



Л.Л. Габышева.
Слово в контексте
мифопоэтической картины мира
(на материале языка и культуры якутов)

Введение

Знаковая теория языка и семиотический аспект изучения культуры во многом определили проблематику гуманитарных наук XX столетия, стремление понять и объяснить символическую вселенную человека. Лингвистике при этом отводилась фундаментальная методологическая роль: языковые структуры, открытые и описанные ею, рассматривались как ближайшие аналоги и для объектов других смежных с ней дисциплин. «Язык, – писал Г.Г.Шпет, – до известной – и притом глубокой – степени является естественным и наиболее близким для нас прототипом и репрезентантом всякого выражения, прикрывающего собой значение» [Шпет 1927: 63].

Именно вокруг языковых структур строится мировоззрение человека [Лотман 1994: 67], и объективная картина мира запечатлена в языках неодинаковым образом. Будучи инструментом ментального упорядочения действительности, посредником между всеми знаковыми системами, язык является базой, «естественным» субстратом семиотического языка культуры [Толстой 1995: 9]. Язык, по Хайдеггеру, это «дом бытия», то, к чему надо «прислушиваться», через него говорит само бытие [Хайдеггер 1993: 112]. Слово, в котором спрессована, подобно геологической эпохе, тысячелетняя память народа, играет особую роль в механизме передачи культурного опыта от поколения к поколению. Язык предстает «как универсальная среда, в которой отложились предмнения и предрассудки как “схематизмы опыта”, именно здесь осуществляется понимание» [Культурология. XX век 1997: 152].

Все это, с одной стороны, свидетельствовало о том, что изучение символической деятельности человека в культуре невозможно без обращения не только к проблемам культурологии и семиотики, но и к лингвистической семантике, с другой стороны, обусловило глубокий интерес лингвистов к ключевым вопросам и концептам культуры, которые и были в значительной степени сформулированы в рамках филологических наук в трудах А.А.Потебни, А.Н.Ве-

селовского, Г.Г.Шпета, М.М.Бахтина, О.М.Фрейденберг, А.Ф.Лосева и др.

Необходимость культурологического подхода к изучению лексикологии особо остро ощущается при анализе слова в фольклорном тексте, метафоричность и семантическая многоплановость которого исторически восходят к мифу, мифологическому мышлению.

Человек традиционной культуры, рассказывая о себе и мире, мыслит не абстрактными рассудочными понятиями: миф как первая форма постижения мира, его воспроизведения и объяснения, тесно связан с целостным чувственным образом, с символом. Общество, закрепляя свой опыт в общезначимых символах, формирует сложную многообразную систему знаков. Процессы смыслопорождения и понимания культурных текстов, реконструкция семиотического языка культуры заставляют исследователя соединить собственно лингвистический анализ не только с культурологическим подходом, но и с герменевтикой, «службой объясняющего понимания» [Культурология. XX век 1997: 345].

«История не знает ни одного исторического народа, священное писание которого или предание не было бы в той или иной степени иноязычным и непонятным профану» [Волошинов 1929: 89].

Таким образом, возникает проблема «живого понимания метафорического языка фольклора» [Потебня 1976: 431], при этом важно понять другого человека (другую культуру, другую эпоху), не превращая его ни в «исчислимую» вещь, формулу логической операции, ни в отражение собственных эмоций, сохраняя целостность духовного опыта и жизненной практики человека [Культурология. XX век 1997: 494].

Семантика слова в фольклорном тексте, который еще сохраняет свою синкретичную структуру и сильные внетекстовые связи, опирается не только на текст, но и на «затекстовую» информацию: ходячие представления, мифы, обряды, приметы, обычаи и т. д. – все, что образует так называемую фоновую информацию. Фоновая информация, которая, как правило, в тексте свернута, превращена в намек, иносказание, перефразирована и т. п., конструирует общий смысловой контекст. Анализ языковых знаков в тесной связи с мифологическими, обрядовыми и другими знаками на фоне всей

культурной пресуппозиции носителей языка актуализирует культурный смысл слова и его референта, а также потенциальные семы и различного рода коннотации, обеспечивая более точную интерпретацию как слова, так и текста в целом. Языковая семантика, в свою очередь, позволяет осмыслить и представить, казалось бы, разрозненные сведения и причудливые компоненты культуры в единой динамичной системе.

Своеобразие слова в фольклорном тексте состоит во многом в способности к семантическому колебанию между лексическим значением, с одной стороны, и своей культурной значимостью, с другой. Это порождает подвижность и текучесть семантики, «бесконечную смысловую валентность языкового знака» [Лосев 1982: 114]. Слово является единицей лексической системы языка и вместе с тем определенным культурным знаком, и наибольшая трудность заключается в том, чтобы дать целостное представление о семантике слова во всем ее объеме.

Решить эту задачу мы попытаемся на конкретном и богатейшем материале языка и культуры якутов с широким привлечением данных по другим тюркским народам Сибири, для которых характерен, как отмечают исследователи, «гиперсемиотический подход к миру». Подобно тому, как строй тюркских языков отличается симметричностью, регулярностью своей структуры, так якутский язык и культура проявляют системную упорядоченность и в определенном смысле семантическое единство своих идей и образов. «Тюрк любит симметрию, ясность и устойчивое равновесие, – писал Н.С.Трубецкой о тюркской культуре. – В этом мирозерцании непременно должна быть ясность, простота, а главное, оно должно быть удобной схемой, в которую можно вложить все, весь мир во всей его конкретности» [Трубецкой 1990: 68].

В книге рассматриваются цветовая, зоо- и антропоморфические метафоры – ключевые метафоры для языка и культуры многих народов мира. Яркое и своеобразное отражение они нашли в языке, фольклоре, шаманизме, материальной культуре якутов и других тюркских народов Сибири, для которых познания в области анатомии и различение масти скота имели жизненно важное значение.

Значение соматической метафоры – позволим себе данный неологизм¹ – проявляется в контексте проблемы картины мира: если современный человек воспринимает окружающий мир сквозь призму своего «я», то человек традиционной культуры проецировал на мироздание и социум структуру собственного тела. Образ тела служил точкой отсчета и образцом для построения лексических моделей пространства, времени и социума в якутском и других тюркских языках, и эта семантическая структура многократно дублируется обрядами и обычаями, приобретая характер мировоззренческой установки. Тюрки, древнейшие скотоводы, воспринимали и видели мир в привычных «телесных» образах. Зоо- и антропоморфическая метафора, связывая язык с мифом, предстает не только как пересечение различных концептуальных систем, но и как соединение языковой и культурных тем.

Другая ключевая метафора – цветовая. Свобода человека придавать вещам значение особенно ярко проявилась в области цветоименований, «чистый цвет есть несуществующая абстракция и утверждается лишь теми, кто не привык видеть жизнь, а лишь живет выдумками» [Лосев 1994: 50]. Цветосимволика, запечатленная в различных памятниках духовной и материальной культуры, имела для древнего человека прежде всего сакральное значение, будучи важным элементом мифологических классификаций, ритуала и культа. Цветовой метафоре принадлежит исключительная роль в формировании различных концептуальных систем в тюркских и монгольских языках.

Универсум значений каждым языком членится на стандартные типовые для этого языка смысловые блоки и структуры; согласно народной онтологии, в один класс могут объединяться, казалось бы, ничем не схожие объекты.

Так, уникальная система цветосимволики объединяла в тюркских, отчасти монгольских, языках номинации шаманов и кузнецов, домашних животных и пищи, частей дома и пространственных направлений, социальные термины и этнонимы и т. п. Эта лексическая таксономия до сих пор не рассматривалась в семиотическом аспекте, в тесной связи с традиционными мировоззренческими представлениями носителей языка; цветовые номинации,

например, шаманов не сопоставлялись с названиями домашних животных, пищи и т. д.

В книге привлекается к анализу многозначное имя **qara* 'черный', известное тюркским, монгольским, тунгусо-маньчжурским языкам, и обосновывается предположение о мифологическом характере цветовой метафоры. Взаимодействие языка и культуры, слова и мифа, о котором так много написано, можно наглядно, как «в пробирке», продемонстрировать на примере этого имени. Его семантическая структура получает мотивацию в контексте традиционных верований, обрядности и фольклора носителей языков.

Имена цвета служили наиболее емким, концентрированным выражением духовного и религиозного опыта народа; контраст белого и черного цвета наглядно представлял модель дуальной картины мира, построенной на противопоставлении света и тьмы, жизни и смерти, добра и зла и т. д.

Ключевые для языка и культуры метафоры имеют сквозной характер: они реализуются на языковом (лексическом) уровне, актуальны для поэтики фольклора, могут получить материальное воплощение в предметном мире этноса, функционировать в качестве приметы и т. д.

Поиск семантических структур, общих для языка и культуры, структур, задающих логику построения лексических таксономий и мифологических классификаций, семантического устройства слова, обряда и предмета материальной культуры, мифопоэтического тропа, приметы и гадания, фольклорного сюжета и обычая, стал основным направлением нашего исследования. Язык не просто отражает картину мира, но используется как универсальный культурный код.

Работа содержит сравнительно-исторический материал и типологические параллели с языками и культурами различных народов.

ЧАСТЬ I

Зоо- и антропоморфическая метафора в языке и культуре якутов

«Я», вытянутая вперед рука слепца (Аристотель прямо сравнивает душу с рукой), ощупывает пути вселенной, прокладывая тропинки для своего продвижения.

Х.Ортега-и-Гассет

Номинации частей тела, соматизмы, составляют значительную часть словарного состава любого языка и являются древнейшим исконным пластом лексики. Они характеризуются устойчивостью, высокой частотностью употребления и вследствие этого разветвленной семантической структурой.

В якутском языке от соматизмов путем метафорического и метонимического переноса образованы пространственно-временные термины, ландшафтная и топонимическая лексика (это универсальное явление), номинации растений и животных, социальная терминология, антропонимы, названия частей жилища, орудий труда и промысла, одежды, утвари, орнамента, обрядов и т. д.

Образ тела: семантика и функции

В тюркских языках образование пространственной лексики от анатомических терминов зафиксировано с древнейших времен [Севортян 1974: 104] и связано с основополагающим принципом ориентации человека в пространстве по собственному телу.

Тюркская праформа **balč* 'голова' во всех группах языков имеет ориентационное значение 'верх', в якутском и гагаузском языках – не только 'верх', но еще и 'перед'; **adaк* 'нога' и 'низ', соответственно **ki:n* 'пуп, пупок' и 'центр' (в якутском, кумыкском, каракалпакском, хакасском языках); **a:lyп* 'лоб', 'лицо' и 'перед'; **arka* 'спина' и 'задняя сторона' [Тенишев и др. 1997: 194, 198, 267, 280, 288], а в якутском и каракалпакском языках у последнего слова отмечены также значения сторон света: соответственно 'за-

пад' и 'север' (в зависимости от исходной позиции – лицом на восходящее или полуденное солнце) [Севортян 1974: 174]. В якутском языке слово *хаҥас* означает 'левый' и 'северный', *уҥа* – 'правый' и 'южный' [Пекарский: стлб. 3020, 3311]. Таким образом, по вертикали отмечены три части, по горизонтали – четыре, что вполне соответствует традиционной картине мира тюркских народов. Сознание человека, антропоцентрическое по своей природе, создает пространственную картину мира, в которой центром системы ориентационных проекций служит собственное тело.

В качестве своеобразного «вещного» аналога этой антропоцентрической картины мира мы можем указать на сибирские шаманские бубны, на наружной стороне которых изображалась вселенная в ее, как правило, вертикальном членении², а на внутренней стороне бубна находилась крестовина (рукоятка), которой придавалась форма человеческой фигуры [Иванов С. 1954: 640].

Аналогично осмысливается категория времени: в якутском языке употребительны такие словосочетания, как *дьыл баһа* 'голова года', т. е. начало года, *дьыл атаҕа* 'ноги года', т. е. конец года, *дьыл оройо* 'макушка года', т. е. середина года; сыл *баһыгар-атаҕар итигирдик* 'когда один год сменяется другим' [ПЛИМС 1995: 280–281]. Переносные значения 'начало' и 'конец' зарегистрированы у данных соматизмов также в «Древнетюркском словаре» [ДТС: 86, 14]. Соматизмы сочетаются и с другими названиями единиц времени: *сайын оройо* 'середина лета', *ый баһа* 'начало месяца' и др.

Сходные выражения бытуют в речи других тюркоязычных народов: хакасы и алтайцы границу лета и зимы также называют 'головой года' (соответственно *чил пазы* и *чил бажы*), в татарском языке понедельник именуется 'головным днем' – *баиш кон* и т. д. [Вербицкий 1884: 277; Гоголев 1999: 25; Львова и др. 1988: 46]. Авторы монографии «Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири» пишут об ощущении глубокой связи человека со временем, которая проявилась «в отождествлении отрезков дня, времен года... с частями человеческого тела» [Львова и др. 1988: 53].

В поэтической системе якутского фольклора числовые характеристики года, месяца и т. д. описываются через анатомический

код: «*отут уорзалаах модун дьыл* – тридцатихребетный могучий год»; «*отут булас буула мойньоох улуу дьыл кэтөгүллэр күнэ буолбут...* – настал день, поднимающий старый год с длинной тридцатисаженной шеей». «*Улуу кыыл отут ойоҕостоох үһү* – Говорят, у большого зверя тридцать ребер» [Загадки 1975: 72; Ионова 1998: 228; Худяков 1969: 257: 259]. Близкий образ встречается в шорском фольклоре: «Чистое кропление мы совершаем, голову года мы поднимаем...» [Дыренкова 1940: 341]. Формула времени олонхо содержит полустертую метафору и уже в неявной форме обрисовывает древние времена как нечто, имеющее спину и хребет: «*Былыргы дьыл мындаатыгар, урукку дьыл уорзатыгар...* – На хребте древних времен, на спине давних лет...», где *мында* означает по принципу параллелизма то же, что и *уорза* – ‘хребет, спина’; *ат урдук мындаата* ‘высокий хребет коня’ [Обр. I: 226]. Сходный зачин имеют тувинские народные сказки: «Так вот. На плечах хорошего времени, на голове плохого времени...» [Самдан 1991: 117].

У народов мира широко известна связь системы измерения времени (календаря) со счетом по пальцам и другим частям тела. У соседних народов, эвенов и эвенков, был принят календарь из тринадцати лунных месяцев, которые они считали «по голове и рукам»; начало года – макушка головы, следующий месяц – левое плечо (год ‘спускается’), последний месяц – правое плечо (год ‘поднялся’) [Туголуков 1969: 92; Алексеев А. 1993: 8] (см. также: [Линденау 1983: 54]). У монгольских народов известен счет времени по фалангам пальцев и другим частям тела [Викторова 1980: 68, 188].

У якутов не зарегистрирована подобная система счета времени, но образ тела, его структура как привычная модель и мера вещей в неявной и усеченной форме проявляется, на наш взгляд, в комплексе представлений и поверий о быке-годовике, олицетворяющем зиму (или *эргэ дьыл* ‘старый год’). До сих пор якуты, когда ослабевают мороз во второй половине января, говорят, что у быка первый рог отпал (это происходит в первый Афанасьев день – 31 января), затем и второй рог отпадает (во второй Афанасьев день – 8 февраля); в третий Афанасьев день – 15 февраля – бык терял свою

голову. Когда завершалась пора сильных морозов и приходил Сылаас Өлөксөй Теплый Алексей (Онисим Зимобор), 23 февраля, у быка отваливалась спина [Гоголев 1999: 27]. В народной песне о приходе весны упоминается и «темя мороза»: «*тус согуруу ди-эжиттэн кутур күүстээх көй салгын тыал тыалырбыт – ...аат-таах тымныы аңаар муоһун тоһуннут, дохсун тымныы уу дьулайын тобулбут* – Прямо с южной стороны мощной силы весенний ветер подул – ...именитого мороза рог сломал, дерзкого мороза темя пробил...» [Ионова 1998: 227].

Образ тела человека или животного, его структура могут использоваться в фольклорных текстах чисто формально, как своеобразная матрица описания. Рассмотрим, например, старинную песню, описывающую осень. Ее текст представляет перечисление анатомических терминов, которые сопровождаются повторяющимся из строчки в строчку словом *тымныы* ‘холод’ и рядом определяющих его синонимичных эпитетов – и так «с головы» до «щиколоток ног»; характерно, что в тексте отсутствует подлежащее:

Бардам тымныы бастаах,	С головой из дерзкого холода,
Бодун тымныы моойноох,	С шеей из мощного холода,
Ахсым тымныы арбаастаах,	С загривком из жгучего холода,
Күтүр тымныы көбүстээх,	Со спиной из поедающего холода,
Сизмэх тымныы систээх,	С хребтом из грозного холода,
Тонор тымныы хонхохотоох,	С кобчиком из студеного холода,
Үтүө тымныы өттүктээх,	С боками из знатного холода,
Улахан тымныы уллуктаах,	С бедрами из сильного холода,
Суомах тымныы сотолоох,	С голеньями из незначительного холода,
Сүрдээх тымныы сүннүөхтээх,	С позвонками из страшного холода,
Бэрт тымныы бэрбээкэйдээх...	С щиколоткой из жуткого холода...

ЯНП 1976: 56

Этот прием – использование образа тела и его структуры в качестве модели для описания любой вещи или явления – часто встречается в песнях, загадках, детских считалках и др. жанрах фольклора [Эргис 1974: 296; Илларионов и Николаева 1994: 69–71; Афанасьев 1992: 7–8].

Человек, его тело в буквальном смысле выступают как мера всех вещей. Во многих языках мира соматизмы функционируют

как единицы системы мер длины и объема, основанных отчасти на структурном принципе пропорциональных отношений между частями тела. Якутское слово *ытыс* означает 'ладонь' и 'горсть', *биир ытыс от* 'один клоч сена'; *хары устата (тоҕонох устата)* 'расстояние от локтя до конца вытянутых пальцев'; *сото устата* 'длина голени', «*ус сото үрдүгүнэн маңан хопто көтөн эрэрин курдук* – словно белая чайка, летящая на высоте трех голеней» [ИПРЯ 1: 107]; *уллуңах устата* 'длина ступни'; *түөс аңара* 'расстояние от середины человеческой груди до конца пальцев рук'; *илии*³ 'ширина пальца', «*анна алта илии ардагырбыт*» – «низ его на шесть пальцев плесенью покрылся»; *ынах ханна* 'коровий желудок' – этой мерой определялась добытая неводом рыба [Пекарский: стлб. 2908, 3369; Ойуунускай 1975: 350]. В других тюркских языках в этом же значении функционируют близкие слова и выражения: башк. *иле*, ногай. *эли*, каракалпак. *ели*, казах. *ели*, кирг. *эли* 'ширина пальца', 'вершок' (т. е. длина фаланги); тувин. *төш чартыы*, кирг. *төш жары* 'полмаха', 'расстояние от середины груди до вытянутых пальцев'; тувин. *дугай* 'локоть' и др. [Летягина 1966: 78; Абрамзон 1946: 64; Тенишев и др. 1997: 259]. Таким образом, система мер была ориентирована на пропорции человеческого тела.

Аналогичную функцию – своеобразного эталона меры – несут устойчивые формулы типа «снег глубиной по выпяченную грудь молодого коня – *хаар халыңа соноҕос аты чочойор күөңүнэн*» [Попов 1936: 121]; «*эскэл тый быарын саҕа уоттаах этэриилээх, кытылылыр сылгы баһын саҕа кыалыктаах хататтаах* – имеющий кремь искрометный величиною с печенку откормленного двухтравного жеребенка, с огнивом и трутом величиною с голову лошади-четырёхлетки» [Тимофеев-Теплоухов 1985: 30–31, 307]; «*киһини тиһинэн тиит күрүө*» – «изгородь из лиственницы высотой до зубов человека» [Там же: 156, 422]; «*сытар ынах ханнын саҕа*» – «величиною с желудок лежащей коровы»⁴ и т. д.

Подобные формулы, создающие конкретный, зримый до деталей образ, довольно типичны для поэтики фольклора тюркских народов. Ср. с тувинской формулой: «Со скотом выше головы, с имуществом выше плеч» [Самдан 1991: 114].

Якут, древний скотовод, сквозь призму анатомии видел и растительный мир. Подорожник он называл ‘травой с пятью жилами’ *биэс тымырдаах от*; ягода малина по форме ассоциировалась с ‘собачьей пяткой’ *ыт тиңилэгэ*, а земляника – с ‘выменем коровы’ *ынах эмийэйэ*; цветы мачехи (*Nardosmia frigida*) походили на ‘копыто жеребенка’ *кулун туйага*; ‘хвостом жеребенка’ *кулун кутуруга* он именовал траву мятлики из семейства злаков; розовую грушицу (подъячник) – ‘языком карася’ *собо тыла*, а лесистый кочкарник – ‘почками коровы’ *ынах бүүрэ* [Пекарский: стлб. 2937, 2796; Сивцев 1979: 222; СТГТ: 98, 287].

Своеобразно используется соматический принцип в области номинаций животных. Если среди растительных названий (свыше 100 единиц) преобладает перенос наименования на основе сходства: (*сир кулгаага* ‘ухо земли’ – мох, *ыт мунна* ‘собачий нос’ – березовый гриб, *тарбах от* ‘палец-травя’), то название животного, отмечая какую-либо его характерную анатомическую или другую особенность, основано на синекдохе *pars pro toto*: *таас бас* ‘каменная голова’ – ерш, *хара атахтаах* ‘черный плавник’ – муксун, *биир харахтаах* ‘одноглазый’ – камбала [Габышева 1998: 68].

Соматизмы широко используются в лексических таксономиях: птицы называются *табыталлаах* ‘(имеющие) папорот’, *кынаттаах* ‘крылатые’, ср. с названием зверей *түөрт атахтаах* ‘четвероногие’, человек – *икки атахтаах* ‘двуногий’; хищные животные (в основном о птицах) – *тыңырахтаах* ‘когтистые’; *бүтэй туйахтаах* ‘цельнокопытные’, т. е. кони; *атырдьах туйахтаах* ‘с раздвоенным копытом’, т. е. коровы и т. д.

В области народного прикладного искусства ярко проявляются две тенденции. С одной стороны, мы обнаруживаем стилистическое использование образа тела как формального структурного принципа моделирования пространства вещей⁵, пластика, декор которых стремятся имитировать мир органических форм. Например, принцип опоясывающего полурельефного орнамента придает поверхности чорона напряжение, сродственное, образно выражаясь, упругости мышечной ткани. С другой стороны, вещь может буквально воспроизводить ту или иную часть тела – ножки кумысного сосуда чорона – в виде конских копыт, навершьи коновя-

зи – в форме головы птицы; ручке кропильной ложки придана антропоморфическая форма и т. д. – вещь таким образом может «цитировать» образ тела. Отметим, что часть номинаций якутского орнамента прямо указывает на свое происхождение от анатомических терминов: *тоноҕос ойуу* ‘позвоночный узор’, *таңалай ойуу*⁶ ‘нёбный рисунок’, *тарбах ойуу* ‘пальцевый орнамент’, *тыңырах ойуу* ‘ногтевой орнамент’ и т. д.

Соматический принцип номинации широко используется во всех тюркских языках, приведем примеры из башкирского: *күзлүт* (букв. трава с глазом) ‘пикульник’, *кыркбыуын* (букв. сорок суставов) ‘хвощ’, *күкбаиш* ‘синеголовник’, *кэзэ һакалы* ‘козлотородник’; *ташбаиш* (букв. каменная голова) ‘пескарь’, *тузбаиш* (букв. берестяная голова) ‘уж’, *каратуш* ‘черногрудка’, кыргаяк (букв. сорок ног) ‘мокрица’, *кызылғанат* ‘красноперка’ и т. д. [Муратов 1961: 52–53, 86, 89]. Названия, например, тувинского орнамента в переводе на русский язык звучат как ‘копыта жеребенка’, ‘зубы (волка)’, ‘нёбо’, ‘спина рыбы’, ‘хвост собаки’, ‘рога барана’ и т. д. [Вайнштейн 1974: 146–147].

