруженные явления [Новик 1998, 90–91]. Нет необходимости доказывать, что в особой степени это внимание обращалось к живым существам, обладающим на фоне различных «неодушевленных» предметов очевидной субъектностью [Гура 1997; Илимбетова 2015; Птица 2019].

Можно предположить, что самобытный «анимальный код» якутской культуры, элементы которого до настоящего времени изучаются несколько разрозненно, имел признаки определенной внутренней упорядоченности, равно как и другие его сегменты [Габышева 2003, 4–5, 157]. Благодаря вводимым в научный оборот не публиковавшимся ранее материалам появляется возможность исследовать всё новые его элементы. Анализ составляющих этой традиционной образной системы, в аспектах выбора означающих их соотношения и функционирования в различных контекстах, может в будущем существенно дополнить знания о символической сфере этой культуры, стать еще одной опорной точкой для ее компаративного изучения. В контексте этой проблематики концепт «журавль» и связанное с ним формульное сочетание с выраженной гендерной и возрастной

¹ По крайней мере, до расселения якутских групп из центральной Лены по западному, северному и северо-восточному ареалам начиная с рубежа XVI–XVII вв.

семантикой предметно рассматриваются впервые.

К семантике числового определения *тобус* 'девятъ'. Наиболее исследованным в широком внутри- и кросс-культурном контексте предстает значение числового определения *тобус* 'девятъ', стабильно повторяющегося во всех найденных примерах. Существует достаточно объемная литература, позволяющая типологически рассматривать девятикратность и численность «девятъ» как символически нагруженный признак в текстах многих культур, он часто ассоциируется с прибылью, достатком и другими положительными значениями (см., например: [Иванов 1987; Островский 2008; Алексеев 2008, 85; Шабалина 2011, 53–64; Вртанесян 2018]).

В качестве наиболее общего семиотического принципа в рассматриваемом нами случае, вероятно, следует принять противопоставление *нечетного* и *четного* как условных маркеров маскулинного и феминного начал. Как известно, с мужским полом в мифологических традициях мира чаще соотносится представление о единице и нечетном счете, а с женским — о двойке и расщепленности [Иванов 1987, 180] (ср. идеи о мужчине как существе с цельным телом, а о женщине — как с расколотым, зафиксированные в некоторых архаических культурах). Причем встает вопрос о выборе именно «девятки» и «восьмерки» для соответствующего символического употребления. В якутской культуре, как показывает рассмотрение, они обуславливаются более широким контекстом смежных представлений.

Для якутской традиции, как и для многих других тюркских и иных лингвокультур, установлено, что «девятка» стабильно связывается с вертикальным членением мира, небесной сферой, белым (солнечным) цветом и мужским началом (в параллель определению *абыс* 'восемь', последовательно получающему в текстах традиции ассоциации с анто-

нимичным рядом понятий) [Табышева 1986, 9–10]. Значение определения «девятъ» в традиции в целом, возможно, связано с идеей о девяти основных пространственных направлениях, по которым, судя по фольклорным описаниям, перемещались шаманы и эпические персонажи, а также отправлялись обряды (четыре главные стороны света, четыре промежуточных направления, а в качестве девятого пути может подразумеваться «дорога» ввысь; каждая из этих сторон в то же время, вероятно, имела и своего «хозяина» [Серошевский, 1993, 637–647]). Характерно, что якутский шаман на пути в Верхний мир преодолевал девять (иногда дважды девять) препятствий [Ксенофонтов 1930, 17], девять горных мысов переходит на пути к цели, оставляя дары, и эпический герой в сюжетах олонхо [МЭС 1996, 168].

В описании своеобразного «эталонного» жертвоприношения высшим силам, обнаруживаемом в одной из записей олонхо, обращает на себя внимание, как «на правой (южной) стороне дома девять столбов воткнули, девять белых жеребцов привязали, девять айы² шаманов призвали, кумысом кропили...» [Худяков 1890, 88] (разрядка наша. — С. М.). В данном фрагменте фольклорного повествования настойчивое повторение числительного «девятъ», как представляется, призвано подчеркнуть (наряду с упоминанием южной стороны, светлых айы-шаманов, лошадей) посвященность обряда именно *верхним* божествам. Напомним, небо в якутской космологии имеет девять ярусов (*хаттыгас*), верховный бог восседает на девятом из них.

Подобные фольклорно-этнографические данные позволили исследователям расценить девятку в целом как сакральное/совершенное число для якутской традиции [Табышева 2008; Избекова 2014, 81–82], точнее, сакрализуемыми или об-

² *Айыы* — в якутской мифологии наименование светлых сил-небожителей, понимаемых как отдельное племя, с которыми связаны происхождением земные люди, здесь — шаман-благопожелатель.

ращенными к божественной сфере предстают объекты, которые она традиционно характеризует. Семантическое основание этого может состоять в том, что числовое определение *тобус*, включенное в различные культурные классификации, выступает выражением абсолюта счёта для определенных групп предметов (например, сторон света; вспомним и типичные пожелания рождения девяти сыновей и восьми дочерей (т. е. вообще рождения большого количества детей) молодым в якутском благопожелании³). Употребляемое часто в параллельной паре с рассматриваемым сочетанием выражение *абыс (тыһы) кыталык кыыс* (восемь девушек — (самок) стерхов) также указывает на подобную смысловую мотивированность инициальной части композита, выражая парное гендерно окрашенное значение⁴.

Остальные компоненты разбираемого выражения, как показывает рассмотрение, словно закрепляют эту семантику, частично дублируя ее. Выступая тематически более конкретными составляющими, они также несут в себе некоторые указания на вероятный источник исследуемой формулы.

Журавль: от элемента фауны к культурному концепту

Некоторые биологические и лингвистические данные. По отношению к территориям, заселенным основными группами якутов, птицы из отряда журавлиные являются преимущественно перелетными, заметными главным образом в период сезонных миграций на места гнездова-

ния и зимовки⁵. Весенний пролет серых журавлей над Центральной Якутией происходит обычно в первой декаде мая [Воробьев 1963, 86] и знаменует собой начало весьма ожидаемого в этих краях весенне-летнего сезона.

Традиционная таксономия в отношении этих птиц не вполне совпадает с научной классификацией. В якутском языке выделяется в качестве родового названия лексема *туруйа*, имеющая исходное тюркское происхождение. Путем присоединения дополнительного аналитического компонента она получает уточнение видовой, половозрастной или иной характеристики птиц (*тыһы туруйа* 'самка журавля', *харыас туруйа* 'небольшой журавль', *өлөҥ туруйа* 'серый/канадский (в зависимости от диал.) журавль' и т. п.).

Для белого журавля (стерха), образующего в традиции самостоятельный и достаточно стабильный во времени животный «культ», используется номинация *кыталык* [Винокурова 2009]. В то же время другие журавлеобразные, не включаемые научной систематикой в отряд журавлиные, попадают в семантическое поле якутского имени *туруйа*: например, *кутанг туруйа* 'серая цапля' [Мордосов и др. 2019, 14].

На первый взгляд наиболее вероятной причиной выбора слова (и образа) *туруйа* применительно к девяти юношам выглядит требование аллитерационного созвучия, развиваемого в речевых сегментах, как правило, слева направо: *тобус туруйа (уол)*. В то же время часто не фактор эвфонии, а прежде всего семантиче-

³ Наиболее близкие этому представления обнаруживаются в традициях Южной Сибири; в частности, у бурят в ходе свадебного обряда невесте заплетали девять косичек справа и восемь косичек слева, символизирующих множественность (а не конкретное число) будущих детей женщины [Иванов 1987, 182].

⁴ Примечательно, что сегмент «девять юношей (журавлей)» в якутских фольклорных текстах всегда следует первым по отношению к сочетанию «восемь девушек (стерхов)». Возможно, это обусловлено его большим весом на условной «шкале ценностей» патриархальной культуры.

⁵ Всего на территории Якутии зафиксировано наличие шести видов семейства журавлиных: канадский журавль (*Grus canadensis canadensis* L.), серый журавль (*Grus grus lilfordi* Sharpe), черный журавль (*Grus monachus* Temm), белый журавль (стерх) (*Grus leucogeranus* Pall), журавль австралийский (*Grus rubicundus* Perry) и журавль-красавка (*Anthropoides virgo* L.). Два последних вида, достоверно замеченные в этих местах, являются, впрочем, залетными, малохарактерными для орнитофауны региона [Воробьев 1963, 95–96].

ская мотивировка играет ведущую роль в фольклорном словоупотреблении (при необходимости же создания созвучия в ходе длительного подбора в течение нескольких поколений нужное слово, вероятно, будет найдено).

В рассматриваемом сочетании, часто выступающем в связке с парным выражением *абыс кыталык кыыс*, обращает на себя внимание также неравномерность аллитерирующих элементов. Отметим, что попытки «урегулировать» созвучия в данном составном выражении предпринимались в практике отдельных фольклорных исполнителей (ср., например, вариант «*кыталык кыыстаах, улун уоллаах*» (с дочерью-стерхом, с сыном-крохалем) [Көр Буурай, 93], однако они не были подхвачены традицией. Все это указывает на неслучайность задействования концепта «журавль» в рассматриваемом формульном сочетании, его особое символическое значение.

Восприятие в языке культуры. Как известно, в традиционных культурах существует практически универсальная тенденция, подразделяющая различные объекты окружающего мира на «благоприятные» и «нечистые», опасные. В отношении птиц, как замечено, она в основном совпадает с делением их на безвредные для человека и скота и хищные виды [Гура 1997, 527]. В качестве факторов, влияющих на традиционную атрибуцию птиц, также отмечаются свойственный им окрас (светлый/темный, пестрый) и время активности (дневные/ночные) [Дранникова 2004, 91]. В якутском языке зафиксировано выражение *тынграхтаах көтөр* ‘когтистые птицы’, применяемое для выделения хищных представителей класса [БТСЯЯ IV, 388], многие из них в традиции образовывали полновесные животные культы, наиболее ярким и известным среди них является, в частности, культ большого орла [Ионов 1913].

Имеются сведения и о неявном (не выраженном эксплицитно в лексических классификациях) подразделении известных якутам птиц на «белых» и «черных»

[Габышева 2003, 80–82], что, возможно, в начале опиралось на различие их по цвету оперения или образу жизни, однако со временем приобрело условное значение. Журавль в их кругу, бесспорно, относился к небесным, «белым», птицам. Среди всех пернатых, составляющих орнитофауну Якутии, журавли и стерхи выделяются такими редкими признаками, как высокий рост, социальность и моногамность, что, вероятно, сыграло определенную роль в процессе их семантизации и некоторой антропоморфизации.

Отметим и такой естественный признак, как достаточно большая высота полета журавлей, безусловно, также доступная эмпирическому наблюдению: «...обыкновенно они <журавли> летят так высоко, что оттуда доносятся только мелодичные их крики, а самих птиц не видно», — замечал в свое время, будучи в Якутии, В. Л. Серошевский [Серошевский 1993, 103]. Это одни из самых высокоподнимающихся в полете птиц в данном регионе, средняя высота полета журавлиных может достигать 1000 м над землей [Бысыкатова и др. 2016, 27], что, вероятно, также не осталось без внимания носителей традиции.

Характерное вытянутое туловище, длинные, тонкие ноги и шея, субъективно воспринимаемые человеческим глазом как сухопарость, стройность, — другой заметный признак журавлей, который, возможно, сыграл свою роль в рассматриваемом отождествлении. В якутском языке сохранились лексикализованные сочетания типа *туруйа курдук тура иҥиир* ‘сплошные жилы, как у журавля’ (о сухощавом человеке) [БТСЯЯ XI, 167]. Тонкие и изогнутые детали некоторых изделий — крючок язычка варгана, железные спицы на обечайке шаманского бубна, петелька у задней седельной луки для подвязки тороков и др. также носят в якутском название *туруйа* [Там же; СЯЯ, стлб. 2848]. В проекции на человеческое тело худощавая, угловатая фигура этих птиц в традиции также могла концептуализироваться как ювенальный признак.

Журавли и стерхи известны также как чрезвычайно осторожные птицы, замечание человека на расстоянии не менее трех с половиной километров и не подпускающие к себе ближе чем на 300 м. Они гнездятся далеко от мест проживания человека, в марях и заболоченных низинах [Воробьев 1963, 94]. Токование групп белых журавлей-стерхов на промежуточных стоянках у водоемов Центральной Якутии описывается в традиции как редкое зрелище; в культуре имеется поверье: человек, случайно увидевший «танец» стерхов, будет счастлив в течение всей своей жизни⁶.

Нельзя обойти и существование в якутской культуре вплоть до наших дней запрета на добычу этих птиц. Мотивировка этого промыслового табу часто связывается с представлением о «проклятии», посылаемом на нарушителя второй птицей из пары. Аналогичное представление описано и в тюркоязычных традициях Южной Сибири, а также у эвенков, и охватывает целый круг птиц, способных наслать проклятие на человека [Алексеев 2008, 242, 463]. На северо-западе Якутии журавли были включены в символическую систему межродовых отношений в качестве «тотема» одного из родов [Гурвич 1948, 130]. Соответственно отстреливать и есть журавлей здесь запрещалось по иным причинам («равносильно поеданию человеческого мяса»). Впрочем, в других сообщениях, описывающих якутскую традицию, журавли и стерхи называются среди промысловых птиц с ценной съедобной плотью [Серошевский 1993, 311]. Нам доводилось слышать в традиции якутского Заречья⁷ устные фабулаты о единичных случаях добычи в прошлом охотниками журавля или стерха [ПМА]. В повествованиях подобное действие нередко связывалось с некоторыми негативными со-

бытиями, произошедшими затем в жизни незадачливого промысловика (болезнью, смертью близких и т. д.). Более того, часто подчеркивалось, что, если вытянуть тушу такой птицы в полный рост, она практически равна взрослому человеку.