Итак, образ тела служит универсальной моделью для построения системы понятий как в языке, так и в культуре якутов, охватывая при этом такие ключевые категории, как пространство, время, природа, социум и др. Соматическая метафора является для языка и культуры народа саха базисной, она не просто структурно упорядочивает одни понятия в терминах других, но определяет способ мирозидения, картину мира. Можно предположить аналогичную роль соматической метафоры для языка и культуры других тюркских народов, где «с помощью одной и той же терминологии описывались анатомия, социальные структуры, топография, временные параметры и т. д.» [Львова и др. 1989: 9].

В якутском языке из всех соматизмов наибольшую продуктивность в образовании метафорических значений имеют слова *бас* ‘голова’ и *атах* ‘нога’.

В фольклорных текстах слова *бас* и *атах* часто встречаются в парном сочетании: *бастаах-атахтаах* *былыт* ‘облако (будто шукура, снятая) с головой и ногами’; *сир баһыгар-атагар*, *халлаан улаҕатыгар* ‘где-нибудь на краю земли’; *баһа-атаҕа суох бат-*

табыл ‘угнетение без начала и конца’; *баһынан-атазынан иһит* ‘слышать мельком’; *сыл баһыгар-атагар* ‘редко’ и т. д. [Пословицы 1965: 27; Пекарский: стлб. 389; ЯРС: 65].

Как анатомические термины слова *бас* и *атах* не образуют антонимической пары и только в своих переносных значениях связаны семантической оппозицией: *сыл баһа* ‘начало года’ – *сыл атаға* ‘конец года’; *баһа-атаға биллибэт* ‘без начала и конца’ и т. д.

Имя прилагательное *атах* ‘ножной’ имеет метафорические значения ‘последний’, ‘худший’ и противопоставлено производному от существительного *бас* слову *бастың* ‘первый, передний’ и ‘лучший’.

В народной таксономии разделочных частей туши порядковое числительное *бастың* утрачивает свое значение ‘первый’ и употребляется в качестве номинаций десятого от шеи ребра конской туши по тринадцатое ребро, которые считались лучшим лакомым «куском»; слово *атах* означало ‘последний худший сорт’ в противоположность *бастың* [Пекарский: стлб. 1802–1803]. В скотоводческой терминологии якутов недоенная корова, которую обычно обменивают на лучшую, называется *атах ынах* [Там же: стлб. 192]. Заметим, что синонимом лексико-семантического варианта имени *атах* ‘худший, последний сорт’ является полисемантическое слово *кэтэх* с первичным соматическим значением ‘затылок’; оно же в другом ориентационном значении ‘задняя сторона’ выступает антонимом к слову *бас* ‘передняя сторона’ [ЯРС: 65].

Последняя, самая дальняя коновязь называлась *атах сэргэ* в противоположность *бастың сэргэ* первой (почетной) коновязи; в традиционном якутском жилище почетная лавка именовалась *бастың орон*, а последняя, у дверей, – *атах орон* (букв. ножная лавка).

Интересно, что в якутском, как и в других тюркских языках, в основе лексической модели жилища и его частей лежит образ тела (подробней см.: [Антонов 1971: 91]). Например, у алтайцев «половина за очагом называется *от бажы* ‘голова огня’..., здесь находилось место для главы семьи, старейшего мужчины и почетных гостей» [Тошцакова 1978: 96–97]. «Восточная половина юрты называлась *эжик* ‘дверная сторона’ или *оттын буды* [букв. нога духа

огня]. Эта сторона была обычной, будничной» [Там же]. Место у дверей в жилище тюркских народов как непочетное известно с древнейших времен [ДТС: 169; Тенишев и др. 1997: 513]. У южных тувинцев, например, у дверей сидели «люди, убивающие скот, бедняки, не имеющие скота, и собаки, если их пускали в юрту» [Соломатина 1997: 156].

Образ человеческого тела лежит также в основе лексической модели социума; соматизмы претерпевают метафорическое переосмысление и становятся социальными терминами. Метафора рода как тела, уподобление первичной организации общества зоо- и антропоморфическому образу – характерная черта культуры тувинцев, шорцев, якутов и других тюркских народов Сибири [Сагалаев и Октябрьская 1990: 39–43].

Значение социального верха и власти имеют термины, образованные от соматизма *бас*: *бастаахтар* ‘главенствующие, старшие по общественному положению’; *бас-көс* ‘главный, руководящий’; *баһылык* ‘глава’, ‘знатный’, ‘начальник’, ‘руководитель’ [Пекарский: стлб. 388; ЯРС: 65]. «*Тогус халлаан улуу баһылыга Үрүң Аар Тойон...* – Великий глава девяти небес Юрюнг Аар Тойон...», – так обращаются герои исторических преданий к верховному божеству; по отношению к вожаку воинов употребляется тот же термин – *кыргыз баһылык* [ИПРЯ 1: 62, 109]. Ср.: «*Оччоҗо ким куустээх, быһый, бэрт ол тойон-баһылык, бас-көс буолар кэмэ.* – В те времена, кто обладал силой, ловкостью, тот и господин, глава, распорядитель» [ПЛМС 1995: 96].

Отметим, что значения слова *бас* ‘власть’, ‘старшинство’, ‘начальник’ относятся к древним и встречаются практически во всех группах тюркских языков [Севортян 1980: 85–87; Тенишев и др. 1997: 194].

От соматизма *атах* ‘нога’ образованы слова *атах-бытах* (*киһи*) ‘бедняк’; *атах дьон* ‘последние люди, нищие’⁷; ср.: *баһа суох киһи* (букв. человек без головы), т. е. ‘незначительный человек, бесправный, бедный’ и т. д. [Пекарский: стлб. 193]. Редкое выражение *атах дьон* – букв. ‘ножные люди’ встречаем в народной песне, описывающей революционные изменения в обществе на языке социально-значимых пространственных отношений:

Барбах дьон бастаатылар,
Атах дьон хоттулар,
Кэтэххэ сылдыаччы
Кэтэбириин кэллэ.
Оһох төрдүгэр олохтоох
Уот иннигэр көһүннэ...

Худые люди лучшими стали,
Последние люди первыми стали,
Бывшие позади, в тени,
В красный угол перешли,
Находившиеся за печкой
На свет перед очагом показались...

СНА 1942: 157–158

Любопытно, что лексические модели социума и жилища как бы программировали поведение человека в соответствии с его социальным статусом.

Въезжая во двор, знатные гости (*бастаахтар*) останавливались у первой коновязи *бастың сэргэ*, беднота же (*атах-бытах дьон*) – у последней коновязи *атах сэргэ*. Заметим, что в сюжетах олонхо право остановиться у первой коновязи служит предметом соперничества богатырских коней и их хозяев; в алтайском эпосе мотив спешивания гостей у коновязи также носит социальную окраску [Суразаков 1985: 183]. Далее, пройдя в дом, почетные гости (*бахылык, бастаахтар*) садились на первую лавку *бастың орон* ('головная лавка') и *биллирик орон*⁸; самые бедные гости (*атах-бытах дьон*) усаживались на *атах орон* (букв. 'ножная лавка'). Согласно ожиданиям, почетному гостю должны были преподнести в качестве угощения голову⁹ (лошади), как, например, это делали монголы [Викторова 1980: 27–28]; у якутов же сваренная целиком конская голова находилась во время свадебного пиршества в переднем углу, ей, как иконе, кланялись молодые¹⁰; а почетному гостю, главному свату, отцу жениха, подавали один большой шейный позвонок, одно длинное ребро (*бастың ойгоһос*) и самый жирный кусок из хребтины; бедро полагалось сватье, матери невесты [Худяков 1969: 165].

Относительно конечностей убитой скотины сохранились следующие сведения. «Мясо с наружной стороны голени и мускулы без жиров у якутов считаются невкусным и непочетным блюдом», – отмечает Н.В.Емельянов в комментариях к поговорке, бытующей в различных вариантах [Пословицы 1965: 219]. «*Сордоохторго сото таһа түбэхэр, эрэйдээхтэргэ эт таһа түбэхэр*. – Горемычным попадаетея наружная часть голени, бедным попадаетея

верхняя часть мускулов». «Дьоло суохха сото таһа түбэһиэ ди-эбиккэ. – Несчастному достанутся лытки, как говорится» [Там же: 26]. Или: «Сордооххо сото уңуоҕа түбэһэригэр (баҕалааҕар) дылы. – Подобно тому, как горемыке попадает (желанна) голенная кость» [Пекарский: стлб. 2293]. «Пословицу употребляет тот, кому досталась худшая часть при дележе чего бы то ни было» [Кулаковский 1979: 167].

Исследователи, описывая различные табу, связанные с пищей, как правило, отмечают, что «есть мясо, растущее на наружной стороне голени у животных, грешно» [Там же: 70]. «Жилку наружной стороны голени детям не дают, а то будут несчастны (важные люди тоже не едят)» [Худяков 1969: 194]. И.А.Худяков дает пояснение запрету: «Дети не едят жилу из-под коленчатой косточки (*кыһыаччыта*), а то мальчика будут впоследствии угнетать родные, а девушку – свекор, свекровь и муж» [Там же: 196]. Как видно, в основе данных запретов лежит логика партиципации: кто съест мясо ноги, с наименованием которой ассоциируются понятия нищеты и бесправия, тот сам станет бедным и угнетаемым.

В олонхо хозяйка дома посылает важному шаману в качестве гостинцев жирную конскую шею (*биир сылгы арҕастаах саалын*)¹¹, а переодетой в нищенку удаганке, над которой все посмеиваются, худую черную ногу коровы *көтөх-көтөх хап-хара холун*; от такого гостинца удаганка с отвращением отказывается: «Пахай! Харатын баҕасын! – Гадость какая! Дрянь какая-то черная!» [Обр. I: 165–166; Ястремский 1929: 134].

Случай, когда при угощении шаману достается голенная кость, запечатлен в одном из исторических преданий якутов. «В конце раздачи мяса на долю шамана досталась голенная кость коня. Шаман взял эту кость, одним взмахом снял мясо, а голой костью, кинутой с размаху, пронзил спину раздатчика мяса» [Ксенофонов 1977: 71]. Согласно якутскому этикету еды, «кусочек» должен соответствовать общественному положению человека, и нарушение этого правила было воспринято шаманом как смертельное оскорбление – голенная кость, блюдо непочетное, не отвечало его рангу. Именно голенная кость (*хары, сото*) выставлялась богатеями как приз для лучших косарей – для *от-мас дьон* ‘чернорабочих

людей, занятых сенокошением, рубкой и возкой дров'. В народной песне «Күүлэй¹² ырыата» поется:

Үйэлээх сааспытыгар	За всю свою жизнь
Үлэлээн-үлэлээн,	работали рук не покладая,
Үлкэм көбүөр,	а [взамен] получали кёбёр ¹³ ,
Үтэһэлээх эт соболоннонон,	в [награду] давали нам лытку,
Хары хабан, сото тутан...	голенную кость дарили...

ЯНП 1977: 44–45

В тюрко-монгольском мире кочевников с древних времен существовал обычай распределения частей сваренной туши животного в строгом соответствии с социальным положением гостя и иерархией кусков мяса по почетности¹⁴. Этот своеобразный этикет еды отражал, как пишет Л.П.Потапов, социальную структуру общества, в том числе пол и возраст, а также родственные отношения [Потапов 1991: 157].

Структура социума определенным образом была соотнесена с частями тела животного, возможно, бывшего когда-то тотемом рода. Другими словами, на части тела животного была спроецирована структура рода и социума.

Значение социального верха и власти зафиксировано у слова *бас* 'голова' в многочисленных фразеологизмах: *бас бил* 'взять власть в руки'; *бас бэрин* 'подчиниться, войти под чью-либо власть'; *бас бизэр* 'дать свободу, освободить'; *бас-көс буол* 'стать лидером'; *ага баһын тосту оло* 'сломи главенство старших' и т. д. [Григорьев 1974: 24–25].

Значение социального низа у слова *атах* мы не можем проиллюстрировать таким же богатым лексическим и фразеологическим материалом. Однако в сюжетах фольклорных произведений, в пословицах и поговорках, загадках и приметах, обрядах и обычаях нога и обувь служат знаком социального низа, их образ устойчиво ассоциируется с грязью, мучением, нищетой и противопоставлен голове как верху, носителю интеллекта и высших психических функций человека.

Представителю европейской культуры трудно понять, почему ступня, стелька и подошва загадываются в якутской паремии как

«самое горемычное» и «самое мученическое»: «*Эттэн эрэ эрэйдээх (эрэйдээгэ), оттон эрэ сордоох (муңнаага), таңастан эрэ таңнаах (таңнаага, накаастаага) баар үһү.* – Говорят, нечто из тела – самое горемычное, из трав – самое горестное, из одежды – самое мученическое» [Загадки 1975: 202]. «Лучше быть головой телка, чем ногами быка. *Öküz adaqi bolýinča buzayu başı bolsa jeg*», – эта поговорка бытовала еще во времена Махмуда Кашгари [ДТС: 86].

Ситуацию социального противостояния богатого и бедного, тойона и кулуга, якутская пословица передает с помощью оппозиции голова/ноги (обувь): «*Баһырҕас быта баска ытынна, кэтинчэ быта кэтэххэ ытынна!* – вошь¹⁵ торбазов взобралась на голову, вошь чулков взобралась на затылок. Говорят, когда бывший слуга или его потомок вздумал противиться бывшему барину и взял перевес над ним» [Кулаковский 1979: 121]. Ср. с другим вариантом: «*Кэлэн-кэлэн кэтинчэтэ кэтэгэр ыттыбыт* – даже его чулок взобрался на его затылок. Говорят, когда обижают облагодетельствованный незначительный человек» [Там же: 146].

Чтобы унижить и оскорбить равного себе противника, якутский знаменитый силач, герой исторических преданий, посылает ему свои торбаза со словами: «*Нүүнэ бөҕөһө манна таңара гынан үңтүн, мишигиттэн толлор буоллагына*» – «Силач из Ньюнэ, если он меня страшится, пусть молится им, как богу» [ИПРЯ 2: 83]. Предмет, в данной ситуации обувь, используется как знак и служит для передачи определенного смысла. Показательно, что силач из Ньюнэ «посылает ответ»: он «изорвал те торбаза в клочья и отдал их мальчику, который принес их» – «*били этэрбэһи үнтү тыытан баран, аҕалбыт уолга биэрбит*» [Там же]. Этот мотив встречается в сюжетах других исторических преданий в виде краткой формулы вызова на бой: «*Бахсыгыр баай миэхэ кэлэн, мин этэрбэспин имитэр дуу, эбэтэр добун көңүл олохтоох баатыраттары туруорар дуу?*» – «Богач Бахсыгыр или пусть придет ко мне и станет мять мои торбаза, или пусть выставит против меня сильных вольных местных богатырей» [ИПРЯ 1: 212, 214]. Ср.: богатырь в словесной перепалке перед боем награждает противника характерным эпитетом *уллуң-сирэй* ‘лицо-подошва’ [Говоров 1938: 50].

Вещный текст наполняется смыслом на фоне всей культурной пресуппозиции. Среди якутов бытует запрет: «Повесить торбаза над лежащим человеком – большой и возмутительный грех» [Худяков 1969: 120]. У других тюркских народов «обувь, снятую с ног, нельзя было обращать подошвами в сторону почетной (передней) части юрты» [Дьяконова 1988: 164]. «Показать подошву обуви у бурят, монголов и калмыков означает нанесение сильного оскорбления кому-то» [Самбуева 2000: 14]. Говоря о крайне презрительном, пренебрежительном отношении к кому-либо, якуты употребляют сравнение «*кэтинчэ (угунньа) курдук* (относится) как к *кэтинчэ*¹⁶ (к стельке) своей обуви» или пословицу: «*Угуммут угунньатыгар холобот*. – Даже не уподобляет подстилке своих торбазов» [Пословицы 1965: 147; Ионова 1998: 47] (ср.: «*Кэнникитэ кэтинчэ да буоллун*. – Последствия пусть окажутся даже *кэтинчэ*» [Пословицы 1965: 36]).

Русская примета «Кошка умывается – к приезду гостей» в быту якутов подверглась характерной трансформации. Если кошка облизывает лапу и мажет ею голову за ушами, то будут почетные гости, а если кошка мажет лапой между ног, то гости будут из мелкоты [Пекарский и Попов 1928: 23–53].

Нищего или разорившегося человека паремии изображают с собачьей ногой под мышкой. Упоминание именно собачьей¹⁷ ноги придает образу гротескный характер: «*Ыт атагын (буутун) туптут*. – Поймал ногу собаки». Или: «*Хайа, догор, кугас ыт холун кыбынаайагын*. – Смотри, дружок, потащишь под мышкой переднюю ногу рыжей собаки» [Пословицы 1965: 131]. «*Ыксыыбыт диэн ыт атагын туттубут*. – Пospешив, остались с собачьей ногой» [Там же: 185].

Поклон в ноги, универсальная по своему характеру кинема, служила знаком полного подчинения: «*Онуоха Мааһах уонна Болдугурас, оччотоогу сахалар абыычайдарынан бэриммитин уонна тылын кырдьыгын бэлиэтин атахтарыгар сүгүрүппүттэрэ үһү*» – «На это Маасах и Болдугурас, чтобы получить знак, что он искренне сдался и говорит правду, по обычаю тогдашних якутов заставили его поклониться им в ноги» [ИПРЯ 1: 256–257]. «Склонение головы и преклонение колена», – этим образным речением

в рунических древнетюркских памятниках передается обращение племен в зависимых данников тюркского кагана [Потапов 1991: 294].

Оппозиция голова/ноги, спроецированная на вещь, передается опосредованно, сохраняя при этом значение социального неравенства. У казахов и теленгитов «в случае смерти одного из супругов от занавески¹⁸ отрывали часть (от изголовья – для мужчины, от ног – для женщины) и клали с умершим» [СОНС 1980: 22; Дьяконова 2001: 126]. В тувинской юрте «в “ногах” постели сидела хозяйка, в изголовье¹⁹ – хозяин» [Соломатина 1997: 161]. Ср.: якутская богиня чадородия, спускающая души детей на Землю, прячет кут мальчика за ворот одежды «*сагатыгар анньынна*», а кут девочки – в ногах «*атагар угунна*» [Хомуурунньук 1947: 32].

Подчеркнем, что ноги являются единственной точкой соприкосновения человека с землей, образ которой и на языковом уровне, и в поэтике фольклорных текстов связан с понятиями грязи, праха и скверны. В «Кутадгу-Билиг» словосочетание *qara jer* букв. ‘черная земля’ употребляется в переносном значении ‘прах, тлен’ [ДТС: 423]. В якутском языке существует множество инвективных выражений, образованных от лексемы *буор* ‘земля’, ‘глина’. Это слово восходит к тюркскому **bo:r* ‘мел’, ‘глина’, ‘неплодородная земля’, ‘целина’. Ср. со значениями праформы в алтайских языках **bura* ‘пыль’, ‘песок’, ‘пепел’ [Тенишев и др. 1997: 100].

Укажем следующие бранные выражения: *буор айах* (букв. земляной рот) – ‘прожора и вор’; *буор маңалай* (земляное брюхо) – ‘ненасытная утроба, обжора’; *буор сирэй* (земляная морда) – ‘бесстыжая морда’; *буор баттах бадай* – ‘земляной волос, толстяк’; *буор сүүтүк* (земляной, или глиняный наперсток) – ‘неумеха (о плохой швее)’; *сир-буор сырайдаах* (букв. имеющий лицом землю), т. е. ‘унижение’, согласно переводу И.А.Худякова, по В.М.Ионову, это эпитет злого человека [Пекарский: стлб. 2478]; в олонхо так обращаются к богатырю абааһы [Обр. I: 108] и т. д.

Наряду с обилием инвективных выражений, образованных с помощью слова *буор*, существует и ряд невербальных форм коммуникативного поведения, например, «чтоб сделать ‘черный кукиш’, сперва трижды плюют на большой палец и потом выпачки-

вают его землею» [Худяков 1969: 357]; разочаровавшись и обманувшись в ком-либо, плюют на землю; существует и соответствующий фразеологизм – *сиргэ силшир* ‘на землю плюет, т. е. ругается, возмущается’ [ЯРС: 325]. Кинема – лицо и глаза опущены долу – служит выражением стыда и унижения: «*Сир сирэйдээтэ*²⁰, *буор харахтаата*. – Обратил (он) меня лицом к земле, глазами к глине» [Пословицы 1965: 177].

Мотив нечистоты Земли встречается в самых различных жанрах фольклора, постоянно звучит в шаманских текстах:

Чиэ, кизр буол!	Ну, уйди прочь!
Куордаагы-куодасыннааччы	Нечистого-порочного,
Орто дойду дьагын	Средней земли грехами и страданиями
Соболонун бүрүнэн киирбити	Покрывшись, вошедшего
киллэрбиппит!	не пускаем!

Архив ИНА РАН. Ф. 22. Оп. 1. Д. 2. Л. 16

А.Е.Кулаковский заметил, что «как сами великие айыы, так и их посланцы на грешную землю не ступают, боясь оскверниться прикосновением к ней. С людьми разговаривают с нижнего неба, выглядывая оттуда до половины туловища, как в окошко» [Кулаковский 1979: 16].

В хакасском заклинании подчеркивается, что ноги небожителя касаются не Земли, а облаков: «Ездишь верхом на сером молодом коне, подошвы которого не касаются камней! Разъезжая по белым хребтам, находящимся в верховьях Абакана, ты отдыхаешь в тени богатой березы, имеющей золотые листья! Ноги твои касаются белых облаков!» [Радлов 1907: 572].

В заключение констатируем, что концепты ‘голова’–‘ноги’ ассоциируются с идеей социального верха – социального низа, и эта семантическая структура проявляется как в языковых, так и неязыковых формах; она задает логику построения языковой метафоры, ритуала, мифопоэтического тропа, приметы, обычая, сюжета фольклорного текста и т. д. По единой семантической модели строятся ЛСГ²¹ социальных терминов и обычай спешивания гостей у коновязей, ЛСГ номинаций частей жилища и рассаживание людей на свадьбе и других ритуалах.

Рождение и смерть в контексте антропоморфной картины мира

Тело человека, его части, являясь точкой отсчета и моделью для построения пространственной картины мира, в рамках якутской традиции осмысливались и в качественном отношении, приобретая ценностное значение.

Голова, соотнесенная с верхом Вселенной и социума, соответственно ноги – с низом космологической и социальной структур, в традиционных представлениях якутов оказывались косвенным образом связанными с жизнью и смертью: небо было подателем жизни (*кут*²² ‘души’); мир мертвых, несмотря на некоторые противоречивые сведения, находился в нижнем мире, под землей.

В мифах народов мира чрезвычайно популярен мотив сотворения вселенной из тела бога, шамана, первочеловека и т. д., при этом голова соотносится с небесным куполом, ноги – с Землей и преисподней. В Ригведе повествуется, как голова Пуруши образовала собой небосвод, ноги стали землей; в джайнской космологии мир также уподобляется человеку: верхняя часть тела соответствует небу, область бедер – земле, голени и ступни – преисподней [Евсюков 1988: 80]. Иранский миф рассказывает о сотворении мироздания из тела бога Ормазда: «первым небо было создано из головы... И земля была создана из его ног» [Там же: 81]. У древних греков в одном из орфических гимнов говорится о всепорождающем и вседержателем Зевсе: «...Его голова и прекрасное лицо его это – блестящее небо... Подошвы его ног – корень земли, мрачный тартар и крайние пределы преисподней» [Лосев 1927: 25–26].

В якутской мифологии не только описание сотворения мира включает зоо- и антропоморфическую метафору, традиционное сравнение частей мироздания с частями тела [Габышева 1986: 165–174; Габышева 1991: 61–66], но и тема рождения и смерти человека содержит указания на части его тела как «вход» и «выход» жизненной энергии (*кут-сур*), души человека.

Душа будущего ребенка, согласно верованиям якутов и многих других народов, внедрялась богами и духами через голову человека и ее части – темя, ухо, рот и т. п., а у телеутов ее клали просто в шапку мужчины, будущего отца.

Якутская богиня чадородия Айыысыт испрашивает душу (*кут*) ребенка у верховного небожителя Үрүн Айыы Тойона и затем внедряет ее в темя мужчины [Попов 1928: 126]. Согласно другим вариантам, кут может быть внедрена в темя будущей матери. Это встречается в сюжетах олонхо и шаманских легенд, а также в описании обрядов. Так, совершая обряд, направленный против бесплодия, шаман сажает женщину под дерево *орук мас* и заклинает духов. «Тихий ветерок дул в темя женщины, отчего и происходило само рождение...» [Приклонский 1891: 65]. В «Легенде о шамане, рожденном два раза» рассказывается, как унесенный в Верхний мир человек, став размером с бабочку, рождается вновь. Его «посадили на спину дятла, и тот понес его вниз, на среднюю землю... Когда дятел пролетал над головой старушки, парень упал и угодил на ее темя... Та старушка забеременела» [Ксенофонтов 1992: 126]. Интересно, что и в практике шаманских камланий утерянная душа вдвухается в темя или в ухо больного. Таким же образом воскрешают небесные удаганки погибшего богатыря олонхо: «*Өргөн өтүү сага / үрүң тыынын / төбөтүн оройунан / үрэн сирилэтэн би-эрдилэр*» – «Шумно вдунули через темя его белое дыхание с длинную толстую веревку (величиной)» [Тимофеев-Теплоухов 1985: 137, 405–406].

По сведениям В.Ф.Трощанского, «кут дана Үрүн Айыы Тойон'ом, а сүр (психическая энергия. – Л.Г.) – Улутуйар Улуу Тойон'ом; первая дается в момент рождения.., а вторая проникает в женщину через темя в момент зачатия; сүр имеет отношение к голове, а кут связана с челюстями» [Трощанский 1902: 76].

Несмотря на варьирование мотива зачатия, мы можем констатировать, что душа будущего ребенка (*кут*) связана с головой человека.

Если мы обратимся к верованиям алтайских народов, выясняется, что душу ребенка (*кут*) людям посылало небо, и на общеродовых молениях бельтиров, качинцев, посвященных небу, нельзя было находиться в головных уборах [Потапов 1991: 264–266]. В текстах камланий алтайских шаманов, направленных на умножение потомства людей и скота, обращает на себя внимание частотность употребления лексемы *баш (паш)* 'голова'. «*Паитың сузүн*

сурадым, / Паи кожыралын тiлiдiм. Прошу для (будущей) головы плодovitости, / Просил о прибыли головы», – так молит о ниспослании детей шаман Мампый [Анохин 1994: 100]. «Азрайттан паитың кудуң / Жајайттан анаң кiрiр. – Кут (душа-счастье) головы для питания (детей) / Будет ли создан, это видно будет затем», – рассуждает шаман Полштоп [Там же: 74]. Затем шаман, называя бога «пособником в создании головы, вырезывателем немногих голов», вопрошает его: «Нашей голове на будущее лето дастся ли милость?» [Там же]. В просьбе шамана об умножении потомства слово *паи* ‘голова’ употребляется в функции счетной единицы: «Малыма мал кожiлiп, / Пажыма паи²³ кожiлiп... – К скоту моему прибавляя скот, / К головам моим прибавляя головы...» [Там же: 92] (см. также с. 73, 84–85, 88).

В контексте представлений тюркских народов о связи головы с плодородием и продолжением жизни становится понятным обращение одного из героев «Книги моего деда Коркута» к собственной жене: «Приди сюда, счастье моей головы, опора моего жилища. – *Бiрi гiлгил башум бiхти эвiм тiхти*» (цит. по: [Короглы 1976: 194]). *Еки башту* ‘двуголовый’ – так называют алтайцы мужа с женой, супругов²⁴ [Львова и др. 1989: 203].

Исследователи традиционного костюма тюркских и монгольских народов указывают на функцию головных уборов как оберега жизненной силы человека, символических носителей плодородия и залога будущих рождений [Самбуева 2000: 12; Львова и др. 1988: 176–177]. «Соотнесение головных уборов с сакральным верхом, известное, по крайней мере, с древнетюркского времени, делало их одним из обязательных атрибутов молений» [Там же]. У телеутов «во время камлания при испрашивании кут некоторые мужчины незаметно подставляли свою шапку, надеясь получить себе таким образом кут на ребенка» [Потапов 1991: 35]. Хакасы, отправляясь на общеродовое моление небу, надевали ритуальную шапку и свою просьбу о сыне обозначали на ней дополнительным птичьим пером [Алексеев 1980: 134]. У якутов головной убор, пользующийся, по словам И.А.Худякова, большим почетом, тоже был каким-то образом связан с кут-сур. Согласно одному историческому преданию, шаман предрекает поражение и гибель своих

воинов на том основании, что один из них, его сын, сделал для забавы свой шлем мишенью для стрельбы, «низвергнул кут-сүр, шлем твой кровью заплакал» – «куккун-сүргүн тохтун, дуулагаң хаанынан ытаата» [ИПРЯ 1: 212, 215].

«Кто украдет шапку, все равно, что убил, такой грех» [Худяков 1969: 120]. Многие действия с головным убором, а также слова: «Пусть слетит твоя шапка», – расценивались якутами как пожелание человеку смерти [Там же: 122; Бравина 1996: 85]. Головной убор, косвенно указывающий на голову, моделировал, как мы уже писали, небосвод, божественное небо [Габышева 1986: 168], которое, по воззрениям тюркских народов, было источником жизни, хранителем и подателем кут.

После смерти душа, вероятно, «выходила» из тела через ноги человека – именно поэтому существует обычай прокалывать покойнику подошву обуви. Р.И.Бравина, автор книги «Погребальный обряд якутов (XVII–XIX вв)», пишет, что «на подошвах обуви делали два-три маленьких отверстия, чтобы душа покойника могла свободно улететь из тела» [Бравина 1996: 103]. У эвенов и эвенков новые ичиги на покойнике оставляли без подошв или подпарывали носки унтов [СОНС 1980: 166, 171]. У других народов Сибири тоже подошвы торбазов надрезали – «открывали дорогу» [Там же: 217] или надевали покойникам обувь без чижей и стелек, например, коряки, а кереки, подобно якутам, прокалывали в подошвах отверстия [Там же: 239]. Ханты и манси клали в могилу обувь без подметок или разрезав носок [Там же: 128]. Представление о том, что душа после смерти человека выходит из его ног (пятки), встречается, по утверждению М.Элиаде, у народов Восточной Азии [Элиаде 1998: 211].

В мифологии многих народов ноги соотнесены с Землей, голова – с небосводом, «обувь, как и ступня, следы стоп связываются с похоронами, так как в некотором смысле умирающий человек “уходит”» [Самбуева 2000: 14]. Про умершего якуты говорят *барда* – букв. ‘ушел’²⁵ (эвфемизм), т. е. умер [ЯРС: 63].

Ступня, являясь единственной точкой соприкосновения человека с землей, выступает как его самое уязвимое место. Родители, у которых часто умирали дети, отдавали их на воспитание до той

поры, «пока не затвердеет подошва (ступни)» – «*уллуцага буор-дуйуор дылы*». Этот период времени определялся возрастом до семи лет [Слепцов 1989: 100]. В связи с этим поверьем приведем любопытную метафору, которая содержится в традиционном хакасском пожелании долголетия хозяину дома: «Да будешь ты долголетен и да возвысится твой род. Живи (в счастье) до тех пор, пока не побелеют твои черные волосы! Стопы твои да будут тверды, как древесная накипь...» [Катанов 1897: 29]. С другой стороны, в поэтической речи телеуты кут ребенка сравнивали с головой коня (овцы):

ат бажынча алтын кут, равный голове коня золотой кут²⁶,
кой бажынча кюмюм кут равный голове овцы серебряный кут.

Анохин 1929: 254

Голову человека и скота, как и солнце с луной, сотворил, согласно алтайской мифологии, глава божеств верхнего мира Ульгень, податель жизни [Там же: 9–11].

В свете подобных представлений становится понятно, почему при трудных родах, когда мать и дитя находятся между жизнью и смертью, в головах у роженицы, по поверьям шорцев, появляется богиня чадородия Умай и тянет ребенка к себе; в ногах у роженицы сидит злой дух (*айза*), который притягивает кут ребенка к себе. «Если перетягивала Умай, то младенец оставался жив и находился под ее охраной, если побеждал *айза* – ребенок умирал» [Потапов 1991: 286]. Именно в изголовье постели у тувинцев, алтайцев и других народов Сибири хранились ритуальные предметы, связываемые с «душами» маленьких детей. Это пуповины, детские волосы, срезанные во время первого подстригания, раковины каури и т. д. [Соломатина 1997: 163–164]. Они хранились в семейной подушке *сыртык бажу* (букв. голова подушки), которую исследователи рассматривают как «средоточие жизненного начала, души-жизни» [Там же].

В якутских фразеологизмах и пословицах избыток жизненной энергии обозначается через образ головы, точнее темени. Запальчивого, слишком горячего человека пословица изображает так: «*Уолугунан тыыммыт, уһугунан дугуммут, оройунан оонньоо-*

бут. – Дышит надыком, ступает на носках, играет теменем». Про ретивого коня якуты говорят: *оройунан (баһынан) оонньуур ат* – букв. играющий теменем (головой), т. е. ретивый конь [Обр. II: 135]. «*Хайа ойхол баһын оройунан тыыммыта, / Одун уохтааҕа кэлэн, / Дьөлөркөй төбөм оройун / Дьөлө эңсэйдэ диэңгин...*» – «Из каких дальних стран эта теменем дышащая, сильная духом пришла и над моей открытой макушкой звонко поет...», – так описывает сама себя богатырка олонхо Кыыс Дэбэлийэ [Бурнашев 1993: 210–211]. В олонхо указанная пословица функционирует в различных вариантах как часть эпической формулы, описывающей Средний мир и человека; вместо *оройунан оонньообут* встречается выражение *оройунан көрбүт* – букв. ‘теменем смотрит’ с переносным значением ‘быть необузданным; буйно, шумно шалить; носиться сломя голову’ [Тимофеев-Теплоухов 1985: 17; ЯРС: 277]. Близкий по внутренней форме фразеологизм встречаем в олонхо К.Г.Оросина – «*мэник, төбөтүнэн харахтаах*» – «шалун, с глазами на теменя» [Оросин 1947: 312].

В разговорной речи резвого шаловливого ребенка называют *орой* или *орой мэник*; *оройдон* – ‘быть шумным, шаловливым, озорничать’ [ЯРС: 277; Пекарский: стлб. 1869]. В «Словаре якутского языка» Э.К.Пекарского лексемы *орой* ‘верхушка, макушка’, ‘темя’ и *орой* ‘шалун, шаловливый, резвый’ даны как омонимы [стлб. 1868–1869]; первое слово автор сравнивает с бурятским и монгольским *орои* ‘верхушка’, ‘темя’, а второе – с тюркским *орок-кой* ‘капризный»; в «Якутско-русском словаре» фразеологизм *орой мэник* ‘шалун’ приведен к статье *орой* ‘макушка, темя’ [ЯРС: 277], вероятно, потому, что ряд вышеприведенных нами фразеологизмов с прозрачной внутренней формой ясно указывает именно на темя. В якутском языке употребительны также слова *төбөт* ‘шалун’, ‘резвый’ (*Бу төбөт тэбэнэтин көр эрэ!* Посмотрите на шалости этого озорника!) и *төбө* ‘голова’, образованные, возможно, от омонимичных корней. Лексему *төбөт* Э.К.Пекарский сравнивает с тюркским *түймэ, түймэ, түбэ* ‘быть беспокойным (возбужденным), бунтоваться’ [стлб. 2759].

Описывая бурное веселье и игры, якуты выражаются фигурально, используя соматизмы *орой* ‘макушка’ и *көгүл* ‘челка, чуб, хо-

хол'. «*Көр бөгө көгүлттэн тутулан, ооньуу бөгө оройуттан харбанан* – веселье за челку крепко держали, игры за макушку схватили» [ЯНП 1983: 167, 207]. Эти образные речения зафиксированы во фразеологических словарях. Напомним, что орой имеет переносное значение 'вершина': «*Ойого суох орой муца*. – Без жены – самое высшее мучение», – гласит пословица. С другой стороны, лексема *орой*, как указывалось, образует фразеологизмы со значением 'буйно, шумно шалить', 'быть необузданным' и т. п. Иначе говоря, есть основания полагать, что выбор соматизмов *орой*, *көгүл* в данном случае был продиктован не только чисто формальным требованием аллитерации: *орой-ооньуу, көгүл-көр*²⁷.

В заключение этого лексического экскурса отметим, что в мифологии многих народов голова «соотносится с небом, с творческим, активным мужским началом» [Маковский 1995: 77]. Ее считают «особо священной частью тела», согласно Т.Д.Скрынниковой [1997], вместилищем харизмы (*сульдэ, хий морин* и т. д. у монголов; *сур* у якутов). Со времен хунну в мире кочевников евразийского Востока известны обычаи делать чаши из специально обработанного свода человеческого черепа, сохранять череп своего правителя (как вместилище харизмы), подвязывать голову врага вместо кисти-украшения к подшейному ремню на сбруе коня, отсылать голову врага то в стан врага, то своим соплеменникам и т. д. [Викторова 1980: 115; Липец 1977: 251–254; Скрынникова 1997: 165–169].

По мифологическим представлениям саха, подателем *сур* (харизмы) является Улуу Тойон²⁸, «слуги его драчливы, кони лягливы, коровы бодливы и собаки кусливы» [Кулаковский 1979: 19]. Избыток жизненной энергии проявляется также в том, что дети Улуу Тойона, согласно легендам и преданиям, спускаются на белых или серых конях с неба на землю и вступают в любовные связи с девушками; их любимое занятие – «вечная погоня за девушками и хорошенькими женщинами» [Эргис 1974: 35]. Э.К.Пекарский со ссылкой на Н.С.Горохова пишет, что при бесплодии шаман обращается к «*маган сылгылаах*» – «белокобылому», небожителю из племени Улуу Тойона; сыновья 'белокобылого' «соблазняют девок, сводят баб с ума» [Пекарский: стлб. 1499].

Среди якутов бытовало значительное количество примет, пословиц, поверий, сюжетов, в которых смерть и злой дух *абааһы* тем или иным образом были соотнесены с ногами.

Обратимся к материалам многочисленных примет, так называемых *бит* 'предчувствие, примета'. К смерти человека обычно подергивает, по приметам якутов, голень или ступни ног. «Наружную сторону голени подергивает к чьей-нибудь смерти, беде или мукам» [Кулаковский 1979: 76]. «Потянет вдоль голени – к смерти человека» [Худяков 1969: 399]. «Если подергивает на тыльной стороне ступни, то кто-нибудь должен умереть, поскольку, – пытается объяснить А.Е.Кулаковский, – первые горсти земли прежде сбрасывались в могильную яму ступнями» [Кулаковский 1979: 76]. Подергивание других частей ног служит знаком «к худу», «к препятствию», «к мучительной дороге» [Худяков 1969: 399]. Существовала также примета, по которой узнавали скорое прибытие дьявола – по подергиванию ступни или подошвы. «Если, например, на ноге потянет вдоль подъему ступни, то это к прибытию верхнего дьявола, если подернет по середине подошвы, то к нижнему дьяволу...» [Там же: 293].

Якуты считали, что «из под-ног черт (беда) выходит – *атах анныттан абааһы (алдьархай) тахсар*» [Пословицы 1965: 177]. Так говорят, «когда является сильным противником мелкий человек или когда случится беда из-за ничтожного повода» [Кулаковский 1979: 114]. Смысл этой поговорки не совсем ясен для современного якута. Автор фразеологического словаря якутского языка Н.С.Григорьев трактует ее так: «*Алдьархай буолара чугас баар (атах анныгар)*» – «Беда – близко (под ногами)» [Григорьев 1974: 19]. Не исключая ни того, ни другого смысла паремии, укажем также на универсальную идею параллелизма частей тела и мироздания, ноги при этом соотносятся с Нижним миром, а голова – с небесным куполом.

Интересную параллель находим в Западной Монголии. Олеты верили, что «входом» для черта служит тазовая кость барана: «злой дух может проникнуть в юрту через отверстие тазовой кости барана, обглоданную кость сразу же ломают и выбрасывают, ликвидируя возможный источник зла...» [Жуковская 1990: 44].

В практике различных обрядов очищение от скверны и нечистых духов нередко сопровождалось, помимо прочих действий, бегом шамана на четвереньках вокруг и между ног очищаемого. Отделяя бесплодных супругов от «нечистоты и несчастья», шаман трижды проходит между их ног [Кулаковский 1979: 100]; при длительной неудаче на охоте оленекские якуты с целью очищения своего идола Чычипкаана троекратно пролезают между его ног с западной «дьявольской» стороны [Алексеев 1980: 295]. Это же действие – пролезание шамана между ног человека – служило очищением от скверны родственников умершего: шаман ударял в бубен, три раза обходил вокруг человека и два раза проходил между его ног [Бравина 1996: 107]. Прокравшись в хотон, между ног столпившихся людей шаман ловит злого духа [Виташевский 1890: 48] и т. д.

Изгнав духа болезни, якутский шаман пел:

Исцеление и угон! (3 раза)
Пусть будет, что я абаасы отделил!
Под солнцем тяжкий год пропустил,
Знаменитый год между ног пропустил!
Отдаваясь в стучащие пятки мне,
Просторней, просторней пусть будет ход!
Отдаваясь в звучащие пятки мне,
Пусть будет топот звучней, звучней!

Попов 1936: 266

Интересно, что в таком жанре, как историческое предание, встречается, по существу, мифологический мотив локализации смерти в ноге человека. «*Мин өлөр тыыным хаңас²⁹ атаҕым ылгын чыгыйатын сүрэээр баар...*» – «Мое смертное дыхание находится в середине мизинца левой моей ноги...», – признается врагам сын Каптагай Баатыра [ИПРЯ 2: 70, 72]. У самого Каптагай Баатыра «смертное дыхание» находится в коленной чашечке ноги [ИПРЯ 2: 72, 73]. Одного из легендарных сильнейших героев преданий зовут Таас Уллунах (букв. Каменная Ступня), у него «ступни были из гладкого камня, а бока были сплошь покрыты роговой кожей» [ИПРЯ 1: 126–127]. Исследователи исторических преданий, анализируя их сюжеты, указывают на ранение в ногу убе-

жавшего хосуна (воина) как на очень распространенный излюбленный эпизод в северных сказаниях [Николаев 1961: 52–53]; кроме того, «во многих вариантах сказаний о хосунах победители вынимают голенную кость убитого противника как трофей и приносят родителям, говоря, что это голень лося. Родители, отведав костный мозг, узнают, что убит их сын» [ИПРЯ 1: 285].

Именно с помощью ноги, по якутским поверьям, можно убить злого духа, чтобы он больше не воскрес. Так, И.А.Худяковым зафиксирована история, которая объясняет, почему злые духи перестали явно показываться людям на глаза. «Одна женщина пришла в пустую юрту, развела огонь и положила обе части (*акымаллаах харата*) ноги оттаивать. Пока таяло мясо, она сидела и задремала и, наконец, упала с якутского стула. Пробудившись от этого, она взглянула: сидит у ней за печкой один человек (дьявол) с одним глазом на самом лбу. Испугалась женщина, схватила эту ногу и ударила дьявола по затылку: дьявол и помер... До сих пор есть поверье, – заканчивает свой рассказ автор, – что, если дьявола ударить в затылок целою ногою³⁰, то он никогда не оживет» [Худяков 1969: 294]. Ср.: якутский шаман лягает ногой «червей», подстилку, освобождаясь от нечисти [Алексеев 1984: 182]. У теленгитов существует поверье об охранительной функции *кары* (*карызы*) ‘голен передних ног животного’; в одной легенде рассказывается, как единственный в семье ребенок спасся от смерти с помощью карызы [Дьяконова 2001: 123].

Существует и другое объяснение обычая делать покойнику отверстия в подошве обуви. Так, И.А.Худяков пишет, что мертвецу «прокалывают торбаса шильями, чтобы он не унес с собою души живых людей» [Худяков 1969: 298]. Ср.: ульчи прислоняли плоский камень вплотную к ступням умершего, «чтобы он не пнул ногой душу живущего в доме человека» [СОНС 1980: 182]. Ноги не только мертвецов, но и просто чужих людей, по якутским поверьям, причиняют страдания и беспокойство малым детям и больным людям. Так, ухудшение состояния больного или беспокойное поведение младенца служат до сих пор приметой прихода гостей издалека, путников, посторонних людей [Кулаковский 1979: 77]. Для обозначения этой ситуации в якутском языке существует спе-

цифическое слово *атагырзаа*, образованное от соматизма атах 'нога' и имеющее значение 'страдать от чьих-либо ног', 'ощущать беспокойство' [Пекарский: стлб. 186]. Например, говорят, «*Маай-ака соруйан ыарыйда быһыылаах, кизһэтин тиһигирэр, кихини атагыргыыр*. – Майка к вечеру начала особенно не домогать, чувствуя приход посторонних (буквально страдая от их ног)».

Выпроваживая духа болезни, люди просили: «*Бу күндүбүтүн аһаан бараңцын биһигиттэн арах, бу кэннинэ биһиэхэ өһү оңорума, аҕалма бэйэң атаххын...* – Выпивши эту чарку, отойди от нас, не делай нам более зла, не обращай свои ноги...» [Худяков 1969: 319].

В похоронных обрядах особое внимание уделялось обуви покойника, которому предстояло совершить длительное трудное путешествие в мир мертвых; напомним, что до сих пор про умершего якуты говорят *барда* 'ушел'. В прошлом, по сообщению некоторых информантов, у якутов имелись специальные погребальные сапоги с двойной подошвой [Архив МАЭ РАН. Ф. 14. Оп. 3. Д. 16. Л. 166]. Р.Маак, описывая захоронение богатой женщины-якутки (приблизительно нач. XVIII в.), сообщает, что слева от трупа лежало несколько пар запасных торбазов [Маак 1994: 277]. Для сравнения укажем, что у хантов и манси подушкой покойному мог служить мешок с обувью [СОНС 1980: 131]. Как проводы покойника в путь можно расценить следующие действия шорского шамана: после уговоров юзют'а уйти в землю мертвых шаман бросает сапоги покойного и топор (или озуп) по направлению к западу [Там же: 125].

Сверток с детской обувью (шесть башмаков с левой ноги) был найден при раскопках в 1982 г. афанасьевского кургана (Горно-Алтайская автономная область); подобные «захоронения» обуви совершались для того, чтобы отвести беду от дома, где часто болели и умирали дети [Львова и др. 1988: 179].