Этнография других тюркских народов подтверждает подобное амбивалентное отношение к «проклинающим» птицам: несмотря на грозный запрет, добытая туша считалась в них в то же время весомым подарком, за который можно было получить взамен скот или даже невесту [Бутанаев 2005, 98]. Такая удивительная двойственность в отношении к этим птицам, вероятно, объясняется существованием в прошлом сезонных правил промысла: «экологическое» мышление традиционных обществ запрещает бить животных весной во время нереста или гона, когда они заняты размножением и зачастую довольно уязвимы, однако это не воспрещается осенью, когда молодежь уже подрос.

Функции журавлей в мифологических текстах. Рассмотрение ролей, отводимых журавлям в различных текстах якутского фольклора, позволяет выделить в качестве характерной функции существа-медиатора, включая такую ипостась, как визуализация души усопшего. Обе эти черты своеобразно стыкуют представления якутской традиции с мифологиями других народов Южной Сибири и Центральной Азии.

Как известно, символическое перевоплощение в птиц и выполнение разнообразных действий в таком облике — один из узловых мотивов, по крайней мере, всего сибирского шаманизма: в сюжетах многих текстов, относящихся к этой области — меморатах и фабулатах, записях словесной части самих шаманских действий-камланий и т. п., — последние перемещаются, действуют и даже рождаются как птицы [Дувакин,

⁶ Лексема, родственная якутскому слову *кыталык*, используется в южносибирских традициях для обозначения розового фламинго (*Phoenicopterus roseus*). Увидеть этих птиц весной в данных традициях также считалось предвестием счастья, но встретить фламинго осенью, напротив, было дурным знаком [Бутанаев 2005, 98].

⁷ Группа якутских улусов у правобережья р. Лены по ее среднему течению.

277–285]. Многие «партнеры» шаманов по ритуальной коммуникации при всем этом могли представляться в птичьем облике. Вспомним здесь и такую предметную деталь шаманских практик народов Сибири, как деревянные фигурки птиц, изготавливаемые и устанавливаемые в месте проведения камланий и изображающие духов-помощников магического специалиста [Серошевский 1993, 623; Алексеев 2008, 37]. В этом предметном атрибуте шаманского ритуала усматривается безусловная связь с исследуемым образом.

Тема орнитоморфности в якутском шаманизме могла варьировать в известных пределах: например, шаман с его помощниками в отдельных случаях могли представляться как лошадиный табун [Лукина 2005, 83]. В данной реализации обрядового сюжета обращает на себя внимание тот факт, что журавли ставились в различных текстах традиции в один семиотический ряд с такими статусными для якутской культуры животными безусловного «небесного» происхождения, как лошади.

На эту особенность указывают и некоторые другие детали. Так, один из родов грозных злых духов Верхнего мира (согласно традиционным представлениям, они населяли все три уровня пространства) в записи одного шаманского обращения характеризуется как «род белоголовых, имеющих черных с белой головой журавлей и черных с белой головой лошадей» [Алексеев 1980, 182]. В свете данного описания обращает на себя внимание и тот факт, что в различных мифо-ритуальных контекстах в традициях тюркских народов журавль часто принимал на себя роль существа-медиатора. Например, известно, что в фольклоре народов Центральной Азии с журавлем сравнивались некоторые сказительские музыкальные инструменты, как бы переносящие его в мир повествуемых событий; как его варианты одновременно могли упоми-

наться такие животные, как лебедь или конь [Мелетинский и др. 1994, 42].

Во многих тюркоязычных традициях Сибири прослеживается связь журавлей с «иным» миром и душами умерших: в фольклоре хакасов они описываются, например, как визуализация «души» (*хут*), которая покидает тело умирающего с последним вздохом⁸ [Бутанаев 2005, 131]. Согласно представлениям саянских тюрков, возвращаясь по весне к родным местам, журавли вначале кружат над кладбищем — считают новые могилы, чтобы затем отложить столько же яиц [Там же]. Сезонные миграции журавлей в этом контексте предстают зримой метафорой цикличности жизни, круговорота прибыли и убыли, рождений и смертей. С этим же узлом традиционных представлений связана семантика якутских загадок, иносказательно описывающих старинные воздушные захоронения людей как «журавлиные кости» (*туруйа унуоҕа*) [Ойунская 1975, 209].

Интересно, что в тексте якутской загадки образом *туруйа* обозначается коновязь [Там же, 173], вертикально ориентированный объект из загадываемой пары⁹ (стерх-*кыталык* же кодирует лошадь). С вытянутой и изогнутой журавлиной шеей в записях олонхо также сравнивается верхушка мирового дерева Аал Луук, произрастающего вверх из Среднего мира [Өлбөт Бэргэн 1908, 115]. В «общем месте», многообразно варьируемом в эпических текстах, в форме небольшой драматизированной сцены выражается идея широты Среднего мира, облет которого вполне логично «делегировается» образам журавлей и стерхов — птиц, заселяющих труднодоступные таежные мари и тундру, на окраине освоенного людьми пространства. Следует отметить, что идея планирующего «взгляда сверху», хорошо знакомая зрителю современной технологичной телевизионной и кинопродукции, не является столь типичной для устной эпохи.

⁸ Схожие мотивы имеются и в якутском фольклоре, в котором птицы (правда, без специализации) — визуализация душ усопших людей в видениях, снах и т. д. [ПМА].

⁹ Образ, скорее всего, связан с глаголом *тур* ‘вставать, приподниматься; оставаться’.

Для ее осуществления нужен актер — носитель динамической точки зрения.

В то же время в текстах олонхо нередко говорится о том, что благодатная земля героя — место, облюбванное небесными птицами: Туруйалаах ‘обладающий журавлями’, Кыталыктаах ‘обладающий стерхами’ — характерные ее названия [Емельянов 1980, 350]. В этом, видимо, следует видеть возобладание другой семантической доминанты якутского эпоса, согласно которой страна героя и иное связанное с ним пространство не что иное, как воплощение небесного мира на земле, его закономерное продолжение.

Применительно к поэтике якутского эпоса ранее была проанализирована семиотика некоторых других птичьих образов: тетерева, ласточки, кукушки, ворона — символов различных пространственных направлений, с которыми в расхожем типическом месте олонхо соотносятся стороны человеческого жилища [Габышева 2009, 81–83]. Примечательным выводом данной работы стало наблюдение о различной аксиологической окрашенности этих птиц в якутской культуре. В рамках подобного образного представления мироустройства журавли могут быть рассмотрены как существа, маркирующие края освоенного человеком мира.

Итак, журавли в якутской традиции осмысливались как «чистые» птицы, ассоциированные с Верхним миром и небожителями, в том числе с идеей возвращения человеческой души, прошедшей земной путь, к творящим силам. В литературе уже отмечалось, что в сюжетах олонхо вид стерхов или журавлей часто принимают на себя персонажи — представители Верхнего мира — разнообразные вестники, шаманки и богатыри, покровительствующие герою [Пухов 1962, 229; Емельянов 1980, 44; Данилова 2014, 53]. Из изложенного выше о природных признаках этих птиц, как кажется, проясняется вероятный смысл такого представления: журавли как создания, связанные в традиционном восприятии с теплым сезоном, соизмеримые по росту с человеком, обладающие высоким по-

летом, приятным слуху кликом, вполне могли закрепить за собой ассоциацию с небесной сферой и ее воображаемыми обитателями. В этом отношении они как бы оказываются удачным естественным объектом, вписывающимся в роль чувственно воспринимаемого образа-знака, которыми, как известно, предпочитают оперировать бесписьменные культуры [Леви-Стросс 1994, 126–130].