Бесчисленное изображение сандалий на африканской погребальной керамике Н. Жюльен интерпретирует как выражение «надежды на воскрешение усопшего, который, восстав из мертвых, обуется и совершит три шага в новом воплощении: рождение, жизнь и смерть» [Жюльен 1999: 264].

В связи с данным материалом можно предположить, что в свадебном церемониале якутов и обрядах, связанных с рождением ребенка, а также направленных на обеспечение возрождения души, доминировал образ головы. Как мы уже указывали, одно из центральных мест на якутской свадьбе занимала конская голова, сваренная целиком, а также конский череп. «Ты видел кобылью голову, что во время свадьбы лежала в переднем углу? Ну, так вот этой голове, а не образам святым, должны были в старину троекратно кланяться молодые, входя в дом», – утверждает один из информантов В.Л.Серошевского [Серошевский 1993: 252]. По обычаю под ложе новобрачных клали череп лошади, «выполняющий роль оберега и способствующий повышению плодовитости. Утром жених, сидя на этом черепе, иносказательно рассказывал про первую брачную ночь» [Слепцов 1989: 33–34]. Известен обряд разрывания травы над головой жениха, умышленное проливание кумыса на голову и гриву коней свадебной свиты [Серошевский 1993: 523]. Обратим внимание, что в момент сговора невесты ее отец должен сидеть за столом в шапке [Там же: 537]. Интересно, что и калмыки произносят благопожелание, обязательно надев головной убор [Омакаева 1998: 117]. Во время проводов богини чадородия Айыысыт в передний угол ставили коровью голову, женщины мазали лицо маслом и т. д. [Слепцов 1989: 93].

У якутов бытовала примета (*бит*): если дергает верхушку темени, то это – к венчанию [Худяков 1969: 398]. Якутское выражение *бэргэһэлээ* означает ‘надевать шапкой’ и ‘венчать’ [ЯРС: 575]. Ч.Ч.Валиханов описывает обычай киргиз-кайсаков: «жених должен палкой через отверстие кереги сбить с головы невесты, которая находится в юрте, девичью шапку» [Валиханов 1985: 75]. На свадьбе теленгитов «обе стороны старались сорвать друг с друга шапки. Подобные развлечения пронизаны символикой плодородия». Мать невесты «надевала на жениха новую шапку, пояс, шубу (обязательно из шкур ягнят), но ни в коем случае не дарила ему обувь» [Львова и др. 1989: 193, 196].

Голова барана играла центральную роль в алтайском обряде имянаречения – ее ставили перед самым уважаемым человеком в знак того, что право дать имя ребенку принадлежит ему [Там же:

167]. Особая роль головы в свадебном обряде отмечена также у монголов. У байтов в свадебной юрте перед изображением божества клали голову барана [Жуковская 1988: 128]. Во время свадебного ритуала дариганга двое родственников со стороны жениха бросают перед невестой голову барана и льют на землю чай, после чего стараются ускакать, а родственники со стороны невесты должны их догнать [Там же]. Из свадебных традиций назовем бытовавшие у народов Сибири обычаи: у тунгусов жених первоначально велит невесте поискать у него в голове вшей; у чукчей в качестве подарков родне невесты привозились замороженные головной мозг и языки оленя; у кетов день свадьбы начинался с мытья головы жениха и невесты. У ительменов жених с невестой, переходя порог, должны были наступить на сухую рыбью голову, предварительно наговоренную и т. д. [СОНС 1980: 56, 83, 52, 85].

Таким образом, хорошо известные данные о том, что внедрение души будущего ребенка, по представлениям народов Сибири, происходило через голову человека, и широко распространенный обычай делать отверстия в обуви покойника с целью «открыть дорогу» его душе до сих пор не сопоставлялись и не рассматривались в контексте антропоморфной картины мира. Голова, соотношенная с небосводом, божественным небом, ниспосылающим жизнь, противопоставлена ногам как космическому низу, где был локализован мир мертвых.

Обряд инициации и костюм шамана: опыт сопоставления структур

В области исследований по шаманизму преобладает поиск смысловых обоснований и семантической интерпретации его элементов, тогда как формальный структурный анализ богатейшего и разнообразнейшего материала по шаманизму способствовал бы его упорядочению и более точному направлению семантических изысканий. В работах, посвященных символике шаманского костюма, последний в основном рассматривается, как пишет Е.С.Новик, в качестве иконического знака [Новик, 1984: 70], без должного внимания остается сама структура шаманского костюма в его тесной связи с другими атрибутами и обрядами шаманизма.

Описывая атрибутику шаманского костюма народов Сибири, исследователи, как правило, отмечают наличие изображения тела со скелетом³¹ и внутренними органами; так, встречаются изображения ребер, предплечий, ключицы, позвоночника, запястий, кистей рук с пальцами, пупа, сосков, сердца, почек, дыхательного горла, пищевода, кровеносных сосудов и т. д. Наиболее полно скелет представлен на шаманском костюме тофаларов, на нем находим изображения позвоночника, грудной клетки, лопаток, тазовых костей, костей рук и ног [Иванов С. 1954: 679].

Существует несколько интерпретаций функций и символического значения этих изображений.

Согласно одной из них, скелет изображает умершего предка – шамана, ставшего покровителем нового хозяина костюма или его духов-эмэгэтов. «Новый шаман, – пишет о якутах И.А.Худяков, – должен еще подождать смерти старого шамана, и только после его смерти черти переходят в новобранца, и он считается унаследовавшим чертей старика» [Худяков 1969: 308]. Отсюда делается заключение о том, что «весь плащ в совокупности есть танара (божество, покровитель. – Л.Г.) шамана» [Трощанский 1902: 135] (см. также: [Василевич 1969: 254]).

Другие авторы описаний шаманского костюма народов Сибири приписывают металлическим и прочим деталям, изображающим части тела и скелета, защитную функцию.

По сообщению одной эвенкийской шаманки, кожаные полосы прикрывают собой черепные швы от ударов злых духов [Иванов С. 1954: 157]. У нганасан, как пишет А.А.Попов, металлические подвески «служат для защиты ребер от ударов злых духов» или «тормозом при спусках шамана с гор Нижнего мира» [Попов 1984: 119, 122] (см. также: [Иванов С. 1978]). Ср. с представлениями якутов о том, что «железка и побрякушка шаманского платья имеют свойства не ржаветь и имеют душу – *иччитэ*» [Серошевский 1993: 613], они прикрывают открытые уязвимые места на теле. «*Көхсүн харагар тимир күңэсэлээх ойуун таңаса* шаманская одежда с круглой железной пластинкой как раз “на глазу спины”», – так описывается шаманский костюм в олонхо (глаз спины – нежное место в теле человека, находящееся ниже плечевой

кости) [Пекарский: стлб. 1305]. На основе физических и магических свойств металлических изображений шаманскому плащу придается значение брони, которая оберегает шамана в его борьбе с духами. Отметим, что у общетюркского слова то:н ~тон 'одежда', в том числе 'шаманский плащ' (в алтайской языке), в письменных памятниках с XII века зафиксировано значение 'вооружение и доспехи' [Севортян 1980: 263].

По третьей версии, в изображении тела со скелетом на шаманском костюме усматривают отражение представлений о шамане и его новом теле: во время обрядов посвящения человека «перекладывали» в бессмертное существо с железными костями и т. п. «Нам кажется более убедительным, – пишет Е.Д.Прокофьева, – считать человеческие элементы в кафтане совместно с зооморфным изображением самого шамана – его нового шаманского облика, существа с железным скелетом, обладающего способностью летать, как птица, спускаться под землю и т. д.» [Прокофьева 1971: 43]. Якутские легенды рассказывают о перековке и закалке тела будущего шамана в горне кузницы: «сбрасывают его острыми когтями в мрачную бездну, жилище почтенных кузнецов, там раздувают его в горне, бьют молотами, студят потом в моче девяти девиц и с тяжелых клещей сбрасывают сильными руками на землю» [Худяков 1969: 308]. В целом, символическое значение шаманского костюма связывают с зооморфным образом – птицы («птичье-человека») или зверя, возможно, тотема; в конечном итоге, с новым чудесным обликом человека, прошедшего обряд инициации.

Согласно точке зрения крупнейшего исследователя шаманизма М.Элиаде, изображение скелета на шаманском плаще «воспроизводит драму посвящения, то есть смерти и воскрешения» неопита и символизирует преодоление простого смертного состояния: души, сварив его тело и пересчитав кости, ставят их на место, покрыв новым телом, что означает также духовное обновление [Элиаде 1998: 126, 55].

М.Элиаде делает упор на символику кости как первичной материи, субстанции жизни и хранилища души, которая обеспечивает возрождение шамана. Кроме того, «человеческий скелет определенным образом представляет архетип шамана, поскольку счита-

ется, что он представляет семью, в которой по очереди родились предки-шаманы» [Там же: 126].

Не отрицая правомерность ни одной из существующих гипотез о функциях и значении атрибутов шаманской одежды, мы попытаемся проанализировать его структуру в тесной связи с другими атрибутами и обрядами шаманизма.

Одной из слабых сторон интерпретаций шаманского костюма является, на наш взгляд, отсутствие системности: атрибуты шаманского костюма рассматриваются разрозненно, без связи друг с другом. Дело в том, что в качестве другого постоянного атрибута шаманских костюмов народов Сибири наряду с изображением скелета и частей тела признаются также символы космических объектов. Например, на якутском шаманском костюме обязательными считаются металлические подвески, бляшки, изображающие солнце, луну, прорубь – вход в Нижний мир или мать-Землю. На шаманских костюмах других народов Сибири встречаются символические образы звезд, радуги, северного сияния и даже зари вечерней и утренней [Попов 1984: 131, 135, 136; Прокофьева 1971: 43, 96; Пекарский и Васильев 1910: 19].

В связи с изображением космических объектов исследователи рассматривают шаманский костюм как своеобразную карту мироздания, отмечая его трехчастное членение, соответствующее структуре вселенной [Иванов, Топоров 1965; Новик 1984]; на шаманском костюме «раскрывается целая панорама той местности, по которой якобы проходит шаман», изображения на плаще как бы иллюстрируют его путешествие по мирам [Иванов С. 1954: 136].

Ключом к семантике шаманского костюма является, на наш взгляд, характерное совмещение в его атрибутах двух образов – человеческого тела (с его внутренними органами) и космоса в его трехчастном членении, и, если шаманское облачение связано с образом вселенной, то эта картина мира носит антропоморфический и антропоцентрический характер. Акцент необходимо сделать на структурном сходстве шаманского костюма с обрядом инициации. Во время посвящения внутренние органы и частицы тела неопита разбрызгиваются по дорогам болезней на все четыре стороны света, его тело как бы проецируется в космическое пространство, по-

сле чего неопит получает право на шаманский костюм, на котором, в свою очередь, уже космические объекты спроецированы на тело шамана и его изображение в виде скелета и внутренних органов.

В результате анализа этого материала выявляются своего рода отношения инверсии, связующие обряд инициации и шаманский костюм: в первом случае тело расплывается в космос, во втором случае, наоборот, космос фокусируется на тело.

И в том, и в другом случаях неявно соотносятся, коррелируя друг с другом, структуры человеческого тела и космического топоса³².

Здесь необходимо отметить следующие моменты: во-первых, структура космического топоса изначально соотносена с анатомическим строением человеческого тела. Согласно одной из фундаментальных идей шаманизма, источники болезней находятся в космосе и дух болезни каждого органа или части тела имеет свой постоянный и определенный локус в космосе. «Назови имя и путь твой!» – первый вопрос, с которым обращается шорский шаман к духу болезни [Львова и др. 1988: 81]. Нивхи по ремню, подвешенному над телом больного, узнают, какой злой дух, морской, горный, небесный и т. д. виновен в болезни [Крейнович 1973: 450].

По представлениям якутов, верхние злые духи поражают болезнями верхнюю часть тела, нижние духи – нижнюю часть тела [Ойуунускай 1975: 41]. «Духам каждого рода бед и несчастий, говорят, подлежат соответствующие части тела по принадлежности» [Ксенофонов 1992: 50], – сообщает один из якутских информантов, т. е. духи болезней имеют определенный локус в космосе и в человеческое тело вселяются в определенный его орган или часть. Дома у нанайцев и ульчей хранились деревянные изображения органов и частей тела, куда в случае болезни они упрашивали злого духа переселиться [Иванов С. 1976: 179].

Во-вторых, структура космического топоса соотносится с телом иницируемого шамана. По существу, обучение шамана заключается в познании мифического соответствия между космическими дорогами болезней и частями тела. Так, согласно легендам о шаманах у якутов, космический топос обзревается неопитом с вы-

сокой горы, откуда видны дороги и источники болезней и смерти. Учитель, сопровождающий его, «дойдя до дорог тех или других злых духов, указывает, какая часть тела шамана какой болезни (или какому бесу) соответствует и имеет лечебную силу. Каждый раз при указании таких мест наставник плюет в зев кандидата, который должен проглатывать эту слюну» [Ксенофонтов 1992: 43].

Шаман «ходит» только по тем местам, куда попали кусочки его тела, и может призвать только тех духов болезней, которые поели его тела, и соответственно лечить только эти болезни.

Процесс познания отождествляется с метафорой еды: неофит «осваивает» космический топос через части своего тела, распыленного и съеденного духами дорог болезней. Метафора познания как еды неоднократно встречается в шаманских текстах: «Не сам нашел мудрость моих губ. Вы сами положили меня навзничь и налили мне в рот через гортань ваше учение» [Худяков 1969: 320].

Любопытно, что во время камлания, чтобы распознать заболевание, шаман тоже заглатывает духов и только тех духов, которые поели его тела в период инициации. Здесь можно выявить аналогичные отношения «инверсии»: во время инициации духи болезней поедают тело шамана – во время камлания шаман заглатывает в себя духов болезней.

Структура шаманского костюма, совмещающего в себе два образа, человеческое тело и космос, отражает структуру не только обряда инициации; она оказывается аналогичной структуре и шаманских бубнов Сибири, и жилища, где происходит камлание, и обряду жертвоприношения; сам процесс камлания, как мы убедимся ниже, строится на соотношении частей тела и мироздания, его пространственных направлений. «И костюм, и бубен, и посох представляли собой своеобразные “карты” мироздания, будучи в этом отношении синонимом шаманского чума, т. е. символизировали, в первую очередь, социальную роль шамана как посредника-медиатора между мирами» [Новик 1984: 68].

На внешней стороне шорских, хакасских, алтайских бубнов была изображена вселенная, а на внутренней стороне находилась крестовина (рукоятка), которой была придана форма человеческой фигуры. На бубнах кетов изображена вселенная, в центре

ее нарисована человеческая фигура, у которой отмечены ребра, живот, плечи, ноги, руки с пальцами, колени, лицо, уши и т. д. [Иванов С. 1954: 640, 91]. У эвенков части бубна имели анатомические названия: выделялись макушка, подбородок, уши, клыки, соски, пуп. На наружной стороне его рисовали солнце, месяц, землю [Василевич 1969: 254]. У кетских бубнов рукоятка осмысливалась как позвоночник оленя, железные подвески с каждой стороны рукоятки – ребрами, резонаторы – как копыта; ханты вырезали глаза и рот духа бубна. Таким образом, сибирские бубны имели антропоцентрическую, зоо- и антропоморфическую структуры.

Общеизвестна связь между названиями частей тела, жилища и мироздания, сам обряд жертвоприношения актуализировал образ тела. Симметрия структур шаманского костюма, жилища³³, космоса [Новик 1984: 68–69], наличие соответствий и переходов между частями тела и мироздания обеспечивали, вероятно, прорыв и выход шамана в Нижний и Верхний миры, его метапсихический путь (термин М.Элиаде) в космос. Структура шаманского костюма, изображения на нем включают шамана, его тело в бессознательную игру сложными смыслообразами, связанными с основными категориями бытия – пространством, временем, движением и т. д. Так, шаман, чтобы выйти в иной мир, ныряет в прорубь *ойбон* (металлическая подвеска, изображающая вход в Нижний мир). Вместе с тем «ойбон, – как пишет А.А.Попов, – представляет собой отверстие в теле, закрытое сверху кожаной перепонкой, в которое шаман втыкает нож при самокалывании. Наличие ойбон говорит за то, что этот шаман не шарлатан, но самый настоящий» [Попов 1947: 289]. Размыты границы между внешним и внутренним пространством, выход в космическое пространство осуществляется через собственное тело (ср. с образом туннеля) путем впадания в особое сосредоточенное состояние, отрешенное от внешнего мира: создание темноты, пристальный невидящий взгляд, уставленный в одну точку, чаще на огонь, использование различных масок и других приспособлений, закрывающих глаза, частые зевки (вдох в себя), обмороки и т. д.

Обряд камлания обычно описывается исследователями как определенные телодвижения шамана, соотнесенные с частями жи-

лица и пространственными направлениями, а также с телом больного и жертвенного животного. Например, якутский шаман ныряет в Нижний мир – головой на север, лицом вниз; шарит руками по всем четырем углам жилища, падает лицом на сердце больной; вырывает сердце жертвенной скотины, высоко поднимает его к небу, кровью омазывает свое лицо; кладет больную на землю и топчет ногою против печени и т. д. [Худяков 1969: 323, 345] – все строится по принципу магического соотнесения частей жилища, тела и мироздания. Интерес представляет тот факт, что этот принцип, которому, вероятно, придавалась магическая сила, актуален не только для камлания, но и для других критических поворотных моментов жизни. «В старину якуты клялись так: разинет рот к солнцу или огню и скажет: “Дух огня пусть ожалит (пронзит) насквозь (на разрыв) мою становую жилу. – Уот иччитэ сиһим үөһүн быһа тыкпын”. До сих пор есть поговорка: “Ну-ка, разинь рот к солнцу!”» [Там же: 145–146].

В якутских песнях о наступлении весны описывается, как прилетает орел, затмив солнце спиной, застив небо плечом, и, трижды отерев клюв о ногу и обратившись глазами вверх на южную сторону, орел «шесть раз, клекоча, прокричит, густой туман отделяется.., ясное солнце стало плавно подниматься» [ЯНП 1976: 36–38].

Как упоминалось выше, современные исследователи в связи с изображением космических символов на шаманском костюме рассматривают его как своеобразную «карту» мироздания. Со своей стороны, мы хотим обратить внимание на то, что именно человеческое тело, являясь центром системы ориентационных проекций, служило с древнейших времен универсальной моделью для построения пространственной картины мира. Можно предположить, что структура шаманского костюма, своеобразно преломляя, отражает в неявной форме один из древнейших и основополагающих способов ориентации человека в пространстве по собственному телу.

В иконографии шаманского облачения «хорошо прослеживается трехчастное членение на верхнюю, среднюю и нижнюю части в соответствии с трехчастным членением вселенной на верхний, средний и нижний миры. В костюме шамана (как и в отдельных

составляющих его частях, особенно нагруднике и плаще) легко заметить это трехчастное членение, при котором астральные, зооморфные или антропоморфные символы располагаются в соответствии с их семантикой в верхней, нижней или средней части» [Нювик 1984: 68] (см. также: [Павлинская 1992: 35]).

В селькупском шаманском костюме, описанном Е.Д.Прокофьевой, на верхней части изображены светлые небесные духи, на нижней части – духи Нижнего мира. На якутском плаще шамана изображения птиц обычно крепятся на груди и спине и находятся в пространственной оппозиции к фигурам четвероногих – медведя, волка, собаки и т. д. Последние обычно располагаются на пояснице и ниже. Ср.: на сибирских бубнах птицы изображаются или на небесных светилах, или на голове человека [Иванов С. 1954: 140].

Принцип соотношения основных космических зон с человеческим телом может проявляться в горизонтальном членении: правая сторона энецкого шаманского костюма, описанного Е.Д.Прокофьевой, связана с солнцем и противопоставлена левой. Левая перчатка имеет три пальца (количество пальцев на левой руке, нарушающее норму, встречается также в кетском, якутском, ненецком шаманских костюмах) и называется перчаткой лесного уroda Варучи фе. Правая перчатка называлась «солнечной» рукой³⁴. Различались и пимы: левая называлась «сапог лесного урода», правая – сапог солнца [Прокофьева 1971: 74]. Связь признаков правый–южный–верхний–солнечный и противопоставленных им левый–северный–нижний–теновой является, как известно, характеристикой пространственной картины мира народов Сибири (подробней см. ниже).

Общим контекстом для прочтения символических изображений шаманского костюма могут служить такие широко распространенные в мифологии и фольклоре народов мира мотивы, как сотворение частей мироздания из частей тела бога (шамана, первого человека, первой жертвы) и создания человека из космических стихий. Интересно, что первый человек на Земле нередко имеет на своем теле изображения небесных светил: *«Түөһүгэр күннээх, сүүһүгэр чолбонноох, кэтэһэр кэһэлээх, төбөтүн оройугар үргэллээх, көхсүгэр ыйдаах, дьылбэгэ дьизэрэң кыллаах Түөнэ Дохсун Бухатыыр. С*

солнцем на груди, с Чолбоном на лбу, с кукушкой на затылке, с Плеядами на темени, с месяцем на спине, с бекасом на коленях Тюеня Дохсун богатырь» [Худяков 1969: 280]. Он имеет происхождение от солнца и месяца «*кунтэн-ыйтан төрүттээх*», плоть его, согласно якутским мифам, сотворена из земли. В бурятских мифах человек также создан из природных стихий: плоть – из красной глины, кости – камень, кровь – вода [Хангалов 1960: 9]. Шаман у хакасов описывается как «великий шаман, при сотворении земли выкроенный, отделившийся от месяца и солнца» [Сагалаев и Октябрьская 1990: 90]. Он может управлять всеми частями мироздания и космическими природными силами: как только шаман сделает три удара колотушкой в бубен, «небо и земля соединяются и начинается страшная буря, гром, молния и падет град». «Нет никакой вещи, которую я не вижу и не знаю!» – восклицает тофаларский шаман [Там же: 91, 95]. Таким образом, слияние образов человека и вселенной, представленное в атрибутах шаманского костюма якутов и других народов Сибири, выражает также магическую связь избранника духов с космическими силами.

Касаясь темы «шаман и вселенная», необходимо отметить, что в шаманском костюме якутов и других народов Сибири как бы сфокусирован весь мир, его атрибутика в целом представляет основные элементы универсума: небесные светила, природные явления (облако, радугу, северное сияние, зарю и др.), Землю, водоемы, животный мир, встречаются изображения растительного характера. Она может включать не только природные объекты, но и предметы человеческой деятельности: лодку, лук со стрелами, игольники и др. Все эти символы, означающие, казалось бы, разнородные предметы и явления, объединяет, организуя и структурируя, изображение человеческого тела.

В заключение отметим, что изучение символики, которую мы обнаруживаем в языке, мифологии, предметах материальной культуры и т. д., открывает исследователю доступ к человеческому сознанию.

Специалисты пишут о древнем «телесном» представлении человека о своем я и мире. «Вместо “я” сначала говорили “мое тело”»,

“моя плоть”, “мое сердце”, “моя грудь”. И теперь еще, произнося “я” эмфатически, мы одновременно прикладываем руку к груди, и в этом жесте можно усматривать древнее “телесное” представление о “я”» [Ортега-и-Гассет 1990: 75–76]. Человек познавал себя и осваивал мир через и с помощью собственного тела, проецируя его структуру на универсум. Сознание человека, антропоцентрическое по своей природе, создает картину мира, в которой центром системы ориентационных проекций служит собственное тело. Как свидетельствует языковой материал, тело, его структура служат не только точкой отсчета, но и универсальным образцом для построения лексической модели пространства, времени, социума; основным источником ландшафтных терминов, лексики растительного и животного мира, системы мер длины и объема и т. д. являются соматизмы, используемые во вторичных метафорических значениях.