Обратимся теперь к **семантике определения субан** ‘не дойный’ (о скоте), ‘одинокый, без пары’ (о птицах) [БТСЯЯ IX, 93], тоже неизменно употребляемого в составе рассматриваемой формулы. Контекст других тюркских языков позволяет конкретизировать его значение: ср. кирг. *жубан* ‘молодка, красotka’ [КРС I, 266], узб. *жувон* ‘молодая женщина’ [УРС, 155], хак. *субай* ‘бесплодный’ (о скоте) и ‘холостяк, одинокий’ [ХРС, 199], хал. *subāu* ‘холостой, незамужняя’ [WBC, 191], др.-тюрк. *дъуван* ‘юноша, молодец’ [БТСЯЯ IX, 93]. Как можно предположить, посредством этой лексемы выражается значимое качество описываемых лиц — их чистота, непорочность. В якутской культуре, как и в широком ряде других традиций, невключенность индивида в брачные отношения, неприобщенность его к «земной» стороне жизни являлись определяющими качествами для возможности его участия в различных обрядовых действиях, в данном случае — в роли помощника магического специалиста. Это требование специально выдвигалось к подручным якутского шамана при отправлении им молений светлым творящим силам (*айыы*). Во время общения ему требовалась свита из молодых юношей и девушек, их сопровождение и помощь.

Вот как описывается один из таких обрядов, посвященный в данном случае испрошению души ребенка для бездетной женщины у богини Айыысыт, покровительствующей материнству: «Устилают полукругом (в юрте) спальные постели (харалāх āс тāлгāх). С левой стороны на постелях стоят девушки, а с правой — юноши, долженствующие играть роли “бит’ісіт’ов”. Девушек должно быть числом

8, а юношей 9. Все они должны быть чисты и непорочны. <...> Битісітам обвязывали по одной руке одной общей веревкой из пестрых конских волос, обвязывали свободно, так что они могли свободно махать руками и приплясывать. Шаман бывал одет во все белое и при себе имел только бубен (дүнгүр) и колотушку (былајах)... устанавливалась стройная береза (если летом — зеленая), на ней привешивалась чашка с маслом, на которую сажались две серебряные птички... Шаман становился между концами битісіт'ов и зацеплял за себя шнур, обхватывающий всех последних, становился он лицом к востоку, где живет богиня Ајысыт. Перед тем, как отправиться в путь к Ајысыт, все участники обряда мажут себе лица топленным маслом, подливаемым в пригоршни посторонним прислужником. По выполнении этих церемоний шаман отправлялся в небеса к богине, дарующей дитя. Вместе с ним путешествуют и битісіт'ы» [Кулаковский 1923, 104–105].

Привлекает внимание семантика названия описанной ритуальной роли *битиисит*. Само это слово, очевидно, является отглагольным существительным со значением деятеля (аффикс *-сит*). Глагол же *битий*, лежащий в основе слова, разъясняется довольно разнообразно, среди его зафиксированных значений находим следующие: 1) издавать быстро и равномерно повторяющийся дробный стук; сильно и равномерно биться (о сердце); 2) прыгать, плясать, громко топая ногами; 3) биться, махать крыльями в воздухе (о птицах) [БТСЯЯ II, 343]. Как представляется, именно последние значения оказываются актуальными при описании действия, выполнявшегося ассистентами якутского шамана. Вполне вероятно, эти значения являются этимологически связанными, поскольку молодые люди во время акта камлания вслед за шаманом не только махали руками, но и прыгали, перебирали ногами, подхватывали его пение и выкрики, изображая поведение птиц [Лукина 2005]. Очевидно, что размещение участников, связанных во время обряда общей нитью, напоминает птичий

клин, направляемый в основном на восток, в проекции горизонтальной оси мира на вертикальную — вверх. По данным А. И. Гоголева, *битиисит'ов* иначе называли *кынат* 'крылья' (шамана) [Гоголев 2003, 73], что также как бы приоткрывает исходную функцию шаманской свиты — помогать магическому специалисту двигаться вверх, в Верхний мир, потенцировать его действия. Важным является тот факт, что *битиисит'ы* исходно требовались только «белому» шаману — ритуальному специалисту, общающемуся с небесными светлыми культами. На поздних этапах существования традиции их мог приглашать и шаман «общей практики», если он камлал к божествам Верхнего мира.

Описанная структура из ритуального специалиста и его спутников выглядит результатом эксплицитного оформления роли ритуальных помощников, делает зримой другую частую идею, приводимую в работах по шаманизму: необходимость поддерживать и удлинять шаманское обрядовое пение, что подчас делает аудитория, присутствующая на камлании. Как известно, это пение не должно прерываться до конца ответственных этапов действия. Очевидным назначением *битиисит'ов*, таким образом, представляется роль «опоры» шамана, своеобразных умножителей силы всех его жестов в ходе обряда.

Возможным объяснением участия в этой роли именно молодых юношей и девушек выглядят другие представления — о «полноте» жизни и социального статуса человека в традиционном обществе, напрямую связанные с реализованностью или нереализованностью его родительской роли. Согласно мифологическим рассказам якутов и сюжетам олонхо, верховное божество якутского пантеона Юрюнг Айыы Тойон (Белый Господин-Творец), отец и хозяин всего сущего, имеет девять сыновей и восемь дочерей, владychествующих, в свою очередь, над различными, более частными аспектами жизни [Образцы 1911, 401]. Девять сыновей устная традиция приписывает ро-

дона начальнику якутского эргисского рода бывшего Западно-Хангаласского улуса, белому шаману Эргису и прародителю Чонгнонского наслега Нюрбинского улуса Боруллоу [ИПРЯ I, 140, 249]. Количество подобных примеров можно было бы умножить: это довольно частый мотив якутского повествовательного фольклора.

Примечательно, что до сих пор носители традиции, наши информанты, отмечают условие, согласно которому, чтобы успешно совершать коллективный обряд моления культам *айыы*, нужно быть «состоявшимся человеком» (*киһи буолбут киһи*), т. е. иметь крепкую семью и много детей. Во время полевой работы в Якутии в 2019 г., в частности, нам доводилось слышать в одном из наслегов неодобрительные реплики стариков по поводу того, что человек, регулярно исполняющий функции благопожелателя и отправителя ритуалов на летнем празднике Ысыах в их местности, не имеет собственных детей. Они опасались, что слова такого человека не будут услышаны и приняты сакральными силами [ПМА].

Развивая эту цепь своеобразных традиционных силлогизмов, можно допустить, что молодое окружение требовалось шаману для того, чтобы продемонстрировать адресатам камланий — разнообразным божествам и духам — свою представительность: словно бы «предъявляя» своим партнерам по коммуникации сопровождающих его юношей и девушек, шаман мог утверждать тем самым масштаб своей фигуры, подчеркивать право обращаться к ним с достойным их внимания воззванием.

В пользу этого предположения может говорить тот факт, что в ходе обряда юное окружение шамана не только драматизированно представлялось (в пении, танце), но и специально описывалось в репликах ритуального специалиста. В записи одного из камланий находим, например, следующее обращение шамана к духам, стерегущим проход (путевой перевал) из Среднего мира в Верхний:

Мунньас тойон, Ханньас хотун
Орто дойдуттан туску көрдөсө киирэн
исэр ойуун уолбун,
Тогус оноолоох соннооххо орооспотох
Субай туруйа уолаттар
оруолдүүттардаахпын.
Агьыс бириллээххэ билсиспэтэх
Тысы кыталык кыргыттар
арьалдьыттардаахпын.
Суон сюлюгэскитин төлөрүтүөххүн
төсөлөөх буолуой?
Мичил аартыккытын асыаххын хаччылаах
буолуой?..
(Мунньас господин, Ханньас госпожа,
Я — парень-шаман, идущий со Средней
земли просить счастья,
Я имею девять не сходявшихся
с женщинами,
Подобных холостым журавлям юношей-
прислужников.
Я имею восемь не сходявшихся
с мужчинами,
Подобных самкам стерхов девушек-
прислужниц.
Насколько у тебя будет возможность
отодвинуть толстые пряслицы?
Насколько у тебя будет возможность
открыть твой лучезарный спуск?..) [Алексеев 2008, 94] (перевод — там же).

Другое возможное объяснение необходимости подобных ассистентов шамана (*арьалдьыт*, *битииист*) предложил в первые десятилетия прошлого века якутский поэт и фольклорист А. Е. Кулаковский: «...С течением времени культ черного шамана вытеснил культ белого (специализировавшегося на общении со светлыми силами. — С. М.), исполнение описанных функций возлагалось по необходимости на черных шаманов. Но черных шаманов небесные божества не принимали. Как же выйти из такого положения? И вот находчивость черных шаманов подсказала следующий исход. Когда шаман путешествует к небесным богам, он это делает обыкновенно в сопровождении беспорочных и чистых нравственно и физически юношей и девиц, получающих в этом случае название битісіт (танцоров-плясунов). Дойдя до того места, дальше кото-

рого нельзя ступать служителю черного бога, т. е., вероятно, до границы владений богов, черный шаман отправляет дальше своих битісіт'ов, предварительно научив их, как действовать и что говорить. Таким образом, битісіт'ы исполняли роль белого шамана пред богами» [Материалы 1923, 103].

В этом довольно проницательном предположении тем не менее обращает на себя внимание его заключительная часть. Мы вынуждены отметить, что группа помощников шамана, возможно, очень редко выступала (если это вообще когда-либо имело место) как самостоятельный актер ритуальных действ, неведомый при этом основным магическим специалистом. Настораживает и то обстоятельство, что среди доступных нам текстов якутских шаманских камланий фактически не встречается ни одного варианта, в котором юноши и девушки «обучались» бы шаманом и действовали бы затем перед разнообразными мифологическими персонажами-адресатами обрядовых обращений в его отсутствие, как об этом говорится в предложенном объяснении. В имеющихся описаниях якутских ритуалов и записях культовых речений, напротив, обращает на себя внимание тесная спаянность ролей шамана и его ассистентов в обрядовом действе.

По-новому взглянуть на существующий комплекс образов и идей позволяют мифологические традиции других народов Сибири. Так, в сюжетах камланий телеутского шамана и на идеограммах на его бубне обнаруживаются образы семи Чамгыл-птиц, иначе называвшихся также «птицами Ульгения» и выполнявших в ходе действия аналогичную функцию помощников ритуального специалиста [Функ 2005, 192]. Восьмой изображенной птицей считался беркут-помощник, а девятой — владывствующий над ними дух Каан-Карлык, наделявшийся ролью шаманского «разведчика». Впрочем, пе-

ред тем как заручиться поддержкой этих птиц, в ходе камлания шаману предстояло сначала изловить их, что обычно разворачивалось в отдельный этап действия, так как изначально эти персонажи недоверчивы к посланцу человеческого мира и вовсе не намерены ему помогать. В частности, семь птиц стараются не допустить кама до своей «матери», орнитоморфного духа-пайана Каан Карлык (возможен ряд иных имен), обитающего в огромном гнезде на вершине трех берез. В литературе дискутировался вопрос: следует ли относить персонажей, изображенных на шаманском бубне, к небесному или земному миру? Ведь, описываясь как птица, Каан-Карлык, в частности, характеризуется одновременно как пайана (обитают в земном мире) [Функ 2005, 193]. Вместе с тем кажется, что в ходе обряда более релевантным качеством являлась противопоставленность птиц-духов (в качестве партнеров по коммуникации) человеку.

Рассмотренные персонажные схемы выглядят отдаленными рефлексам одного мифологического мотива о шамане и обретении им териоморфных помощников — вероятно, достаточно давнего, относящегося, по крайней мере, к периоду общности современных тюркских народов сибирского региона. В качестве структурной параллели к телеутскому сюжету в якутской мифологии можно предложить идеи, связанные с уже упоминавшейся богиней — покровительницей чадородия Айыысыт¹⁰. В ее облике не обнаруживаются явных птичьих черт, однако в ритуалах, связанных с ее культом, частотна символика гнезда и птиц (вероятно, олицетворявших детские души). Именно в камланиях, обращенных к ней, согласно описаниям, чаще всего принимали участие молодые ассистенты шамана, она же приносит людям Среднего мира души мальчиков и девочек. Вызывают интерес реконструкции, возводящие имя известного тюркского культа Умай, имеющего весьма схожие

¹⁰ Обратим внимание: исходное имя персонажа, видимо, утеряно, так как подчас слово айыысыт ('творец, создатель') выступает в качестве нарицательного обозначения любых иных божеств, т. е. используется как синоним слова айыы.

с Айыысыт функции, к индоиранской *huta* — птице-обитательнице мирового древа, как предполагается, перенятой тюрками на раннем этапе этнической истории [Павлов 2006, 52]. Возможно, ранее образы орнитоморфных юношей и девушек в якутском шаманизме были теснее связаны с ее культом (ср., например, образы небесных девок и парней, охраняющих жилище богини от недостойных посетителей [Серошевский 1993, 649]). Однако, разумеется, это лишь гипотеза, нуждающаяся в дополнительной проверке.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Основной вывод состоит в предположении довольно раннего (по меньшей мере южносибирского) происхождения рассматриваемого фольклорного образа, как на это указывают сюжетные соответствия в устных традициях других, ныне неkontaktных тюркских народов. На текстуальном уровне он сформировал один из примеров «сквозного» выражения, фигурирующего одновременно и в повествовательном, и в обрядовом фольклоре якутов.