Объединяя столь различные по семантике слова, соматическая метафора структурно упорядочивает одни понятия в терминах других. Аналогичную функцию выполняет образ тела в структуре шаманского костюма; его атрибутика представляет основные элементы универсума, которые объединяет, организуя и структурируя, изображение человеческого тела. Обратим внимание, что принцип соотнесения анатомического строения тела и структуры космического топоса является основополагающим и для шаманских камланий, особенно ярко он проявляется в обряде инициации неопита, тело которого проецируется на структуру космического топоса, после чего шаман получает костюм, на котором уже космические объекты спроецированы на тело и его изображение.

Характерное для шаманского плаща и бубна совмещение двух образов, человеческого тела и космоса, также отражает антропоцентрическую и антропоморфную картину мира.

Структура тела сопоставляется и со структурой социума, проецируясь на него так, что голова соотносится с обозначениями социального верха, ноги – с наименованиями социального низа. В свою очередь, структура социума проецируется на части тела животного – это мы наблюдаем в обычае расчленять сваренную тушу на части в соответствии с их иерархией по «почетности».

Антропоморфическая метафора, связующая названия коновязей, частей жилища, социума, актуализируется в стереотипах обыденного и ритуального поведения. Лексическая модель жилища, социума и т. д. имеет семантическую структуру, которая многократно воспроизводится в различных обрядах и обычаях.

Образ тела служил не только формальной структурой, моделью для построения картины мира, но с самого начала включал, вероятно, и «ценностный аспект»: голова связывалась с функцией управления, идеей высшей власти и начала жизни, ноги ассоциировались с мучением, грязью, бедностью, унижением и смертью.

Названия частей тела и предметов одежды, сами референты выступают как знаки с устойчивым символическим значением в ритуалах, приметах, обычаях, паремиях и других фольклорных текстах. Чтобы унижить человека, достаточно было поставить его в положение, «смежное» с обувью или ногами: повесить над ним торбаза, словесно изобразить своего собеседника с собачьей ногой под мышкой или уподобить его стельке обуви, заставить поклониться в ноги или угостить голенной костью и т. д. В этих примерах предметный код сменяется вербальным или языком жестов и кинем, а значение остается инвариантным.

Можно говорить о семантическом единстве, точнее общности языка и культуры, причем круг культурных смыслов, которыми наделялись части тела, совпадая с лексическими значениями соматизмов, оказывается шире их. В свете выявленной семантики анатомических терминов и их референтов получают мотивацию, выстраиваясь в систему, многочисленные разрозненные компоненты культуры.

Ассоциация образов головы и ног с идеей начала и конца жизни, возможно, сформировалась в культуре якутов и других тюркоязычных народов Сибири не без влияния языковой семантики данных соматизмов – переносные значения ‘начало’ и ‘конец’ зарегистрированы у слов в древних и современных тюркских языках.

ЧАСТЬ II

Цветовая метафора в языке и культуре якутов. Ахроматические цвета

*«Не кажется ли тебе, что у
каждой вещи есть еще и суш-
ность – как цвет...?»*

*Сократ
(из диалога «Кратил»)*

Имена цвета во всех языках принадлежат к самым древним группам слов, «это и неудивительно: фиксация цвета оказывается в числе наиболее доступных для человека обозначений признаков предметов окружающего мира» [Тенишев и др. 1997: 592]. В тюркских языках цветообозначения специалисты относят не только к праязыку, но и к протоязыковому состоянию общетюркского праязыка. Имена цвета прошли длительный семантический путь, их отличает сложная разветвленная семантическая структура, в фольклорных текстах они легко подвергаются метафорическому переосмыслению.

Цвет с древнейших времен человек наделял символическим значением, чувство цвета, по выражению К.Леви-Строса, «является популярнейшей формой эстетического чувства вообще» [Леви-Строс 1983а: 90].

Современные исследователи пишут о «цветомоделировании» нашего интеллекта; черный и белый вместе с красным цветом, образуя основной треугольник обозначений цветов во всех языках, представляют собой «концентрированные обозначения больших областей психобиологического опыта, затрагивающих как разум, так и все органы чувств» [Тэрнер 1983: 101–103]. Согласно исследованиям В.Тэрнера, эти же три цвета играют роль основных цветов в ритуалах и символических классификациях народов Африки, Австралии, Северной Америки, Древней Индии [Тэрнер 1972: 71].

Из всех наименований цвета наибольшей частотностью в якутских фольклорных текстах отличаются ахроматические имена ха-

ра, маҕан, уруң. На основании их частотности и высокой степени метафоричности можно считать данные имена цвета ключевыми для понимания фольклорного текста.

В дуальной картине мира якутов, построенной на противопоставлении двух начал, айыы и абааһы, именно оппозиция белый/черный становится ключевой и всеобъемлющей: используя слова, обозначающие белый и черный цвета, якут говорит о красоте и безобразии, добре и зле, жизни и смерти.

Слова, с помощью которых строится в фольклорном тексте мифологическая картина мира, противопоставление добра и зла, жизни и смерти, испытывают семантическую поляризацию, приобретая положительные или отрицательные коннотации.

Положительная или отрицательная отмеченность слова может проявиться на языковом уровне в явлении полисемии: лексема, называя конкретный признак, цвет, имеет переносное значение, связанное с абстрактными понятиями зла, греха, невинности и т. п. Подобные значения могут быть обнаружены у слова в родственных языках, как древних, так и современных.

Положительная или отрицательная семантика слова проявляется и на других уровнях текста: в тропах, образах (персонажах), мотивах сюжета. В системе мифопоэтических тропов слово может постоянно ассоциироваться с образами счастья-горя, жизни-смерти, правды-истины, красоты-безобразия; в сюжете оно связано с предметами, которые играют положительную или отрицательную роль и т. п.

В настоящем исследовании семантическому анализу подвергаются в первую очередь языковые значения имен цвета, приводятся сведения из толковых и переводных словарей, контекстуальные употребления лексических единиц, а также имеющийся сравнительно-исторический материал. Широко привлекается корпус фразеологических и паремиологических текстов как отражающих стандартные типовые жизненные ситуации. Особое внимание будет уделено постоянным эпитетам, устойчивым сравнениям, эпическим формулам и другим клише, характерным для языка фольклора. Семантическому разбору подвергаются также мифологические, фольклорные мотивы, связанные с именами цвета.

Лексический анализ слова сопровождается в настоящей работе культурологическими и семиотическими экскурсами в область материальной культуры, обрядовой практики, обычаев, примет и т. д. Другими словами, языковой знак рассматривается в контексте других, неязыковых, знаков. «Скажите мне, как народ жил, и я скажу вам, как он писал...», – утверждал А.Н.Веселовский, убежденный в том, что произведения фольклора не «сочиняются» кем-то, а закономерно вырастают на соответствующей культурно-исторической почве [Веселовский 1940: 390]. О единстве познания слова и бытия писал М.М.Бахтин, который считал, что «предмет гуманитарных наук – выразительное и говорящее бытие» [Бахтин 2000: 8].

В широком привлечении и сопоставлении языкового, мифологического, фольклорного, этнографического и других материалов в настоящей работе заложена идея семантического единства всей культуры народа, при этом анализ текста остается преимущественно языковым.

Значительное место в исследовании занимает герменевтический аспект, понимание и интерпретация метафорического языка фольклора, подвижной и текучей семантики слова, «которая в словарях по необходимости указывается в раздельном виде, но в живом языке дается сплошно и текуче» [Лосев 1982: 452].

В связи с этим встает проблема соотношения словарного толкования слова и текучести, динамичности его значения в фольклорном тексте. «На слово нельзя смотреть, – писал А.А.Потебня, – как на выражение уже готовой мысли» [Потебня 1976: 183].

В якутских фольклорных текстах широко употребительны такие наименования белого цвета, как *уруң*, *маңан* (фонет. вариант маҕан), аас. Цветовое прилагательное **a:q*³⁵, имеющее пратюркский характер и известное большинству тюркских языков с древнейших времен [Тенишев и др. 1997: 600], в якутском языке не употребляется. С этим именем Э.К.Пекарский сближает якутское существительное ах 'прогоркляя накипь (пена) в растопленном масле' [Пекарский: стлб. 203] (см. также: [Левин 2001: 127–129]). Надо отметить, что якутский язык практически единственный из современных тюркских языков сохранил слово *уруң*³⁶, которое

зарегистрировано в орхоно-енисейских памятниках, древнеуйгурском, караханидо-уйгурском, среднеуйгурском, среднекыпчакском, чагатайском языках [Тенишев и др. 1997: 601].

Указанные якутские имена цвета различаются по происхождению, по своему смысловому объему и сочетаемости, отчасти стилистической окрашенностью.

Слово *уруң* оценивается тюркологами как праязыковое прилагательное, исконно тюркское. Имя цвета *маңан* Э.К.Пекарский в своем «Словаре якутского языка» сравнивает с тюркским *манкан* ‘бледножелтый (лошадиная масть)’, с монгольским *манкан* ‘беловатая лошадь, корова’, с маньчжурским *манкара* ‘белоногая лошадь или собака’; оно встречается также в сагайском и койбальском наречиях хакасского языка, отсюда сибирское русское *маганый* ‘белокурый’ [Пекарский: стлб. 1499, 1525]. В связи с данным материалом укажем, что у якутского прилагательного *маңан* ‘белый’, ‘сивый’ сочетаемость значительно шире. Оно употребляется не только в качестве наименования масти животного, как, например, другое имя цвета *аас*, которое использовалось главным образом для обозначения масти коня, а в настоящее время является архаизмом. Прилагательное *маңан* служит эпитетом словам *халлаан* ‘небо’, *кун* ‘солнце’, *ый* ‘луна’ и др., обозначая ‘светлый, излучающий свет’. В языке фольклорных текстов оно образует устойчивый эпитетный ряд, выступая в паре с прилагательными, обозначающими блеск и сияние: *кылбараң маңан хочо* ‘блестяще-белое поле’, *туналы маңан толоон* ‘блестяще-белая поляна’, *сандалы маңан кыргыттар* ‘сияющие белизной девицы’, *кырта маңан дьахтар* ‘сияющая белизной женщина’ и т. д.

В отличие от *маңан* и *аас*, слово *уруң* во всех словарях представлено как полисемантическое; один из его лексико-семантических вариантов имеет значение ‘светлый’, ‘чистый’.

Явление языковой полисемии – *уруң* ‘белый’ и ‘светлый’ – зафиксировано также в чагатайском и уйгурском языках [Тенишев и др. 1997: 601] и имеет широкие типологические параллели: древнеинд. *çvētás* ‘светлый’ и ‘белый’ [Фасмер 1971: 576]; Н.В.Серов считает, что под белым цветом «античные авторы усматривают свойства, скорее, прозрачных и блестящих цветов, чем собственно

матового белого» [Серов 1995: 235]. Характерно, что в киргизском языке встречается выражение *úrñ-barañ* (букв. светлый-темный), обозначающее 'предрасветную темноту', а в огузском героическом эпосе рассвет описывается так: «Когда стали различать белое от черного, / Когда солнечные лучи упали на прекрасные высокие горы... *Аклу кәрәлу сечилән чагда / Гөкси гөзәл каба тағлара гүн дәгәндә...*» [Короглы 1976: 193].

Субстантивированные ЛСВ (лексико-семантические варианты) слова *үрүң* употребляются в значении молочных продуктов, а также как политический термин 'белые' (историзм); как эпитет *үрүң* имеет высокую стилистическую окрашенность и соответствующую помету в словарях.

Антонимом цветowych прилагательных, обозначающих белый цвет, является слово *хара* (**qara*), известное не только тюркским, но и монгольским, и тунгусо-маньчжурским языкам.

В фольклорных текстах данные антонимы либо выступают эпитетами к одному и тому же слову, образуя устойчивые словосочетания с фразеологически связанным значением, либо служат постоянными эпитетами словам противоположного значения: *үрүң суол – хара суол* 'белая дорога – черная дорога'³⁷; *үрүң санаа – хара санаа* 'белая мысль – черная мысль'; *үрүң тыл – хара тыл* 'белое слово – черное слово'; *үрүң дьиэ – хара дьиэ* 'белый дом – черный дом'; *үрүң ас – хара ас* 'белая пища – черная пища'; *үрүң сүүрүк – хара сүүрүк* 'белые бегунцы – черные бегунцы'; *үрүң салгын – хара салгын* 'белый воздух – черный воздух'. Или: *үрүң тунуй – хара буруй* 'белая невинность – черная вина'; *маңан саргы – хара сор* 'белое счастье – черная беда'; *үрүң күн – хара(ңа) түүн* 'белый день – черная ночь' и т. д.

Лексическое значение слова и его мифопоэтическая семантика

В фольклорных текстах имена цвета, обозначая предметы и признаки, на основе которых строится противопоставление двух враждебных начал, айыы и абааһы, выполняют роль специфического знака, отмечая принадлежность тому или иному миру. В мифологической картине мира белый цвет выступает как отличитель-

ный знак айыы божеств, а в описании Нижнего мира и его обитателей одним из наиболее частотных имен будет эпитет *хара*. Высокую степень напряжения самой знаковости цвета создает не только частотность имен цвета в описаниях миров, но и наличие четкой противопоставленности по признакам белый–черный, в результате чего цвет воспринимается как своеобразная «эмблема» того или другого мира.

Как известно, *үрүң* – постоянный эпитет всех наиболее сакральных объектов – неба, солнца, верховного божества якутского пантеона. Показательно, что в табуированной речи якутов оно служит подставным именем слову *ытык* ‘священный’, ‘почитаемый’. Так, вместо *Ытык хайа* говорили *Үрүң хайа* ‘Белая гора’, *Ытык күөл* – *Үрүң күөл* ‘Белое озеро’; *үрүң ас* – *ытык ас* ‘преждевременно побелевший (поседевший) волос’ и т. д. [Пекарский: стлб. 164, 3179].

Небесных добрых духов айыы якуты называли *үөһээ үрүң айыылар* ‘верхние белые (светлые) творцы (божества)’ [Ионова 1998: 102; Хомуурунньук 1947: 252; ИПРЯ 1: 62; Ойууннар 1993: 11], причем определение *үрүң* ассоциировалось не только с собственным именем *Үрүң Аар* (Айыы) Тойон, но и с такими понятиями, как свет (знание), сакральная чистота.

Алтайцы также называли своего верховного бога Ульгена – *Ак ајас* ‘Белая Светлость’, а другого небожителя, духа-посредника – *Ак-Јајык* ‘Белый Яик’ [Анохин 1994: 9, 13, 107]; в их мифах фигурируют образы священной Белой матери – *Ак-эне* и Великой белой матери Умай [Вербицкий 1893: 89–97]. В шаманских текстах хакасов описание небесной богини построено на многократном повторе эпитета, обозначающего белый цвет: «Протянутая из белой ясности (т. е. неба),/ смешавшись с белым золотом,/ подвязавшись белой шелковинкой,/ с белым молоком от белой коровы,/ ты притянулась, превратившись в белый ымай!/ Превратившись в белую птичку...» [Бутанаев 1984: 97]. «В хакасском эпосе прилагательное *ах* ‘белый’ относится к идеальным предметам и обозначает не столько цвет, сколько какой-то постоянный признак светлого, возвышенного, положительного..., в фольклоре все хорошее, доброе связано с белым цветом и все отрицательное, темное – с черным

(хара)» [Субракова 1978: 28]. В тувинском фольклоре белый цвет (*ак*) тоже символизирует добро и благополучие, а «силы зла обычно обрисовываются черными (кара) красками» [Самдан 1991: 116]. В бурятском эпосе «Гэсэр» (особенно в его древнейших эхиритбулагатских версиях) белый цвет служит поэтическим символом Верхнего мира и солнца, «лексемы *саган* и *хара* имеют семы ‘хороший’, ‘добрый’ и ‘плохой’, ‘злой’» [Чагдуров, Баинова 1997: 25, 26–27].

Лингвисты, основываясь на языковом анализе, предполагают, что в значении имени **qara* ‘злой дух’ нашло отражение очень древнее домусульманское и добуддийское представление о злом духе [Тенишев и др. 1997: 595]. Согласно традиционным верованиям тюркских народов, с именем **qara* соотнесены в своих названиях злые духи в противоположность добрым. Алтайские народы, по свидетельству А.В.Анохина, делили духов на «1) *ару төс*, 2) *кара төс*, 3) *ару нямә*, 4) *кара нямә*». Эрлик – это «*як кара төс* – ненавистное черное начало» [Анохин 1994: 1]. «Одним из эпитетов небесного божества, будь то Ульген или Курбустан, было слово ‘белый’», – подчеркивают исследователи (см.: [Сагалаев 1984: 71]).

Современная шаманка Нобат³⁸ делит духов на враждебных и духов-помощников, причем самого сильного враждебного духа она называет *қора дев* ‘черный дэв’ – он изображается как человек в черных одеждах; своего главного духа-помощника Нобат называет *оқ дев* ‘белый дэв’ [Басилов 1992: 266–267]. Интерес представляет традиция наименования мифологических и фольклорных персонажей: в якутском эпосе «эпитет *үрүн* дается именам персонажей племени айыы, т. е. светлых сил, а хара – обычно именам племени абаасы, т. е. темных сил» [Филиппова 1978: 72]. Приведем одно из характерных собственных имен абааһы богатырей, в котором четыре слова имеют значение ‘черный’, ‘тень’: *Үс-Күлүк-Хара-Сүөдэк-Чуорнай-Хара бухатыыр* ‘Три-Тени-Черный-Шатало-Черный-Черный богатырь’ [Обр. I: 368]. В некоторых олонхо изменение статуса героев знаменуется новым имянаречением: так, «грешную» строптивую богатырку Кыыс Нюргун после очищения и воскрешения небожители нарекают *Үрүн Үөдэгэй Куо* ‘Белая Юөдэгэй Куо’ [Емельянов 1980: 212]. Материал демонстрирует

отношение к имени как к сущности героя, о чем писала О.М.Фрейд-денберг [Фрейдденберг 1978: 315]; в данном случае новое имя символизирует чистоту и кротость девушки. Сходную традицию наименования мифологических и эпических персонажей имеют монгольские народы. «Эпитеты саган и хара в именах небожителей “Гэсэриады” резко противопоставлены» [Чагдуров, Баинова 1997: 28]. В бурятской мифологии «всегда 55 западных (добрых) небожителей определялись как *сагаан* ‘белые’ в отличие от 44 восточных (злых) небожителей, которые определялись как *хара* ‘черные’» [Чагдуров 1980: 256]. Ср. собственные имена злых восточных божеств Бомон Хара-тенгри, Хара Будал-тенгри, Хамшин Хара-тенгри, Ухин Хара-тенгри, а также Маяс Хара с именами добрых божеств и их детей: Заян Саган-тенгри, Гужир Саган-тенгри, Хут Саган-нойон, Хун Саган-нойон и т. д. [Неклюдов 1984: 307].

Черный и белый цвета, связанные резким контрастом, а также их имена, образующие антонимическую пару, служили человеку с древнейших времен простым и наглядным, а также всеобъемлющим выражением противостояния зла и добра, мрака и света, смерти и жизни. Приведем в качестве типологической параллели из балто-славянской мифологии имена Белобога и Чернобога, которые также строятся на антитезе имен цвета и воплощают соответственно счастье и злую долю человека [МНМ 1982: 451, 625].

Сформированный традицией язык цвета вкладывал особый смысл в цвета тел, одежд и атрибутов богов. Фольклористы утверждают, что за цветом стоит смысл, «а потому цветообозначение приобретает статус сущностной характеристики» [Хроленко 1998: 287].

Вестники айыы божеств являются героям олонхо в белых серебряных одеждах на беломолочных конях, держа в руках белые серебряные шести, появлению их предшествуют белые облака, подобные чисто белой кобыльей шкуре, снятой с головой и ногами [Попов 1936: 46; Обр. I: 271; Емельянов 1980: 275].

Нападению черных сил Нижнего мира на Землю сопутствуют ‘черный западный ветер’ – *хара саанас* и «жестокий вихорь с нечистой силой, величиной с черных годовалых телят» – «*хара тысагас сага курай иччилээх модут халарык*» [Обр. II: 79, 52;

Верхоянский сборник 1890: 139]. «Масть» облаков, предшествующих их появлению, прямо противоположна и нередко сравнивается с черной медвежьей шкурой [Там же: 138–139].

В мифологических и фольклорных текстах якутов племя абааһы изображается как *күлүк хара дьоннор* ‘черные тени-люди’³⁹, их страна – *хара күлүк дойду* [Говоров 1938: 83; Обр. I: 128] – местность и ее обитатели описываются набором одних и тех же эпитетов. Эпитетика Нижнего мира и его обитателей варьирует, неизменной остается цветовая характеристика: *хара мэкир*⁴⁰ *дьон* ‘черные спорливые люди’, *өкөр хара дьон* ‘сутулые черные люди’ [Линденау 1983: 43; Тон Суорун 1934: л. 179], *хара бадараан дойду* ‘черная болотистая страна’ [Филиппов 1997: 15] и т. д.

Небесные боги изображаются в белых одеждах, и этот образ относится к древнейшему пласту якутской мифологии; у степных уйгуров божества также носили белые одеяния и восседали на белых конях [Малов 1912: 64]. У черчинских телеутов сохранилось представление о богине Умай как о красивой женщине с серебряными волосами, в белой одежде [Потапов 1991: 296]. У телеутов же белая тряпочка могла изображать духа – покровительницу детей Май-энэ⁴¹, ее прикрепляли к стреле, подвешенной вместе с деревянным лучком над зыбкой новорожденного [Алексеев 1980: 149–150]. Вообще изображения духов Нижнего мира, сыновей Эрлика, алтайцы делали из черной материи (*кара нӧс*), а небожителям, например, Белому Јајык’у «из белой материи делают ленточное изображение» [Анохин 1994: 8, 13, 118].

Согласно верованиям алтайцев, глава Нижнего мира Эрлик Хан живет во дворце из черной грязи, спит на постели из черных бобровых шкур, ездит на черной лодке или черном иноходце, «глаза и брови у него черные, как сажа», алтайцы называют его *кара нӧмӧ* (букв. нечто черное) [Стеблева 1972: 218; Анохин 1994: 3; Сагалаев 1984: 71]. У Эрлика – «железноголовые черные сыновья *тӧмӧр пашту кара улдар*»; шаман Мерей (алтай-кижи), рисуя портрет одного из них, тринадцать раз употребляет наименование черного цвета [Анохин 1994: 4; Каруновская 1935: 181]. Девять дочерей Ульгения не имеют собственных имен, они называются *ак кыстар-кыјандар* ‘белые (чистые) девы’. У Эрлика – «с лицами черными,

как клей, / с черными курчавыми волосами, / ...девять черных равных дочерей - Jälīm кара кәптүләр, / Jälmäк кара чачтулар, / ...Äрлік тобус түнәи кара кыс» [Анохин 1994: 9, 12].

В алтайских мифах по признакам 'белый–черный', 'восход солнца–заход солнца', 'восток–запад', 'свет–тьма' противопоставлены народ, сотворенный Ульгеном, и люди Эрлика. Верховный небожитель так прокликает творение Эрлика: «*Кара кайиш курлу, кара албатты ползын сенін јајаган албаттың!* – Пусть будет сотворенный тобою народ черный и опоясан черным ремнем», и далее: «Мой народ белый пойдет на восход солнца, а твой народ черный – на запад» [Там же: 18].