Источники и материалы

БТСЯ II — Большой толковый словарь якутского языка: В 15 т. Т. 2: (Буква Б) / Под ред. П. А. Слепцова. Новосибирск: Наука, 2005.

БТСЯ IV — Большой толковый словарь якутского языка: В 15 т. Т. 4: (К — күөлэһиннэ) / Под ред. П. А. Слепцова. Новосибирск: Наука, 2007.

БТСЯ IX — Большой толковый словарь якутского языка: В 15 т. Т. 9: (С–h) / Под ред. П. А. Слепцова. Новосибирск: Наука, 2012.

БТСЯ XI — Большой толковый словарь якутского языка: В 15 т. Т. 11: (Т: төтөллөөх — тээтэннэ) / Под ред. П. А. Слепцова. Новосибирск: Наука, 2014.

Гурвич 1948 — Гурвич И. С. Космогонические представления и пережитки тотемического культа у населения Оленекского района // СЭ. 1948. № 3. С. 128–131.

Ионов 1913 — Ионов В. М. Орел по воззрению якутов // Сборник МАЭ при Имп. АН. Т. 1. Вып. 16. СПб.: [б. и.], 1913.

ИПРЯ I — Исторические предания и рассказы якутов: В 2 ч. Ч. 1 / Сост. Г. У. Эргис; Отв. ред. А. А. Попов. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1960.

Не вызывает сомнения формирование и изначальное функционирование сочетания в лоне религиозно-магических текстов традиции и далее уже вторичное его бытование (с некоторой актуализацией смысла) в эпическом жанре. Как и многие другие номинативные формулы эпоса, в олонхо выражение стало обозначать желаемые качества объекта «своего» мира, понимаемые как стройность, ловкость, юность и подобное.

В более широком контексте тюркских традиций образ журавля предстает своеобразной метафорой души — как отделившейся от Среднего мира, так и, возможно, недавно в нем появившейся. Сущностной чертой оказывается, наряду с этим, ее чистота, дистанцированность от земной жизни. Выражение в целом иллюстрирует удивительную пластичность фольклора в плане подбора определительных элементов, его способность к обновлению за счет реинтерпретаций и неустанной «игры» традиционно сложившимися ассоциациями.

Камлания 2008 — Камлания шаманов бывшего Вилюйского округа / Сост. А. А. Попов; Отв. ред. Ч. М. Таксами. Новосибирск: Наука, 2008.

Көр Буурай 2014 — Көр Буурай: Олонхо / Сказ. Н. С. Александров. Якутск: Бичик, 2014. (Сер. «Саха боотурдара»: В 21 т. Т. 13). На якут. яз.

KPC I — Киргизско-русский словарь: В 2 кн. Кн. 1 / Сост. К. К. Юдахин. Фрунзе: Гл. ред. Кирг. энцикл., 1985.

Ксенофонов 1930 — Ксенофонов Г. В. Легенды и рассказы о шаманах у якутов, бурят и тунгусов. М.: Безбожник, 1930.

Кулаковский 1923 — Кулаковский А. Е. Материалы для изучения верований якутов. Якутск: [б. и.], 1923.

Миддендорф 1878 — Миддендорф А. Ф. Путешествие на Север и Восток Сибири. СПб.: [б. и.], 1878. Ч. 2. Отд. 6. С. 571–833.

МЭС 1996 — Могучий Эр Соготох: Якутский героический эпос / Сказ. В. О. Каратаев. Новосибирск: Наука, 1996. На якут. и рус. яз.

Өлбөт Бэргэн 1908 — Өлбөт Бэргэн // Образцы народной литературы якутов, собранные Э. К. Пекарским. Ч. I. Вып. 2. СПб.: [б. и.], 1908. С. 113–147. На якут. яз.

Серошевский 1993 — *Серошевский В. Л.* Якуты: Опыт этнографического исследования. 2-е изд. М.: РОСПЭН, 1993.

УРС — Узбекско-русский словарь / Под ред. С. Ф. Акибирова, Г. Н. Михайлова. Ташкент: Гл. ред. Узб. сов. энцикл., 1988.

ХРС — Хакасско-русский словарь / Под ред. Н. А. Баскакова. М.: Главиздат, 1953.

Худяков 1890 — *Худяков И. А.* Верхоянский сборник. Иркутск: [б. и.], 1890.

WDC — *Wörterbuch des Chaldeisch (Dialect von Charrab) / G. Doerfer und S. Tezcan.* Budapest: Akademiai Kiado, 1980. На нем. яз.

Исследования

Алексеев 2008 — *Алексеев Н. А.* Этнография и фольклор народов Сибири. Новосибирск: Наука, 2008.

Бутанаев 2005 — *Бутанаев В. Я.* Архаические обычаи и обряды саянских тюрков. Абакан: Изд-во ХГУ им. Н. Ф. Катанова, 2005.

Бысыкатова и др. 2015 — *Бысыкатова И. П., Владимирцева М. В., Егоров Н. Н.* Некоторые данные по пролету стерха (*Grus leucogeranus*) в Якутии // *Алтайский зоологический журнал.* 2015. № 10. С. 20–29.

Винокурова 2009 — *Винокурова У. А.* Культ стерха в культуре народа саха. Якутск: Бичик, 2009.

Воробьев 1963 — *Воробьев К. А.* Птицы Якутии. М.: Изд-во АН СССР, 1963.

Вртанесян 2018 — *Вртанесян Г. С.* Календарно-числовые особенности эпических текстов // *Вестник СВФУ им. М. К. Аммосова: Сер. Эпосоведение.* 2018. № 3 (11). С. 20–41. DOI: 10.25587/SVFU.2018.11.16938.

Габышева 1986 — *Габышева Л. Л.* Семантические особенности слова в фольклорном тексте (на материале якутского эпоса олонхо): Автореф. ... канд. филол. наук. М., 1986.

Габышева 2003 — *Габышева Л. Л.* Слово в контексте мифопоэтической картины мира. М.: РГГУ, 2003.

Габышева 2008 — *Габышева Л. Л.* Сакральные числа в культуре якутов и других тюркских народов // *Миф, символ, ритуал. Народы Сибири:* Сб. ст. / Сост. О. Б. Христофорова. М.: РГГУ, 2008. С. 23–34.

Габышева 2009 — *Габышева Л. Л.* Фольклорный текст: семиотические механизмы устной памяти. Новосибирск: Наука, 2009.

Гоголев 2003 — *Гоголев А. И.* Истоки мифологии и традиционный календарь якутов. Якутск: Изд-во ЯГУ, 2003.

Гура 1997 — *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции М.: Индрик, 1997.

Данилова 2014 — *Данилова А. Н.* Образ женщины-богатырки в якутском олонхо. Новосибирск: Наука, 2014.

Дранникова 2004 — *Дранникова Н. В.* Локально-групповые прозвища в традиционной культуре Русского Севера. Архангельск: Поморский ун-т, 2004.

Дувакин 2011 — *Дувакин Е. Н.* Шаманские легенды народов Сибири: сюжетно-мотивный состав и ареальное распределение: Дис. ... канд. филол. наук. М., 2011.

Иванов 1987 — *Иванов С. В.* Числовая символика и пол в представлениях и обрядах народов Азии // *Страны и народы Востока.* Вып. XXV. М.: Наука, 1987. С. 179–185.

Избекова 2014 — *Избекова Е. И.* Числительные в олонхо: структура и семантика. Якутск: СВФУ, 2014.

Илимбетова 2015 — *Илимбетова А. Ф.* Культ птиц у башкир в свете духовного наследия народов мира. Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2015.

Леви-Стросс 1994 — *Леви-Стросс К.* Первобытное мышление / Пер., вступ. ст. и прим. А. Б. Островского. М.: Республика, 1994.

Лукина 2005 — *Лукина А. Г.* Ритуальный танец битии в контексте ритуального действия // *Наука и образование.* 2005. № 3 (39). С. 80–84.

Мелетинский и др. 1994 — *Мелетинский Е. М., Неклюдов С. Ю., Новик Е. С.* Статус слова и понятие жанра в фольклоре // *Литературные эпохи и типы художественного сознания.* М.: Наследие, 1994. С. 39–104.

Мордосов и др. 2019 — *Мордосов И. И., Мордосова Н. И., Мордосова О. Н.* Комментарии к классу птиц Якутии А. Е. Кулаковского // *Вестник СВФУ им. М. К. Аммосова.* 2019. № 4 (72). С. 5–23. DOI: 10.25587/SVFU.2019.72.35044.

Новик 1998 — *Новик Е. С.* Вещь-знак и вещь-жест: к семиотической интерпретации фетишей // *Вестник РГГУ.* 1998. № 2. С. 79–97.

Островский 2008 — *Островский А. Б.* Девятка в традиционном менталитете народов Амура // *Миф, символ, ритуал. Народы Сибири.* М.: РГГУ, 2008. С. 35–67.

Павлов 2006 — *Павлов Е. В.* Семантика религиозно-мифологического образа Хан-Шаргай-нойона // *В мире традиционной культуры бурят:* Сб. ст. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2006. С. 3–63.

Птица 2019 — Птица как образ, символ, концепт в литературе, культуре и языке: Кол. монография / Отв. ред. А. И. Смирнова. М.: Книгодел; МГПУ, 2019.

Пухов 1962 — Пухов И. В. Якутский героический эпос олонхо: основные образы. М.: Изд-во АН СССР, 1962.

Функ 2005 — Функ Д. А. Миры шаманов и сказителей: комплексное исследование теле-

утских и шорских материалов. М.: Наука, 2005.

Шабалина 2011 — Шабалина Е. Н. Семантико-мотивационное своеобразие русской лексики с числовым компонентом: этнолингвистический аспект: Дис. ... канд. филол. наук. Екатеринбург, 2011.

© С. С. Макаров, 2025

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРЕ

Макаров С. С. <http://orcid.org/0000-0002-5751-5967>

Кандидат филологических наук, старший научный сотрудник отдела фольклора Института мировой литературы им. А. М. Горького РАН: Российская Федерация, 121069, г. Москва, ул. Поварская, д. 25а; тел: +7 (495) 690-50-30; e-mail: others3@mail.ru

“Nine Crane Boys...”: On the Genesis of One Formula in the Yakut Epic

Semen S. Makarov

(M. Gorky Institute of World Literature, Russian Academy of Sciences:
25a, Povarskaya str., Moscow, 121069, Russian Federation)

Summary. *This article considers one of the typical formulas of Yakut heroic epics from an historical and poetic perspective. It designates a group of young men as “nine young crane boys” (тобус субан туруйа уол). This image plays an episodic role in the epic plots, but it appears quite often: for example, “bird-like” young men act as messengers or turn out to be the sons of a rich family visited by the hero. Together they perform some action (meeting a guest, doing household chores, etc.). In studies of the Olonkho epic, it is usually noted that the metaphor of cranes suggests slenderness and beauty traditionally associated with young people. The application of semantic-typological and comparative approaches to folklore/ethnographic and linguistic data, including those of other Turkic peoples, allows the author to reveal the mythopoetic foundations of this image, which go back to magical (shamanic) practices and ideas. The early layer of these ideas, as the data show, can be traced back at least to the period of the South Siberian community of Turkic peoples. The article also considers various possible origins of the image in the context of the ritual tradition. It adds to our knowledge concerning the formulaic languages of Olonkho and Yakut ritual spells, as well as on the conception of birds in Yakut traditional culture.*

Key words: formula, Olonkho, mythological worldview, image of cranes, shamanism.

Received: August 22, 2024.

Date of publication: June 25, 2025.

For citation: Makarov S. S. “Nine Crane Boys...”: On the Genesis of One Formula in the Yakut Epic. *Traditional Culture*. 2025. Vol. 26. No. 2. Pp. 44–59. In Russian.

DOI: <https://doi.org/10.26158/TK.2025.26.2.003>

References

Alekseev N. A. (2008) Etnografiia i fol'klor narodov Sibiri [The Ethnography and Folklore of the Peoples of Siberia]. Novosibirsk: Nauka. In Russian.

Butanaev V. Ya. (2005) Arkhaicheskie obychai i obryady sayanskikh tyurkov [Archaic Customs and Rites of the Sayan Turks]. Abakan: Izd-vo KHGU im. N. F. Katanova. In Russian.

Byskatova I. P., Vladimirtseva M. V., Egorov N. N. (2016) Nekotorye dannye po proletu sterkha (*Grus leucogeranus*) v Yakutii [Some Data on the Migration of the Siberian Crane (*Grus leucogeranus*) in Yakutia]. *Altaiskii zoologicheskii zhurnal* [Altai Zoological Journal]. 2016. No. 10. Pp. 20–29. In Russian.

Danilova A. N. (2014) Obraz zhenshchiny-bogatyrki v yakutskom olonkho [The Image of the Woman-Hero in the Yakut Olonkho]. Novosibirsk: Nauka. In Russian.

Drannikova N. V. (2004) Lokal'no-gruppovye prozvischa v traditsionnoi kul'ture Russkogo Severa [Local-Group Nicknames in the Traditional Culture of the Russian North]. Arkhangel'sk: Pomorskii un-t. In Russian.

Duvakin E. N. (2011) Shamanskie legendy narodov Sibiri: syuzhetno-motivnyi sostav i areal'noe raspredelenie [Shamanic Legends of the Peoples of Siberia: Plot and Motif Composition and Areal Distribution]. PhD thesis in Philology. Moscow. In Russian.

Funk D. A. (2005) Miry shamanov i skazitelei: kompleksnoe issledovanie teleutskikh i shorskikh materialov [The Worlds of Shamans and Singers of Tales: A Comprehensive Study of Teleut and Shor Materials]. Moscow: Nauka. In Russian.

Gabysheva L. L. (1986) Semanticheskie osobennosti slova v fol'klornom tekste (na materiale yakutskogo ehposa olonkho) [Semantic Features of Words in a Folklore Text (On the Materials of the Yakut Epic Olonkho)]. Abstract of PhD thesis in philology. Moscow. In Russian.