В состав многочисленных якутских названий дорог, ведущих в Верхний мир к айыы божествам, входят прилагательные *маңан, үрүң: Үүт Маған аартык* 'Молочно-Белый путь', *Чагылғаннаах Маған аартык* 'Молниеносный Белый (светлый) путь', *Мөлбөрөң Маңан аартык* 'Гладкий Белый (светлый) путь', *Тэлэмэн Маңан аартык* 'Распахнутый Белый (светлый) путь', *Үрүң Толоғой Маңан аартык* 'Светлый Прямой Белый путь', *Сул маған аартык* 'Совершенно Белый путь' и т. д. [Тимофеев-Теплоухов 1985: 176; ЯНП 1977: 130; Худяков 1969: 183; Обр. I: 297; Обр. II: 89, 110]. Название дороги в Верхний мир может полностью совпадать с собственным именем верховного божества – *Үрүң Аар аартык* [Обр. I: 140]. Черные кровавые дороги в Нижний мир имеют соответствующие имена: *Хара Дьулуо аартык* 'Черный Стремительный путь'. Или:

Хара ынах	Подобная горлу
Хабарбатын курдук	Черной коровы
Хааннаах сиһиктээх аартык...	Кровавая дорога

Саввин 1941: 183

Укажем, что и в шаманских обрядовых действиях дорога в Нижний мир обозначена черной материей. Изображая спуск в Нижний мир, якутский шаман падает лицом вниз и на север на черную материю [Алексеев 1975: 164]. В олонхо рассказывается, как богатырь «в северную сторону по стремительной черной дороге направился. – *Хоту диэки дьулурған хара суол устун барда*»

[Обр. I: 83]. На карте для ворожбы шилом (*Бургэс сүүрдэр*. ‘Бегшила’) дорога на запад называется дьявольской черной дорогой [Серошевский 1993: 647].

Алтайский шаман, описывая дорогу в Нижний мир к Эрлику, называет следующие препятствия:

Черный пень – место гадания,
Большое место, где можно узнать о смерти и жизни (человека).
Черная дорога, глубиной до палиц (седла),
Черная дорога, по которой скачут старцы,
Черная игра, на которой бывают старцы.
Черное игрище, трепетное.
Квадратное чугунное гумно,
Священная четырехгранная наковальня;
Черные щипцы, непрерывно смыкающиеся и размыкающиеся;
Звучащий черный молот,
Гремящий черный мех –
Творение Отца моего Эрлика!

Далее называются «черный тальник», «черные пески», «черные яры, через которые не слышно голоса», «кишащие черные лягушки», «черные живоглоты», «рычащие черные медведи», «кипящее Черное озеро», «кипящий Черный ад» и т. д. [Анохин, 1994: 85–87]. «Каждая фаза пути шамана к Эрлику, – как заметила И.В.Стеблева, – описывается с неоднократным повторением эпитета черный» [Стеблева 1972: 218]. В другом описании дороги в Нижний мир упоминаются *кара тѳнѳи* ‘черный пень’, *кара казан тѳрт кулакту* ‘черный котел с четырьмя ушками’ *кара кумак* ‘черный песок’, *кара ойын* ‘черное игрище (дочерей Эрлика)’, *кара кујун* ‘черные вихри’, *кара кѳль* ‘черное озеро’, *кара талай* ‘черное море’, *кара тѳңіс* ‘черный океан’ и, наконец, дворец Эрлика из черной глины ‘*кара балкаш*’ [Потапов 1991: 143].

Цветовая характеристика изображаемого – излюбленный прием и сказителей алтайского эпоса. «Все, что в этом мире принадлежит Кара-Куле, представлено в черном облике: “черная река с девяносто притоками”, “девятиностогранная черная гора”, “подобный черному углю черный скот”, “похожие на змей и лягушек черные воины”. Посреди их на “девятилетнем черном быке” ездит “черная

молодуха” – дочь Эрлик-бия и жена Кара-Кулы – Кара-Таади. Черный цвет – это цвет подземного мира» [Суразаков 1985: 181]. В противоположность этому благодатная прекрасная страна описывается в алтайском эпосе как «место белое, как снег, как молоко...» [Там же: 68].

Даже беглое знакомство с алтайским материалом дает представление о высокой частотности эпитета *kara* в описаниях Нижнего мира и его обитателей. В текстах идет количественное накопление лексемы *kara* и соответственно наименований черных предметов, в результате чего черный цвет воспринимается как своеобразная «эмблема» подземного мира и его обитателей.

Изучая семантические особенности слова в фольклорном тексте, современные исследователи отмечают, что «привычное лексическое значение слова не более чем оболочка, форма, а само слово является своего рода ярлыком некоторой информации, относящейся – что особенно важно и значимо – к гораздо более высокому уровню» [Цивьян 1975: 209]. Таким образом, «хотя слова и продолжают оставаться элементами речи, в мифе они начинают функционировать как пучки дифференциальных отношений»; функционируют они одновременно в двух планах – «в плане языка, где они сохраняют свое лексическое значение, и в плане метаязыка, где они выступают в роли элементов вторичной знаковой системы», – пишет К.Леви-Строс о мифемах, «словах с двойным значением» [Леви-Строс 1983б: 426, 428].

Отметим, что в приведенных описаниях подземного царства и его племен слово *kara* (*xara*) не утрачивает своего цветового значения, это, действительно, черный котел, черные щипцы, черные люди и т. д.; нагнетание, сгущение черных красок создает высокую степень напряжения самой знаковости этого цвета. В этой связи процитируем Я.Э.Голосовкера, который утверждает, что в мифе «сперва образ всегда конкретный предмет, затем он становится символом» [Голосовкер 1987: 48].

Слово **qara* в ряде современных тюркских и монгольских языков, употребляясь в переносном значении, имеет, главным образом, отрицательные коннотации и обозначает ‘мрачный’, ‘безотрадный’, ‘печальный’, ‘суровый’, ‘несчастливый’, ‘злосчастный’,

‘дурной’, ‘злой (дух)’, ‘жестокий’, ‘черствый’; ‘хула’, ‘клевета» [Тенишев и др. 1997: 591]. В «Древнетюркском словаре» у слова *qara* выделено значение «черное (как синоним отрицательного начала), дурное *qara qilqı barça bolur qar qara / qara qılma özni küdäzı tura* поступки простого люда бывают всецело прекверными; / ты же плохого не совершай, оберегай себя» [ДТС: 423]. Лексемы, обозначающие белый цвет, развивают переносные значения ‘счастливый’ (татар. *aq*), ‘прекрасный, великолепный’ (хакас. *ax*), ‘истина, правда’ (гагауз. *ak*), ‘искренний’ (ногай. *aq*), ‘чистый, честный’, ‘незапятнанный, невинный’ в турецком, гагаузском, туркменском, караимском и других языках [Тенишев и др. 1997: 598, 599]. Другое имя белого цвета *ürün* означает ‘благородный’ (крх.-уйг., якут.), ‘чистый’ (якут.).

У слова *xara*, как и у его антонима *уруң*, в якутских словарях зафиксированы переносные значения – ‘мрачный, дурной, злой’ и соответственно ‘светлый, чистый’ с пометой ‘поэтическое слово’ [ЯРС: 481, 457]. *Xara суол* – ‘черное дело, порок’. «*Xara суоллаах киһи аатыттан тахсыбат*. – (Он) не теряет имени порочного человека» [Пекарский: стлб. 2520–2521]. Аналогичное выражение *qara jol* ‘злосчастная судьба’ употреблялось в древнетюркских памятниках [ДТС: 423]. *Xara санаалаах* (букв. ‘с черными мыслями’) в зависимости от контекста может означать либо ‘с мрачными (тяжелыми) думами’, либо ‘с недобрый злым умыслом’, ‘нравственно низкий человек’.

В паремиях мрачные мысли противопоставляются светлым радостным (букв. белым) мыслям: «*Тэбиэн сага хара санаатаагар түөн сага уруң санаа ордук*. – Чем черная мысль с верблюда, лучше светлая мысль с моксу» [Кулаковский 1979: 183].

Контекстуальный анализ имен цвета показывает, что смысл текста в целом рождается в результате «трения» значений слов. Тяжелая мрачная дума связана сопоставлением с горбатым вьючным рабочим скотом, она изнуряет человека. Образ верблюда в фольклоре тюркоязычных народов ассоциируется с тяжелым грузом, непосильной ношей; «в тувинском эпосе неоднократно подчеркивается, что верблюды использовались в основном под вьюк» [Вайнштейн 1972: 149]. В енисейских эпитафиях употреб-

ляется аллегорическое выражение «на своих младших братьев и своих старших братьев свой верблюжий вьюк вы перевалили» [Стеблева 1991: 73].

Светлые радостные мысли исцеляют душу человека и сравниваются с моксой (*туон*⁴²) – маленьким кусочком твута, с помощью которого лечатся, обычно сжигая его на больном месте. Пословица построена не только на смысловых контрастах ‘мрачный – светлый’, ‘большой – маленький’, она вызывает сложную сеть ассоциаций: белый – радость – огонь – свет – исцеление, с одной стороны, и черный – некрасивый (горбатый) – тяжелый (вьючный) – изнурительный, с другой стороны. Семантическая структура паремии построена на скрытом «перекрестном» отрицании: большой, но: мрачный, тяжелый, горестный; маленький, но светлый, радостный, исцеляющий и т. д.

Аналогичную структуру, заметим, имеет вышеприведенная паремия: «Лучше быть головой телка, чем ногами быка». Большой (взрослый), но низ, грязный, «рабочий»; маленький (невзрослый), но верх, чистый; голове приписываются высшие функции – управление, интеллект и т. д. Можно предположить, что семантическая структура, построенная на скрытом «перекрестном» отрицании, является одной из характерных и типичных для фольклорных текстов тюркоязычных народов.

Любопытно, что логическая основа сравнения, его внутренняя форма, связана с теми смыслами слова, которые могут быть реконструированы у него исторически – в «Древнетюркском словаре» у слова **qara* ‘черный’ отмечены такие переносные значения, как ‘тяжелый’, ‘изнурительный’ [ДТС: 423].

В текстах заклинаний словосочетание *хара санаалаах* служит подставным именем злого духа, который прямо не называется. Шаман, окуривая новый невод, говорит: «*Хара санаалаах санаатын кэзиэритээ туойабын...* – Заклинаю, чтобы устранить намерение имеющего черные мысли...» [Пекарский: стлб. 1006].

В олонхо выражение *хара санаалаах* является характеристикой обитателей Нижнего мира: «*Хара балай санаалаах, хараңа түүн сырыылаах...* – С тяжелыми черными мыслями, темной ночью ходящий...» [Говоров 1938: 30].

Антонимические выражения *ах сагыстых* ‘доброжелательность’ – *хара сагыстых* ‘злонамеренность’, *ак сагышту киж* ‘добродетельный человек’ – *кара сагышту киж* ‘злодей’ употребительны в языках тюрков Южной Сибири [Львова и др. 1989:104, 107, 126]. В алтайском эпосе словосочетание *ак сагышту* служит постоянным эпитетом к имени богатыря Алтай-Буучай [Суразаков 1985: 155].

Выражения *кара санаа* ‘черная мысль’ – *цагаан санаа* ‘белая мысль’ характеризовали одно из центральных понятий религиозных воззрений тувинского народа – словом *санаа* южные тувинцы называли одну из «душ» человека. «По религиозным представлениям, в момент зачатия плод от мужчины (отца) получал два важных состояния – *тын* (дыхание) и *сагыш* (мысль). У южных тувинцев последняя называлась после по-монгольски – *санаа*. Развитие ее начиналось после рождения ребенка. Санаа дифференцировались по положительному (*цагаан*) и отрицательным (*кара*) признакам. Родители и окружающие определяли эти признаки даже по внешним приметам – лицу, глазам, игре ребенка. Если ребенок играл жестко, т. е. изображал вора, кого-то убивал, пользовался при игре ножом, кричал, то его санаа характеризовалась плохими качествами» [Дьяконова 1988: 160].

В бурятском фольклоре встречаются аналогичные выражения: *хара-ехэ ханаата* – букв. ‘с черными думами’, т. е. ‘имеющий зловредные мысли, завистливый’; *саган-ехэ ханаата* – букв. ‘с белыми думами’, т. е. ‘имеющий добрые помыслы, добродетельный нравом’ [Хангалов 1959: 244, 396].

Особую роль в семиотическом языке якутской культуры играет белая масть, точнее белый конь. Ысыах называют в олонхо праздником в честь жеребца и кобылицы белой масти [Емельянов 1980: 61]. Самый любимый конь эпических богатырей имеет чисто белую масть [Там же: 90, 60]. «*Булууга мииннэр буурул аттаах, айаңна мииннэр арагас аттаах, суолга мииннэр сур аттаах, кэтиигэ мииннэр кэрэ аттаах, көргө мииннэр көр дьагыл аттаах*. Чалая лошадь для выезда на промысел, желтая для обыкновенной езды, голубая для путешествий, соловая для пастьбы скота, лошадь с веселыми напликами для выезда на веселье».

Главная лошадь богатыря – чисто белая, длиной в один дневной переезд, шириной в десять верст, с серебряными крыльями для полета, а ест она ветер, приходящий с севера и юга. Жалобное ржание этой лошади «проходит ему через подошву в самое сердце» [Худяков 1969: 230]. Герой киргизского эпоса «Манас» говорит: «Есть во всем табуне первый, жеребец есть белый. Во всем моем стаде этот вислогубый белый жеребец лучший конь» [Валиханов 1985: 95–96].

В шаманских текстах якутов встречается характерный троп, который в контексте праздника и обряда наполняется особенным глубинным смыслом: «*Байтал*⁴³ *маган биэ сылгы сага маган саргыта салайа туруң, айахал айахалым!.. Бүтэй маган атыыр сылгы сага маган саргыта салайа туруң!* Направьте мне счастья чисто белого, величиною с жирную чисто белую кобылу. Аяхал, мой аяхал!... Стойте направляйте мне белого счастья величиною с глухо чисто белого жеребца...» [Худяков 1969: 264]. При этих словах белый шаман брызжет и наливает на белого жеребца кумыс (*үрүң ас* ‘белую пищу’). В иносказательной речи, обращенной к богам, метафора, построенная на многократном повторе эпитета *маган*, означает, вероятно, просьбу об умножении белого скота *үрүң сүү-рүк*, изобилии белой пищи *үрүң ас*, *үрүң тунах*, т. е. молочных продуктов; не случайно величина счастья поочередно сравнивается с жеребцом и кобылой. Само действие шамана тоже имеет символический смысл – «умножь скот в таком изобилии, как эти брызги», – таким комментарием сопровождается обряд в других случаях [Там же: 237, 204, 254]. В ритуале слово, выйдя за пределы языка и сливаясь с действием, наделяет его смыслом, и обряд тоже наполняет слово символическим значением.

Символическое значение этого действия сохранилось на периферии культуры как примета. В историческом предании о благородном разбойнике Василии Манчаары рассказывается, как он, захлебнувшись кумысом, расхохотался и сказал: «*Кырдыгаас, оонньоһон кымыһынан ыста дизийккий, чачайдым. Дьоллоохтук олороору гыннаххыт*» – «Старче, не подумай, что я забрызгал тебя кумысом, заигрывая с тобой, я просто захлебнулся. Значит, счастливо будете жить» [ИПРЯ 2: 103, 106].

Аналогичное представление о счастье бытовало и у других скотоводческих народов: в цветовой символике монголов белый цвет ассоциируется с понятием счастья, под которым подразумевалось «прежде всего изобилие скота и всего, что он дает – мяса, молока, молочных продуктов» [Жуковская 1988: 20].

Разумеется, подтекст, который мы попытались прочесть, не исключает и общего символического значения белого цвета как божественного и счастливого, приносящего счастье. Значение это довольно универсально и известно многим культурным традициям. Например у греков одно и то же слово *leukos* означало и ‘белый’, и ‘счастливый’, и ‘приятный’, и ‘веселый’ [Серов 1995: 34]. Тюркское слово **a:q* ‘белый’ (преимущественно о масти лошади) в татарском языке, как уже указывалось, имеет переносное значение ‘счастливый’.

Приведем слова В. фон Гумбольдта, который считал, что «на язык нельзя смотреть как на нечто (*ein Stoff*) готовое, обозримое в целом и исподволь сообщимое, он вечно создается, притом так, что законы этого создания определены, но объем и некоторым образом даже род произведения остаются неопределенными» [Humboldt 1848: 57–58].

Отметим также, что в символическом языке сновидений, примет, поверий и благопожеланий концепты ‘счастье’ и ‘конь’ тесно сопряжены вплоть до отождествления. Согласно толкованиям сновидений, даже укус коня предвещает добро [Худяков 1969: 239]. Если при отъезде в дальний путь начнет дурить старый конь, в этом случае якуты выражались так: «*Соргу котөгөр.* – Конь подымает удачу» [Кулаковский 1979: 77].

В старинных якутских благопожеланиях часто встречается сравнение счастья, его величины с конем, внутренняя форма этого тропа с трудом понимается современными слушателями: «*Соногос ат сага соргу-бөгө дьайааннаах буол!* Будь с большой удачей, величиною с молодого коня!» [Обр. I: 101]. В поэтике якутского фольклора образ счастья кодируется через понятие верха, которое, в свою очередь, соотносится с конем⁴⁴ – напомним, что якуты, как и другие тюрки делили все предметы на «конные» и «пешие». Продавая коня, якут благословляет его: «*Үрдүк мындааң үрдүгэр*

илдэ сылдьаңын иччигин дьолу-саргыны көрсөр буоллун! – Пусть сидючи на твоём высоком хребте, встречается он со счастьем!» [Худяков 1969: 232]. Совершая обряд проводов умершей лошади, якут утверждает, что «жеребец наделял его счастьем» и закликает его не уносить с собой изобилие и богатство [Алексеев 1975: 48]. Согласно историческому преданию, после гибели коня Тыгына от хозяина его отвернулись удача и счастье [Парфенова 1999: 26–27].

Можно привести другой пример, когда ворожей хозяину табуна указывает коней определенной масти, предупреждая, «что их следует беречь, так как они боги скота» [Кулаковский 1979: 88].

Исследователями хорошо описано явление *ытык* (*ыйык*, *ызык* и т. д.), бытовавшее у тюркоязычных народов, а также представление хуннов и древних тюрков о священной или счастливой масти коней, в частности, о белой масти, которая, якобы, приносила мир и счастье владельцам таких коней (см.: [Потапов 1977: 166, Cirtautas 1965]). Можно предположить, что традиционное сравнение счастья (его размера) с белым конем связано с древнейшим общетюркским мифом, согласно которому счастье целого рода может быть заключено в одном коне [Алексеев 1986: 81–82] – троп в сжатой лаконичной форме консервирует миф.

Якутская традиция тропообразования еще раз подтверждает мысль о том, что «миф оказывается у истоков тропа» [Мелетинский и др. 1994: 50].

У хуннов и древних тюрков белая масть коня была связана с церемонией заключения мира и военных союзов. «При заключении союзнической клятвы с ханьскими правителями хуннские шаньюи смешивали с вином кровь белой лошади и пили эту смесь во время клятвенной церемонии. Почти тысячу лет спустя письменные источники отмечают, что белую лошадь закалывали и древние тюрки при заключении мира и т. д.» [Потапов 1977: 166].

Среди якутов в эпоху *кыргыз үйэтэ* в ходу был своеобразный язык условных знаков, и в этой системе белый цвет кодировал не только небесных божеств айыы, но и благо, мир и счастье.

В якутских преданиях всадники на белых конях, посланные врагом, означали просьбу о мире или подтверждение обоюдного

примирения. «*Оттон Бугуйас огонньор, Бадьямнары кытары эйэлэһээри ыһыах оңорбут... Быгык Хантаха ыһыахха үүт-кэрэ аты миинэн кэлбит. Итинник аты оччотоогута өстөөхтөрүн кытары эйэлэһээри гыннахтарына миинэллэрэ үһү, оттон кыргызска хаан тураҕас аттаах буолаллара үһү*» – «Тогда старик Бугуйас, чтобы помириться с родом Бадьяма, устроил ысыах... Быгык Хантаха на ысыах приехал верхом на молочно-белом коне. В те времена, говорят, на таком коне ездили, когда мирились с врагами, а на войну ездили на коне кроваво-гнедой масти» [ИПРЯ 1: 169, 172]. Семиотические функции указанных конских мастей хорошо прослеживаются при описании военных стычек с врагами: «Нахарцы, вооружившись как воины кыргыса, прибыли к бетюнцам... Впереди нахарцев, держа кверху копье, ехал рысью человек на кроваво-гнедом коне с пятном на лбу» [Там же: 202]. Герой другого исторического предания предвидит, что «скоро Тыгын пошлет трех всадников на конях белой масти, прося мира» [Ксенофонов 1977: 70]. Вероятно, эти знаки реально бытовали среди якутов во времена кровавых родовых распрей.

В контексте особого почитания и обожания белой масти становятся понятными и пословицы, и поговорки, в которых белый конь выступает как высшая ценность: «*Баайылан маңан ат ылыаң суоҕа*» – «Придираясь, белую лошадь не возьмешь». Или: «*Баайылыма: маңан атым суох*» – «Не оговаривай: у меня нет белого коня» [Пословицы 1965: 111].

В северных улусах Якутии семиотические функции белого коня переложены на белого оленя, которого якуты, живущие на Индигирке, называют «*күн кыыла* (фольк.) ‘солнечное животное’, *таңара табата* ‘божественный олень’; олень-альбинос встречается в природе редко и считается священным» [СТТТ: 98]. Среди тюркоязычных народов Сибири бытовало поверье: «добыча зверя-альбиноса предвещает большую удачу», его «шкурка становилась амулетом, приносящим счастье и богатство» [Потапов 1929: 130] (ср. [Алексеев 1980: 279]). Тувинцы-тоджинцы в качестве амулета клали под подстилку новорожденному шкурку белого горностая или просто кусок белой тряпки; в случае болезни ребенка шаман делал чучело из белой куропатки – «это был амулет, охранявший

ребенка от злых духов» [Алексеев 1980: 161]. Белая шкурка ягненка использовалась бурятами в обряде приманивания счастья, сохранилось также предание о богаче, который во время ёрдынских игрищ покрыл всю сопку снизу доверху белыми шкурками ягнят [Дугаров 1991: 145, 258]. О существовании культа белых животных и птиц известно из генеалогических преданий бурят [Чагдуров, Баинова 1997: 25].

В различных обрядах почетным сиденьем для лучшего шамана или кузнеца и др. непременно служит белая конская шкура.

«Посадите-ка его на светло-чистобелое седалище⁴⁵, на которое садится самый лучший проворный самец-кузнец!» – «Это какое же место они называют лучшим седалищем?» – подумал я. А они постлали перед главной кроватью зеленой травы, на нее положили чисто белую кобылью кожу с лапами и головой, с хвостом и гривой, и посадили меня на нее», – рассказывает свой вещий сон один из искуснейших якутских кузнецов Моэр [Худяков 1969: 387]. Возможно, этот обычай имел у якутов то же значение, что и у монгольских народов: «посадить человека на белый войлок⁴⁶ означало у бурят пожелать ему благополучия» [Михайлов 1980: 162]. В «Книге моего деда Коркута» Байындыр-хан, чтобы унижить бездетных беков, сажает их на черный войлок [Короглы 1976: 106]. Как уже упоминалось, с белой шкурой сравниваются облака, на которых прибывают небесные вестники. Белая конская шкура троекратно упоминается в историческом предании, повествующем о первом ысыахе: встав на нее и подняв вверх чорон с кумысом, Элэй обращается к богам с молитвой [ПЛМС 1995: 52]. Во время камлания белый волос из конской гривы бросают в огонь, манипуляциям шамана белыми волосами из хвоста лошади приписывали магическое целебное действие, костюм и бубен айыы шамана изготавливали в Абыйском и Верхоянском районах из белой конской шкуры. Кумысную утварь было положено украшать пучками именно белой гривы [Ойуун кырыылара 1993: 8; Худяков 1969: 262; Гоголев 1993: 50].