Gabysheva L. L. (2003) Slovo v kontekste mifopoeticheskoy kartiny mira [The Word in the Context of the Mythopoetic Worldview]. Moscow: RSUH. In Russian.

Gabysheva L. L. (2009) Fol'klornyy tekst: semioticheskie mekhanizmy ustnoy pamyati [The Folkloric Text: Semiotic Mechanisms of Oral Memory]. Novosibirsk: Nauka. In Russian.

Gabysheva L. L. (2008) Sakral'nye chisla v kul'ture yakutov i drugih tyurkskikh narodov [Sacral Numerals in the Culture of Yakuts and Other Turkic Peoples]. In: Mif, simbol, ritual. Narody Sibiri: Sbornik statey [Myth, Symbol, Ritual: The Peoples of Siberia: A Collection of

Papers]. Comp. O.B. Khristoforova. Moscow: RSUH. Pp. 23–34. In Russian.

Gogolev A. I. (2003) Istoki mifologii i traditsionnyi kalendar' yakutov [Origins of the Mythology and the Traditional Calendar of the Yakuts]. Yakutsk: Izd-vo YAGU. In Russian.

Gura A. V. (1997) Simvolika zhivotnykh v slavyanskoi narodnoi traditsii [Animal Symbolism in the Slavic Folk Tradition]. Moscow: Indrik. In Russian.

Ilimbetova A. F. (2015) Kul't ptits u bashkir v svete dukhovnogo nasledia narodov mira [The Bird Cult of the Bashkirs in the Light of the Spiritual Heritage of Peoples of the World]. Ufa: IYAL UNTS RAN. In Russian.

Ivanov S. V. (1987) Chislovaya simbolika i pol v predstavleniiakh i obryadakh narodov Azii [Numerical Symbolism and Gender in the Mythological Ideas and Rituals of the Peoples of Asia]. In: Strany i narody Vostoka [Countries and Peoples of the East]. Iss. 25. Moscow: Nauka. In Russian.

Izbekova E. I. (2014) Chislitel'nye v olonkho: struktura i semantika [Numerals in the Olonkho Epic: Structure and Semantics]. Yakutsk: SVFU. In Russian.

Levi-Strauss K. (1994) Pervobytnoe myshlenie [Primordial Thinking]. Transl. by A. B. Ostrovskii. Moscow: Respublika. In Russian.

Lukina A. G. (2005) Ritual'nyi tanets bitii v kontekste ritual'nogo deistva [The Ritual Dance Bitii in the Context of Ritual Action]. *Nauka i obrazovanie* [Science and Education]. 2005. No. 3 (39). Pp. 80–84. In Russian.

Meletinskii E. M., Neklyudov S. Yu., Novik E. S. (1994) Status slova i ponyatie zhanra v fol'klоре [The Status of the Word and the Concept of Genre in Folklore]. In: Literaturnye epokhi i tipy khudozhestvennogo soznaniia [Literary Eras and Types of Artistic Consciousness]. Moscow: Nasledie. Pp. 39–104. In Russian.

Mordosov I. I., Mordosova N. I., Mordosova O. N. (2019) Kommentarii k klassu ptits Yakutii A. E. Kulakovskogo [The Commentary on Yakutia's Bird Class by A. E. Kulakovsky]. *Vestnik SVFU im. M. K. Ammosova* [Bulletin of the M. Ammosov North-Eastern Federal University]. 2019. No. 4 (72). Pp. 5–23. DOI: 10.25587/SVFU.2019.72.35044. In Russian.

Novik E. S. (1998) Veshch'-znak i veshch'-zhest: k semioticheskoi interpretatsii fetishei [The Thing-Sign and Thing-Gesture: Toward a Semiotic Interpretation of Fetishes]. *Vestnik RGGU* [Bulletin of the Russian State University for the Humanities]. 1998. No. 2. Pp. 79–97. In Russian.

Ostrovskii A. B. (2008) *Devyatka v traditsionnom mentalitete narodov Amura* [The Number Nine in the Traditional Mentality of the Amur Peoples]. In: *Mif, simbol, ritual. Narody Sibiri: sb. st.* [Myth, Symbol, Ritual: Peoples of Siberia: A Collection of Papers]. Comp. O. B. Khristoforova. Moscow: RGGU. Pp. 35–67. In Russian.

Pavlov E. V. (2006) *Semantika religiozno-mifologicheskogo obraza Khan-Shargai-noiona* [Semantics of the Religious and Mythological Image of Khan-Shargai-noyon]. In: *V mire traditsionnoi kul'tury buryat: sb. st.* [In the World of Traditional Buryat Culture: A Collection of Papers]. Ed. by T. D. Skrynnikova. Ulan-Udeh: Izd-vo BNTS SO RAN. Pp. 3–63. In Russian.

Pukhov I. V. (1962) *Yakutskii geroicheskii epos olonkho: osnovnye obrazy* [The Yakut Heroic Epos Olonkho: The Main Characters]. Moscow: Izd-vo AN SSSR. In Russian.

Shabaliba E. V. (2011) *Semantiko-motivatsionnoe svoeobrazie russkoi leksiki s chislovyim komponentom: etnolingvisticheskii aspekt* [The Semantic and Motivational Originality of Russian

Vocabulary with a Numerical Component: The Ethnolinguistic Perspective]. PhD thesis in Philology. Ekaterinburg. In Russian.

Smirnova A. I. (ed.) (2019) *Ptitsa kak obraz, simbol, kontsept v literature, kul'ture i yazyke: koll. monogr.* [The Bird as Image, Symbol, Concept in Literature, Culture and Language: A Collective Monograph]. Moscow: Knigodel; MGPU. In Russian.

Vinokurova U. A. (2009) *Kul't sterkha v kul'ture naroda sakha* [The Cult of the Siberian Crane in the Culture of the Sakha People]. Yakutsk: Bichik. In Russian.

Vorob'ev K. A. (1963) *Ptitsy Yakutii* [The Birds of Yakutia]. Moscow: Izd-vo AN SSSR. In Russian.

Vrtanesyan G. S. (2018) *Kalendarno-chislovye osobennosti epicheskikh tekstov* [Calendar-Numerical Characteristics of Epic Texts]. *Vestnik SVFU im. M. K. Ammosova. Seriya Eposovedenie* [Bulletin of the M. Ammosov North-Eastern Federal University. Epic Studies]. 2018. No. 3 (11). Pp. 20–41. DOI: 10.25587/SVFU.2018.11.16938. In Russian.

© S. S. Makarov, 2025

ABOUT THE AUTHOR

Semen S. Makarov <http://orcid.org/0000-0002-5751-5967>

E-mail: others3@mail.ru

Tel.: +7 (495) 690-50-30

25a, Povarskaya str., Moscow, 121069, Russian Federation

PhD in Philology, Senior Researcher, Department of Folklore, A. M. Gorky Institute of World Literature, Russian Academy of Sciences



This is an open access article distributed under the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY4.0)