Вещный мир олонхо характеризуется высокой степенью семиотичности предметов, которые делятся на черные и белые, серебряные и железные, ущербные и полные (целые) и т. д. [Габыше-

ва 1986: 57–88]. *Хара сымара таас* – ‘черная каменная глыба’, где обитает дух-хозяин дна преисподней и откуда тянется ‘черное вервие’ – *хара дьүһүннээх быа*, которое опутало плененных богатырей; черный каменный дом, черная каменная подушка, черная заплатанная сковорода, черная шляпа и платок – список черных предметов, принадлежащих обитателям Нижнего мира, может быть увеличен в несколько раз [Оросин 1947: 292–293; Обр. II: 143; Попов 1936: 50]. Приведем характерное выражение: «*хара тысаҕас саҕа курай иччилээх модут халырык* – жестокий вихорь с нечистой силой, величиною с черных годовалых теленков» сопровождает прибытие абааһы богатыря [Обр. II: 79]. С точки зрения логики, не требуется указания масти теленка, если с ним сравнивается лишь размер (величина *саҕа*) нечистой силы, однако метафорой движет имажинативная логика (в терминах Я.Э.Голосовкера) и в этом ее главное сходство с мифом; троп не нарушает систему мифопоэтической образности олонхо, в которой все нечистое сопряжено с черным цветом.

Черными изображаются также орудия убийства: *хара дьы-эрэңкэй үңүү* – ‘черное проворное копье’, *хааннаах хара дьы-эрэңкэй батас* – ‘черный кровавый мелькающий меч’, *сытар ынах ханнын саҕа хара таас мээчиктээх* – ‘с черным каменным мячом размером с живот лежащей коровы’ [Обр. I: 111; Оросин 1947: 88–89, 258–259, 290–291; Захаров 1994: 17; Ястремский 1929: 117].

Самое страшное и грозное место для богатырского поединка в олонхо – это *халбас хара*, черная скользкая веревка над огненным морем, в редких случаях *халбас хара* изображается как седло на спине черного коня [Емельянов 1980: 34; Ойуунускай 1975: 310–311].

В тюркском эпосе «Китаб-и Дедем Коркут» к оружию тоже прилагается эпитет *kara*: «*kara polat öz kilicum şaqlar idüm* – я берег свой крепкий (грозный) булатный меч» [Ergin 1958: 158]. Словосочетание *kara polat* специалисты трактуют как крепкую сталь (особой выплавки) [Кононов 1975: 163]. Можно предположить, что данное словосочетание имеет многозначную семантическую структуру – его можно понять и как название крепкой стали особой выплавки, и как грозный, страшный (меч). Значение ‘гроз-

ный', 'страшный' у слова **qara* указывает среди прочих Л.З.Будагов [Будагов 1871: 53], отмечая его как метафорическое (при собственных именах: Кара Мустафа). Принципиальная многозначность образа, которую не гасит даже контекст – одна из характерных особенностей языка фольклора.

Как в фольклорных текстах вещный мир делится на белые и черные предметы, так и в системе обрядов четко различаются черные и белые вещи.

Выше мы уже упоминали черную материю, символизирующую дорогу в страну смерти; черный камень, которым шаман, спроводив абаасы, затыкал вход в Нижний мир [Кулаковский 1979: 12]. Ткани белого и черного цвета служат своеобразными маркерами в обрядах алтайских шаманов, отмечая направленность камлания. Так В.П.Дьяконова пишет, что «без *tös ulü* (кусок ткани белого цвета. – Л.Г.) и *байры* (кусок ткани черного цвета. – Л.Г.) не обходилось ни одно камлание теленгитских шаманов, подношение шаману тех или иных видов “тканей” зависело от направленности камлания, адресности миров и их патронов. Подношение белого цвета тканей у теленгитов было связано с представлением о Верхнем (небесном) мире, духами гор, черного – с нижним – миром Эрлика» [Дьяконова 2001: 166]. У эвенков черная ткань, прикрепленная к шаманскому *туру*, тоже означала, что камлание посвящено духам Нижнего мира [Анисимов 1958: 199].

Очень ярко семантическая оппозиция белый/черный выступает в обрядовых играх на главном якутском празднестве ысыах. Два человека, один во всем белом, другой в черной одежде⁴⁷, боролись, изображая смену года, победу лета над зимой; скакали на конях белой и вороной (вариант: рыжей) масти, и человек в белой одежде назывался *айыы уола* (сын добрых духов), другой, в черной одежде – *абааһы уола* сын злых духов [Эргис 1974: 162]. Цвет одежды и масть скакунов выполняют в данном случае знаковую функцию, обозначая два начала бытия, *айыы* и *абааһы*, свет и тьму.

Обращает внимание частое употребление предметов белого цвета в обрядах свадебном, испрашивания детей и ритуалах, посвященных айыы божествам. Вот как описывается обряд *кыйдаа* –

посвящение коней небесному Урун Аар Тойону: трое непорочных юношей, облаченных во все белое, на совершенно белых конях с белыми шестью в руках угоняли коней как можно дальше на восток; богачи обряд совершали за свою жизнь трижды [Алексеев 1975: 78]. Заметим, что основу обряда составляет устойчивая парадигма: белый–конь–мужской–три (нечет) – восток (подробней см.: [Габышева 1986]). В свадебных обрядах якутов также неоднократно фигурируют 1, 3, 9 всадников в белых одеяниях на белых конях; используются белые шести [Пекарский: стлб. 1316; Слепцов 1989: 38–39; ИПРЯ 2: 287]. У других тюркоязычных народов в свадебных обрядах употребляются белое войлочное одеяло, белая кошма, на которую ставят невесту и жениха, белая лошадь для невесты, белые миткалевые ленты, белый платок, белая ткань *элү* (у алтайцев) (см.: [Дьяконова 2001: 129, 130; Львова и др. 1988: 71; СОНС 1980: 22–23; Бутанаев 1987: 187–188]). Например, через весь ряд свадебных церемоний теленгитов проходит кусок ткани белого цвета: это или *кадакту тажуур* – платок белого цвета, привязанный к горловине сосуда с аракой, или *илү*, полотнище белой ткани, переброшенное через правое плечо старейшего из сватов, а затем прикрепленное к палке в передней части юрты, или это подарок невесты для матери жениха (белая ткань, в которую завернуты нитки) и т. д. [Дьяконова 2001: 121, 131–132].

У тувинцев один из свадебных обрядов называется *хол актаар* ‘белить руку’ [СОНС 1980: 28]. Буряты воспевают свадьбу как «*монхо саган төрөги* – вечно-белую свадьбу» [Хангалов 1959: 346], «белый цвет видишь повсюду – белая юрта молодых, белое молоко, которым кропят невесту, белый войлок.., для невесты приготовлена белая лошадь», белой тканью закрыто лицо невесты и т. д. [Жуковская 1988: 74; СОНС 1980: 9]. Упомянем также закляние белого оленя для свадебного пиршества у эвенов и эвенков [Там же: 60].

Во время обряда испрашивания ребенка якуты «полукругом стелили ковры из белых конских шкур», белый шаман облачался в белую одежду, садился на белую конскую шкуру [Слепцов 1989: 86]. В этих же обрядах употребляются белая (молочная) пища, белые березки, белые шкурки горностая, зайца и т. д. «И поныне

бесплодные женщины потомков огузов стелют шкуру белой лошади под деревом, “имеющим гнездо духа”, и молятся в надежде на зачатие» [Короглы 1976: 81]. Белый цвет является символической доминантой обрядов хакасов, связанных с рождением ребенка: место в юрте, где женщина благополучно разрешилась от плода, покрывалось белой тканью; повитуха, прежде чем захоронить послед, «застилала дно ямки белым войлоком или берестой, аккуратно сворачивала послед в белый войлочный или матерчатый мешочек, ...затем послед сверху закрывался белой материей», вместе с последом клали предметы «белого» цвета⁴⁸ – березовые палочки, смазанные сметанной кашей потхы, серебряную монету [Бутанев 1988: 211–212].

Интересно, что и во время инициации шамана, т. е. его «нового рождения», буряты используют массу вещей белого цвета: волосяную веревку, ленты, войлок, шкуру белого горностая; посвящаемый конь должен быть белой масти [Хангалов 1959: 168–170]. Обилие белых предметов, возможно, является своеобразной метафорой рождения и новой жизни неофита⁴⁹. Согласно поверию кумандинцев, неофиту во время приступов «шаманской болезни» духи предлагают выбрать бубен из двух, белого и черного. Если будущий шаман останавливал свой выбор на черном бубне, то это предвещало ему скорую смерть; если брал белый бубен, то оставался жив [Алексеев 1984: 110]. Сходное значение имели белый и черный цвета в практике камланий тувинских шаманов. Если больному угрожала смерть, то в шаманском зеркале (*кузунгу*) показывалось облако черного цвета; если человек должен был выздороветь, шаман видел в зеркале облако белого цвета [Дьяконова 1981: 150].

Аналогично образу головы, который устойчиво ассоциируется с идеей рождения и жизни, белый цвет доминирует в свадебном, родильном обрядах, в ритуалах, посвященных айыы божествам или направленных на возрождение души, испрашивание детей и т. д.

Если *саргы* ‘счастье, талант, удача, благополучие, фортуна’ определяется эпитетом *маңан*, то горе и несчастье будут иметь противоположную «масть» – *хара сор* ‘черное несчастье’ (ср. с древнетюрк. *qara tuŋ* ‘лихая беда’ [ДТС: 423]); мор и падеж скота

также определяются как черные – *хара хамсык* [Каратаев 1996: 183]; вина, нечисть (в нравственном и сакральном смыслах), клевета, гнет, муки и прочие слова с отрицательными коннотациями имеют в фольклорных текстах якутов эпитет *хара*. Существуют пословицы, поговорки, устойчивые фразеологические сочетания: «*Халың айыы, хара буруй*. – Тяжкий грех, тяжелая вина». «*Хааннаах хара баттал*. – Кровавый черный гнет» [Пословицы 1965: 27, 55]; *хара балыыр* – ‘тяжкая клевета’, *хара дьай* – ‘черная нечисть’. *Хара күүһүнэн* – букв. ‘черной силой’ – омонимичный фразеологизм, имеет адвербиальное значение, во-первых, ‘насиленно, принужденно’, во-вторых, ‘с большими муками’ [Григорьев 1974: 112].

Нередко бранные выражения содержат прилагательное *хара*: *харса суох хара ыт* ‘бессовестная черная собака’⁵⁰, *хара буор* (букв. черная земля) об очень скупом человеке, *хара түөкүн* ‘отъявленный плут (мошенник)’, *хара баранаак* ‘большой варнак’. Ср. также: *хара сордоох*⁵¹ *киһи* – букв. ‘с черным (большим) несчастьем человек’. «*Буор сырай, хааннаах айах, хара түөкүн...* – Бесстыжая (букв. земляная) морда, кровавый рот, отъявленный мошенник...», – вот типичное обращение к абааһы богатырю [Обр. I: 108].

К данному материалу можно присовокупить словосочетания, в которых *хара* выступает в другой синтаксической позиции, но все выражения также имеют отрицательные коннотации: *ньүдьү хара* ‘беззастенчивый, не имеющий чувства брезгливости’ [Пекарский: стлб. 1739; Григорьев 1974: 59]; *ньүрү-хара* ‘никчемный’. «*Бэрт ньүрү-хара киһи буолбаттын*. – Я не очень уж никчемный человек» [Пекарский: стлб. 1740]. Ср.: *ньүрү-харатык тутума* ‘не держи в черном теле’. *Аат харата* – ‘неохотно, без желания’, по смыслу аналогично русскому фразеологизму ‘спустя рукава’ [Пекарский: стлб. 3331; ЯРС: 481].

В других тюркских языках имя черного цвета также служит эпитетом словам, имеющим отрицательные коннотации; в речи алтайского шамана Мампыя имена цвета наполнены этическим содержанием, он называет бога «исследователем белизны и черноты поступков подданных – ол албаттынын äткäниг ак каралан шылаиттан» [Анохин 1994: 102]. Мампый обозначает бедствие словом

‘чернота’ и молится ‘Белому Свету’: «каралта кїдїрбїі... – не вводи (меня) в черноту (в бедствие)...», «Ак Жарыкка жалбарын жадым – молюсь Белому Свету» [Там же: 96, 105]. «Под этим белым светом (желаю) жить с белой (чистой) совестью... Пу ак жарыктын алтына, ак сабышла жүрãргã...», – утверждает Мампый и просит у бога «белой милости для населения аґар журтка ак пїјанды тїлãп кõр» [Там же: 94].

Хара пизик ‘черная люлька’ – так хакасы называли колыбель, в которой умер ребенок [Бутанаев 1988: 215]; тувинцы про злого человека говорят *õзу кара* (букв. с черной аортой); злоязычного называют *аксы кара* (букв. рот его черный), ср. с калмыцким ритуалом *Хар кел утллһн*, известного в русскоязычной литературе под названиями «Отрезание черного языка» или «Укрощение злого языка» и т. д. [Омакаева 1998: 118]. Все положительное и отрицательное на языке тропов выражается с помощью белого и черного цвета: «Жакшылыкты сãскãндã, / Ак кõбõлõк полуп учаттан. / Жамандыкты сãскãндã, / Аї кара таш чындайттан. Когда предчувствуешь доброе, то порхаешь белой бабочкой. Когда предчувствуешь злое, то делаешься плотным, как черный камень, подобный меркнувшему месяцу» [Анохин 1994: 129–130]. Образ бабочки рождает ассоциации с полетом, легким порханием, летним днем, в связи с чем любопытно сравнение тяжелого черного камня с «меркнувшим месяцем». Ср. с вышеприведенной якутской паремией о черных тяжелых мыслях.

Тюркологи считают, что в якутских словосочетаниях *хара сор*, *хара балыыр*, *хара туюкун*, *хара буруй* и т. п. определение употребляется в качестве усилительного слова. Действительно, практически все приведенные выше примеры, за исключением только двух – *хара ыт* ‘черная собака’, *хара буор* ‘черная земля’ – не имеют отношения к черному цвету и выражают крайнюю степень какого-либо качества, состояния и т. п.

Как известно, в хакасском, тувинском, карачаево-балкарском языках слово *qara* имеет обобщенно-адвербиальное значение ‘очень, совершенно, совсем’ [Тенишев и др. 1997: 893]. В этом же значении оно сохранилось в якутском фразеологизме *хара баһаан* ‘очень много, густо (видимое как темное)’, например, *арґаа сы-*

һыыга хара баһаан киһи-сүөһү мустубут. На западном поле очень много людей и скота собралось [Григорьев 1974: 110]. В функции усилительного слова вместо *хара* может употребляться однокоренное ему слово: *хараҥа элбэх*, т. е. ‘бесчисленное множество’ [ЯРС: 483]. В якутском языке существует близкое по смыслу словоупотребление: *хара маҥнайгыттан* ‘с самого начала’, *хара сарсыардаттан* ‘с самого утра’, *хара көрсүөгүттэн* ‘с самой (первой) встречи’, *хара төрүөххүттэн* ‘с самого рождения твоего (суженая)’ [Обр. I: 127], *хара ааныттан* ‘с самого начала’. Отметим, что в данных выражениях темпорального характера у прилагательного *хара* отсутствует значение ‘черный, темный’, правда, оно легко актуализируется у первого словосочетания: *хара сарсыардаттан* – не только ‘с самого утра’, но и ‘очень рано, еще затемно’. Характерно, что слово *хара* употребляется в таком словосочетании, как *хара киэһэ* ‘поздний вечер (когда уже стемнело)’; от него образован глагол *харатый* ‘почернеть’ и ‘вечереть’ [Пекарский: стлб. 3345].

Выражение «*таас хара быарыгар* – на самой середине (букв. печени) скалы...» [Обр. I: 130] указывает на локус; прилагательное *хара* выполняет функцию усилительного слова. Если же речь идет о печени как о внутреннем органе человека, то эпитет *хара* в сочетании *хара быар* наполняется цветовым содержанием – столь подвижна и текуча семантика слова в фольклорном тексте.

Таким образом, прилагательное *хара* выполняет функцию усилительного слова в словосочетаниях, являющихся обстоятельствами времени, места и т. п., а также в сочетании с существительными, которые имеют преимущественно отрицательные коннотации.

В отличие от других тюркских языков⁵², в якутском языке усилительное слово *хара* имеет ярко выраженную тенденцию в области лексической сочетаемости: оно не способно сочетаться со словами, обозначающими радость, счастье, невинность, чистоту и т. п., а служит для выражения крайней степени горя, страдания, гнета, вины, греха, скверны, позора. Можно предположить, что подобная лексическая особенность слова *хара* сформировалась не без влияния культурного фактора: в рамках якутской традиции черный цвет имеет целый спектр устойчивых негативных значений.

Черный цвет является ключевым образом для обозначения позора как в лексической, так и паремиологической системах якутского языка. *Хараарт* – буквально ‘чернить (загрязнять)’, т. е. ‘порочить, бесчестить’; *хараардылын* – ‘быть опозоренным (очерненным)’; *хараны таһаар* – ‘обличать’ [ЯРС: 482, Пекарский: стлб. 2594]. В туркменском языке слово *гара* употребляется в значении ‘хула’, ‘клевета’; в алтайском *карат* – ‘очернить’, ‘оклеветать’ [Тенишев и др. 1997: 593; Вербицкий 1884: 128].

«Не обрезывай мою высокую распространенную славу, не стесняй мой скоротеряющийся белый почет!.. Неужели запятнаешь мое белое лицо, смоешь мою белую почесть?» – просит своих духов шаман, камлая по случаю болезни [Худяков 1969: 352]. Выражение «*урдук ааты алдыатта, уруң сирэйи киртиттэ* – обесславил высокое имя, покрыл грязью белое лицо» зафиксировано как поговорка [Пословицы 1965: 86] и употребительно в фольклорных текстах самого различного жанра.

Другим переносным значением прилагательного *хара* будет ‘нечистый’, под этим разумеется не только ‘грязный или черновой (о работе)’, как это отмечают словари, но и ‘скверна’ в мифологическом понимании. Данный ЛСВ противопоставлен слову *уруң*, образуя устойчивые словосочетания антонимического характера: *хара үлэ* а) физическая работа; б) черная работа⁵³; в) черновая работа – *уруң үлэ* ‘белая чистая работа’ [Григорьев 1974: 104]; *хара үлэһит* ‘чернорабочий’ – *уруң үлэһит* ‘служащий’⁵⁴; *харатыгар сылдыар*⁵⁵ ‘черновой (сделанный начерно)’ – *уруңэр тахсыбыт* ‘беловой’. Илиигин харалаа – букв. ‘руку очерни’, т. е. ‘приобщать к физическому труду’. *Уруң илии* – букв. ‘белая рука’, т. е. ‘белоручка’ – возможно, семантическая калька с русского.

Значение ‘неквалифицированная черная (работа)’ отмечено у слова **qara* с древнейших времен и сохранилось во многих современных тюркских языках. Слово **qara* в значении ‘простой физический (труд)’ известно и монгольским языкам [Тенишев и др. 1997: 593, 597]. В якутском языке употребительны выражения *хара киһи*, *хара дьон* ‘простолюдин, чернь’, *хара-кыра норуот* ‘черный люд’: «*Хара норуот харағын уутунан халың хаһаламмыт*. – На слезах черного люда заимевший толстый жир» [Пословицы 1965: 39].

В колымском говоре употребляется сложный глагол *үлэлээ-харалаа* ‘работать, трудиться’: «*дайдыбытыгар үлэли-харалы сырыттахнытына...* – В то время, когда мы работали-трудились на своей родине...» [СТТТ: 208]. О тяжелой честной работе, о труде в поте лица⁵⁶ говорит фразеологизм, который содержит прилагательное *хара*: *хааннаах хара көлөһүн* (или *хара көлөһүн*) ‘кровавый черный пот’, при том у слова *көлөһүн*, имеющего близкие аналоги в бурятском и монгольском языках, есть прямое значение ‘пот’.

В орхоно-енисейских письменах пот также определяется как *qara tärim* ‘мой обильный пот’, и это постоянный эпитет; в монгольском языке известно выражение *хар хөлс* ‘обильный пот’ [Конов 1975: 162–164]. Понятия ‘тяжелая черная работа’ и ‘обильный пот’ естественно связаны. Кроме того, в фольклорных текстах, в отличие от современного якутского языка, слово *көлөһүн* употребляется в таких переносных значениях, как ‘грязь’, ‘нечисть’, ‘вина’, ‘грех’ [Пекарский: стлб. 1134–1135]: «*Эйигин күүсүлээн сырдьан атагастаабыт айыым суох, эйигин көрөн туран күөмчүлээбит көлөсүнүм суох.* – Нет за мной такого греха, чтобы я насилием обидел тебя, нет за мною такой вины, чтобы я явно обидел тебя» [Обр. I: 204]. «*Көлөһүннээх күөх сырай!* – Нечистая зеленая морда!» – так обращается айыы богатырь к своему противнику. «*Күн сиригэр (анныгар) көстүбүт көлөһүнэ суох көптөт.* – Появившееся на подсолнечном месте (на свете) не улетает безгрешным», – учит пословица [Пекарский: стлб. 1135]. Можно предположить, что у эпитета *хара* в сочетаниях со словом, обозначающим пот, наряду с функцией усилительного слова в определенном контексте актуализируется значение ‘нечистый’.

Наиболее сложными для понимания представляются значения прилагательных *уруң-хара*, связанные с понятиями скверны и чистоты. Они возникают в определенном контексте. Так, Нюргуну Боотуру, у которого после многочисленных смертельных боев с богатырями Нижнего мира «тень почернела», а «дыхание стало тяжелым», мудрая старуха советует купаться в течение трех дней и ночей в чудесном озере, проветриться на вершине девяти скал в продолжение дня и ночи:

Отчоҗо хара бэйэн үрүн буолуон,
хара дьайынҥ барыта дьалбарыйыа,
күөх көлөһүнүнҥ барыта сууйуллау,
отчоҗо ыраас эттэниэн-хааннаһан этэ...

Тогда черный, ты станешь светлым,
черная нечисть, приставшая к тебе, отойдет,
синий пот смоеся с тебя,
твое тело будет чистым.

Оросин 1947, 188–189

Смысловую структуру слов *үрүң-хара* раскрывают последующие строчки: под хара понимается ‘черная нечисть *хара дьай*’, под словом *үрүң* – ‘чистые плоть–кровь *ыраас эт-хаан*’. В этом же тексте обратим внимание на словосочетание *хара дьай* ‘черная нечисть’, зафиксированное Н.С.Григорьевым как фразеологизм. Противоположный по смыслу эпитет имеет в фольклорных текстах слово *туңуһ* ‘невинность’. «*Үрүң туңуһ, уу бүтэй*. – Глуше воды, чистейшая невинность», – говорится в пословице [Пословицы 1965: 155].

Слова *хара* и *айыы*⁵⁷ ‘грешный’, выступая в определенном контексте субститутами друг друга, совпадают по значению: *хара суол – айыы суол, хара санаа – айыы санаа* и т. д. Понятия греха и черноты, сливаясь, образуют сложное парное существительное, довольно употребительное в фольклорных текстах – *айыы-хара* «грех (позор) и черное (темные дела), грех-вина, порок» [Пекарский: стлб. 57]. «*Ол бэйэлээх киһи айыылаах-харалаах көһүннэхпинэ тулутар үһүө?* – Если я, юноша, покажусь грешным-виновным (в сношении с женщиной), то разве абаасы меня не переселит?» – рассуждает герой олонхо [Обр. II: 94]. Существует фразеологизм: «*Аһыыта-харата баттыыр*. Грех-чернота давят» [Григорьев 1974: 18]. Причем нельзя не отметить, что вина и грех понимаются не только в нравственном смысле, но и как скверна, приставшая к человеку от соприкосновения с покойником, нечистой женщиной и т. д.

Грехи, по народным представлениям, заносятся богами в черное писание *хара сурук* [Попов 1936: 85], а предсказание счастья –

в белое писание *үрүң сурук*. Исследователи упоминают имя небожителя *үрүң-хара суруктаах* Үрүң Кэнэй Тойон с Белой-Черной грамотой (писанием) Белый Кэнэй Господин или Үрүң Элкэнэй, который пишет белую и черную грамоты⁵⁸ [Кулаковский 1979: 25; Пекарский: стлб. 2367; Обр. II: 87]. Заметим, что мотив писаной судьбы, образ книги судеб, чрезвычайно распространен в фольклоре тюркоязычных народов. Согласно мифологическим сюжетам Саяно-Алтая, книга (грамота), законодательно определяя судьбу человека, предстает какместилище истинного знания. Истоки подобных сюжетов специалисты находят в древнетюркской письменной традиции, одним из памятников которой была «Ырк Битиг» («Книга гаданий») [Львова и др. 1989: 140].

В полной неподражаемой экспрессии «Песне о любви», текст которой осложнен вводными конструкциями и модальными частицами, девушка с оттенком укоризны и желанием попытаться вопрощает:

Эчикийэ, оџолоор!	Ах, ребята!
“Анараа дайдыга	На том свете
Үтүөнү-куһаҕаны	и хорошее, и плохое,
Айыыны-хараны	и грехи, и темные дела
Сурукка киллэрэ олодор	записывающий (на бумаге)
Тойон баар эбээт” – дииллэр,	господин есть, говорят.
Оџолоор, ол тойон –	Ребята, неужели тот господин –
Хараџым бэйэбинээџэр	за то, что взглянула влюбленно
Ордугу таптыы көрбүтүн –	на лучших, чем я сама –
«Бары кыыл	и что «Все звери
Бэйэтин дьүөрэлээџин гытта	должны водиться
Сылдьар» – диэн,	с подобными себе» – говоря,
Буруйга ууран	сочтет меня виноватою
Бу эппит тылбын	и вот эти слова мои
Хара сурукка	в черную книгу
Анныях бэйэтэ ньи, оџолоор!...	неужели занесет он, ребята?...

ЯНП 1977: 146–149

Примечательно, что мифологический образ, варьируя и трансформируясь, не нарушает определенной логики. Образ белого писания появляется в мольбе женщин, обращенной к богине чадородия Айыыһыт: «*Айыыһыттыт үчүгэйдик дьаллыктаа, үрүң сурук-*

кар суруй, бөгө оңоруута оңор, кэтит сааста кулу. Создательница наша! Хорошенько предвещай (новорожденному) счастье, напиши в твоём белом писании, создай сильную (прочную) судьбу, дай широкий век» [Худяков 1969: 185].

Контекстуальная подвижность значения слова хара, вариация смыслового содержания образа черного писания – книга смерти или книга грехов – подчинены определенной логике. Во-первых, и смерть, и грех кодируются в языке, системе тропов, сюжетах фольклора через черный цвет. Само слово *qara в ряде тюркских языков означает траур; по обычаю, «после смерти каждого киргиза на юрте стоит черный флаг» [Валиханов 1985: 75].

В «Древнетюркском словаре» могила обозначается через черный цвет *qara orup* или *qara jer qati* [ДТС: 243, 423], в якутской паремии могила загадывается как неподвижная чернота: «*Халдьаайы үрдүгэр (хайага, халдьаайыга, сыыр үрдүгэр, күөл уңуор, мээлэ сиргэ турар) хамнаабат хара баар (хамнаабат харалар ба-аллар) үһү.* На пригорке (на горе, за озером, на земле) неподвижная чернота есть, говорят» [Загадки 1975: 209]. Не только на аллитерации звуков имени хара построено проклятие; образной доминантой пожелания смерти будет черный цвет: «*Хара арыы / Хара буорунан / Хараххын халхаланаар!* – Укрой свои глаза черной землей черного острова!» [Корякин 1924: л. 3]. Аналогичный образ лежит в основе устойчивого словосочетания *хара буору уоп* ‘взять в рот черную землю’, которое также служит метафорой смерти.

В противоположность белому писанию, книга смерти и книга грехов изображаются черными как все отрицательное, с точки зрения человека, устремлений и правил его жизни. Во-вторых, и смерть, и грех понимались как скверна и нечистота, которые, в свою очередь, обозначались также через черный цвет. «*Харага кишбит киһи*» (букв. человек, вошедший в черное), – так говорили про могильщика и родственников умершего [Худяков 1969: 297]. Ср. с представлением древних тюрков: «*үйдүң каразы* – нечистота от умершего». Смерть ассоциируется с процессом разложения, гниения и скверны. Якуты верили, что в результате греха к человеку пристаёт скверна и черная нечисть (*хара дьай*). Кроме того, отметим, что эпитет хара, приложенный к образу книги

смерти, имеет дополнительный подтекст – черный цвет здесь означает мрак и небытие. В результате обнаруживается ассоциативный ряд устойчивых традиционных образов и смыслов: черный цвет как тьма и скверна, как грех и смерть.

‘Белый/черный’ как ключевая метафора

Метафорическое осмысление и противопоставление белого и черного цветов провело границу между белыми и черными птицами, несмотря на то, что и лебедь, и ворон, и стерх – все они являются шаманскими птицами. Еще Г.В.Ксенофонтов заметил, что в якутских сказаниях о белых шаманах фигурируют белые птицы, в легендах о черных шаманах – зловещий черный ворон [Ксенофонтов 1992: 130–131] (также см.: ИПРЯ 1: 57, ИПРЯ 2: 253). В сюжете олонхо белые птицы дают спасительные советы богатырям [Емельянов 1980: 112], образ черной птицы ворона тесно связан со смертью и колдовскими чарами Нижнего мира. Функциональную близость с этими персонажами имеет образ черного марала, который предвещает беду герою алтайского эпоса Хану Олонбару [Сагалаев 1984: 66–67]. Согласно одному из популярнейших эпизодов олонхо, на помощь борющимся богатырям прилетают их сестры-удаганки в образе соответственно серебряной и железной птиц, по другому, «цветовому», варианту – айы удаганка является, обернувшись белым стерхом⁵⁹, сестра же демонического противника оборачивается черным вороном [Емельянов 1983: 72]. Известно, что лебедя и стерха якуты считали благословенными птицами, приносящими счастье и воплощающими божественные силы и красоту. Такое абстрактное понятие, как добродетель древние тюрки сравнивали с движением лебедя: «*bu erdäm jorïqi ürüy quş teg ol*» – «движение этой добродетели подобно (движению) лебедя» [ДТС: 627].

Сравнение с белым лебедем также содержится в идеальном описании небесной страны в якутском мифе: «По ту сторону неба есть не имеющее тени яркое белое небо, там страна, где нет зимы, растет белая трава, подобная крыльям белого лебедя... Здесь живет Юрюн (Белый. – Л.Г.) Айыы тойон и Хотун...» [Архив СПб.О ИВ РАН. Ф. 22. Оп. 1. Ед. хр. 1. Л. 61].

Образ «белой травы» сигнализирует о высоком семиотическом статусе текста – ведь именно с помощью слова *от* ‘трава’ якуты в разговорной речи вычлениают из холодной части спектра зеленый цвет: *от күүгэ* ‘зеленый’ и *халлаан күүгэ* ‘голубой, синий’ [РЯС: 113, 194]. Само слово *куба* ‘лебедь’ этимологически связано с корнем *kuba* ‘бледный, светлый’ [Тенишев и др. 1997: 172] так же, как русское слово лебедь, родственное лат. *albus* ‘белый’ [Фасмер 1967: 470]. В табуированной речи лебеда якуты называли *үрүң кыыл* ‘белое животное’, в других тюркских языках лебедь именуется как *ак кош* ‘белая птица’ [ИПРЯ 2: 54–55; Муратов 1961: 101].

Образ белой травы приобретает характер своеобразного знака принадлежности Верхнему миру также в силу своей противопоставленности описаниям Нижнего мира: «Ехал по черной-черной стране, такими деревьями и травами поросшей, как шерсть на загривке медведя» [Попов 1936: 47].

Используя образы белых и черных птиц, паремии иносказательно говорят о ночном мраке и рассвете, о правде и лжи, о красоте и безобразии.

В якутских загадках череда ночи и дня, наступление рассвета, изображается как прилет и отлет черных и белых птиц: «*Арзааттан алта даагынай кэлэр, илинтэн тогус куба кэлэр үһү.* – Говорят, с запада шесть каркушек налетают, с востока девять лебедушек прилетают» [Загадки 1975: 30]. Существует другой «зооморфный» вариант этой загадки: «*Харалаах маңан атыырдар тэбиэлэһэ тураллар.* – Говорят, черный да белый жеребцы стоят-лягаются» [Там же: 31].

«*Хабдытаагар хара, тураахтаагар маңан.* – Куропатки черней, вороны белей», – говорят в насмешку о некрасивой внешности женщины [Григорьев 1974: 107]. О лживом человеке пословица утверждает: «*Кини кырдьыгы этиэн кэриэтин, хара тураах үрүң буолуо.* – Чем он скажет правду, скорее черная ворона станет белой» [Пословицы 1965: 98]. «*Үрүңү хара диир киһи.* – Человек, называющий белое черным» [Там же: 99]. Метафорическое сравнение белого и черного цветов с истиной и ложью известно тюркам еще со времен «Кутадгу-Билиг»: *köni sözdän taštän sözüg söz temä/köni egri farqı ürünli qara* разница между истинной и ложной

(речью такая же, как между) белым и черным [ДТС: 422]. Белый цвет тождествен свету, олицетворяющему знание и истину, черный цвет связан не только с мраком, но и с невидимостью⁶⁰.

Для якута окружающий мир был полон примет и различного рода знамений, которые он воспринимал, истолковывая в соответствии с исторически сложившейся культурной традицией и собственным миропониманием. Прилет во время ысыаха, устроенного первопредком Эллэйэм, белых птиц истолковывался рассказчиком как благоприятный знак, как отклик небожителей на обращенную к ним молитву [Ксенофонтов 1977: 20, 40, 44, 56]. Стремление рассказчика предания подчеркнуть особое благорасположение богов к герою порождает в его тексте целый синтагматический ряд благоприятных знаков: к цветовой характеристике присоединяются числовые, пространственные и другие: прилетают три белых птицы, трижды кружатся над *туһулгэ*, самым центром праздника, или трижды облетают урочище «навстречу солнечным лучам», и как особый знак благорасположения – белые птицы, спускаясь к Эллэйю, пьют из его кубка кумыс, белый молочный напиток [Серошевский 1993: 178–179; ПЛМС 1995: 68–69; ИПРЯ 1: 68; Ксенофонтов 1977: 26].

В текстах исторических преданий об Эллэе знак благосклонности небожителей имеет несколько вариантов выражения: являются не белые птицы, а «небесные всадники в белоснежных одеждах на беломолочных конях», или в кумысную чашу с неба падает молочный продукт *илгэ* величиной с утиное яйцо; проливается кумыс «целой струей наподобие натянутого поводка»; или чаша сама вскипает белой пеной; согласно другим вариантам, с небес падает «всклоченная конская шерсть⁶¹ длиной в три с половиной маховых сажени» или проливается обильный дождь и т. д. [ИПРЯ 2: 85, 71; Ксенофонтов 1977: 23, 37, 38, 42, 43]. Варьируя, знак образует следующую парадигму: белые птицы / 'белая пища' / белая пена / всклоченная шерсть 'белого скота', т. е. коней / всадники в белых одеждах на беломолочных конях / обильный дождь. Эти символы, связанные с идеей плодородия, истолковываются как отклик богов на молитву Эллэйя умножить «белый скот» и «белую пищу».

Покажем, что и значение данных образов варьирует, не утрачивая при этом общих положительных коннотаций. Например, символика 'белой пены' (*үрүң күүгэн*) связана с удачей и счастьем, с идеей плодородия, а также истины и правоты. Первопредок Эллэй, выбирая себе невесту, подсматривает, как мочатся девушки. Моча его будущей избранницы, «вздувшись, образовала белую пену и, долго белея, не исчезала» – «*үллэн, үрүң күүгэн буолан өр багайы сүппэккэ туртайа сытар*» [ИПРЯ 1: 71, 74]. Ср.: моча ее сестры «сразу исчезла, впитываясь в землю» – «*таах хараара иңэн, сүтэн хаалар*» [Там же]. Интересно, что пена мочи невесты Эллэя сравнивается с лебедем, тотемной птицей, или с зайцем, образ которого, благодаря известной плодовитости зверька, служит атрибутом якутской богини чадородия Айыысыт [Там же: 61].

Другое предание, повествующее о смертельной вражде двух якутских родов, завершается картиной небесного суда над душами их погибших сыновей. Вина одного и правота (безгрешность?) другого переданы с помощью цепочки знаков: правый – левый, белая пена – кровавый сгусток, белый камень – камень-глыба размером с лежащую корову⁶².

«Дьылга Тойон велел положить по левую сторону камелька глыбу камня величиною с лежащую корову, а по правую сторону – белый камень с отверстием и затем рассудил: “Тот, который виновен, подойдет с левой стороны камелька и на глыбу камня выблует сгустком крови, невинный подойдет с правой стороны камелька и на камень с отверстием выблует белой пеной”» – «*Дьылга Тойон оһох хаңас өттүгэр сытар ынах сага сымара тааһы, оттон оһох уңа өттүгэр үүттээх үрүң тааһы бырахтарбыт уонна дьүүлээбит: “Биир буруйдаахтара оһох хаңас өттүнэн кэлэн сымара тааска өһөх хаанынан хотуолуога, оттон биир буруйа суохтара оһох уңа өттүнэн кэлэн үүттээх тааска үрүң күүгэнинэн хотуолуога”, – диэн*» [ИПРЯ 1: 171, 174].

Локус, избранный для судилища, камелек, имеет высокий семиотический статус, достаточно универсальный и хорошо описанный в литературе. Интерес представляет также эпитет *үүттээх үрүң таас* 'с отверстием белый камень', который имеет двойственную семантику. Его можно перевести и как молочный (с моло-

ком) белый камень: корень *үүт* ‘молоко’ + аффикс обладания -тээх [Харитонов 1947: 134; ЯРС: 460]. Эпитет *үүттээх* ‘молочный’ наделен символическим значением чистоты и невинности [Габышева 1986: 125–155], он ассоциируется с постоянным эпитетом верховного небожителя *үүт таас олбохтоох* – ‘с молочно-каменным седалищем’ Юрюнг Аар Тойон.

Как видно из материала, текст имеет поверхностный уровень, смысловое содержание которого связано с языковым лексическим значением слов. Глубинный уровень текста основан на символической семантике слов и их референтов.

Обращает на себя внимание, насколько рассказчик свободно оперирует знаками-символами и насколько этот язык понятен как для действующих лиц предания, так и для его слушателей. В отличие от олонхо, где система двоичных оппозиций, включая противопоставления правый – левый, белый (молочный) – кровавый, кони – рогатый скот и т. п., составляет основу антитезы миров и героев, двух противоборствующих начал, айыы и абааһы [Там же], в историческом предании семантические оппозиции используются как условный язык для изображения мифологической картины, в данном случае – суда вышних богов.

И наконец, образу белой пены приписывается значение счастья и удачи в предании о потомках Омогоя. Во двор к ним залетает орел и, сев на засохшее дерево⁶³, спускает щенку в рот белую пену. «Это означало, что орел “дал счастье”, и от этого щенок стал отличной охотничьей собакой» – «*Ол аата дьол түһэрдэгэ үһү. Онтон сылтаан бу ыт оғото сүүнэ булчут буолан барар*» [ИПРЯ 1: 63, 68].

Столь широкая семантика образа белой пены свидетельствует о древности его происхождения; так, мотив белой пены встречается, например, в туркменской версии «Кероглы»: человек, выпив белую пену, становится богатырем, получает власть над всемогущим; мотив белой пены связан также с идеей плодородия [Короглы 1983: 191]. Несколько отвлекаясь от темы, нельзя не заметить, что во всех указанных случаях использован анатомо-физиологический код, и это – характерная черта эстетики фольклорной традиции якутов. Будущая плодовитость девушки определяется по

характеру мочеиспускания; невиновность героя устанавливается с помощью рвоты, а «счастье» просто съедается щенком.

Ключевые метафоры реализуются на языковом уровне, в поэтическом тропе, могут развернуться в мотив сюжета, функционируют в качестве паремии, приметы. Они могут получить материальное предметное воплощение и порождать стереотипы поведения, регулируя его.

Вместо «я родился» якуты говорили *күнү көрбүтүм* – «увидел солнце». В других тюркских языках *күн көр* ‘видеть солнце’ означало ‘жить’. «Человек солнечного мира», – так именуют себя в фольклорных текстах тюркоязычные народы Сибири [Львова и др. 1989: 95–98]. «*Күнүм хараарда!* Померкло мое солнце!»⁶⁴ – восклицает якут, предчувствуя приближение смерти [Пекарский: стлб. 3343]. Погибая, герои олонхо говорят: «*Үрүң күнүм өлбөөдүйдэ, маңан күнүм балаадыйда!* Мое белое солнце помутнело, мое светлое солнце потускнело!». Первая часть сложного предложения функционирует и как пословица о приближении старости [Пословицы 1965: 172]. В переносном значении ‘жизнь’ слово *күн* встречается в якутских фольклорных текстах⁶⁵: «*Тыының-күнүң баарына...* – Пока есть у тебя дыхание-жизнь (солнце)...». Или: «*Тыын оннугар тыыннаагы, күн оннугар күннээги...* – Вместо жизни (даем мы тебе) имеющего жизнь...». [Худяков 1969: 321]. В современном якутском языке слово *күн* в значении ‘жизнь’ перешло в разряд семантических архаизмов и ни в одном из современных толковых или переводных словарей не указывается.

Ясная по своей внутренней форме метафора солнце – день – жизнь обыгрывается в иносказательных речах камлающего шамана: «*Күнүн тыынын күн диэкинэн өртөйдөххүнэ, тыыныгар тыын салгаатаххына, күнүгэр күн салгаатаххына, салгаа, хатын эбэм!* – Если ты солнечную душу направила к солнцу, если ты к жизни прибавила жизни, к дням прибавила дни, то наставь, госпожа моя бабушка!» [Худяков 1969: 340–341] (ср.: [Там же: 344]). В переводе теряется языковая игра – обратите внимание, что и солнце, и день обозначаются одним и тем же словом *күн*.

Мотив – смерть как помрачение солнца – может преломиться на уровне сюжета, о приближении смертельной опасности герои

долганского олонхо узнают по состоянию небесных светил. Лошадь, на которой едут дети, спрашивает их: «*Бу кэлбит суолбут диэн одуулаан көрүң. Кайтак көрдүк көрүңнээк күңүт-ыйгыт тыгар сырдыгын бүркүгүрдэр дуу, эргэ күн-ый тыгарын көрдүк дуу?* – Взгляните назад на пройденный путь. Не меркнет ли солнца-луны свет или сияет свет солнца-луны по-прежнему?» [Долганское олонхо 1984: 98]. Оглянувшись, дети увидели, как «чернея и туманясь, вышло из скважины неба черное облако... – *туманныран, карааран, каллаан быһыттан таксыбыта кара былыт...*» [Там же]. Дети обнаруживают за собой погоню абааһы богатыря; перед тем, как сесть на лошадь, дети обращаются к богу с просьбой, в которой звучит упомянутая формула: «*Каалар күнүм карааран илэ каракпар көстөн кэллэ.* – Мой последний день, наяву почернев, показался мне» [Там же: 96]. Формула, варьируя, сталкивает в данном тексте два ЛСВ слова *күн* ‘солнце’ и ‘день’.

Метафора смерти как помрачение солнца может варьироваться: *күнтэн сүтүү* – букв. ‘потеря (потухание) солнца’, т. е. смерть; *күнтэн сүтэр* – ‘лишить солнца’ означает убить. «*Күммүттэн сүтэр күнүм буолла.* Настал для меня день исчезнуть со света», – говорит умирающий [Пекарский: стлб. 2418]. «*Күнүң диэки үстэ көр!* – Трижды взгляни на свое солнце!» – так говорили в старину, собираясь убить побежденного врага [Кулаковский 1979: 148]. Напомним, что в енисейских памятниках эпитафийные формулы часто содержат такие слова: «*Күн ай азыдым жыта!* (я) не стал ощущать солнце и луну, увы!» [Малов 1962: 26, 29, 80–82].

Сближение понятий ‘солнце’ и ‘жизнь’ нашло отражение не только в языковом явлении полисемии и в различных формах устной народной словесности.

Фундаментальная идея солнца как источника жизненной энергии, самой жизни, обрела воплощение и в предметах материальной культуры. Известно, что многие предметы одежды украшались металлическими кружками (*күсэңэ//күңэсэ, түоһахта, күн*), изображающими солнце [Пекарский: стлб. 1304]. Характерно, что крепились они на головном уборе (лобная часть), на груди, на поясе, а на шаманском костюме служили прикрытием одного из са-

мых уязвимых мест, так называемого *көхсүн харага* 'глаз спины'. Металлическим, чаще всего серебряным, изображениям солнца приписывалась защитная магическая функция.

В шаманских действиях потеря солнца также означает скорейшую смерть шамана, другими словами, если во время камлания отрывается металлический кружок *күсэңэ* с шаманского кафтана, то шаман должен вскоре умереть. Это поверие служит автологией широкоупотребительной пословицы: *«Күн туллара, күсэңэ быстара буолла.* – Настало время солнцу сняться с места (т. е. упасть), а металлическому кругу (пришиваемому к шаманскому кафтану) отделиться», т. е. предстоит умереть.

В исторических преданиях про решающее кровопролитное сражение говорится: *«Бу дойдуга... күн туллар, күңэһэ быата быстар... кэтэ кэрдии кэмэ-күнэ туһаайар.»* – «На эту сторону надвинулся день назначенного времени..., сваливания солнца, отрывания круглой шаманской подвески» [ИПРЯ 1: 213, 216]. Эта же метафора является ключевым образом в описании победы над врагом: *«Чыцааданы өлөрөн аат-суол ылан, күнүн туура охсон, күһэңэтин быһа тайбаан...»* – «Убив Чынгаада, получив имя и славу, сбив его солнце, порвав повязку кюсэңгэ...» [Там же: 224, 226].

Якутский воин на панцире также имел изображение солнца в виде металлического кружка, это так называемый *күннээх куйах* (букв. панцирь с солнцем). Воин, лишившись этого «солнца», по поверьям, чувствовал себя незащищенным и обреченным на поражение и гибель [Там же: 296].

Предание *«Дагдагар Боотур, Элэмтэ Боотур уонна Чабычахаан Боотур»* повествует, как один человек обратил в бегство тридцать воинов, попав тупой костяной стрелой в металлическое изображение солнца⁶⁶ на поясе предводителя вражеского войска: *«Көмүс курун күнэ килбэйэн иһэрин Чабычахаан Боотур лаппагар муос огунан ытар»* – «Чабычахаан Боотур выстрелил тупоконечной костяной стрелой в поблескивающий круг его серебряного пояса» [Там же: 267]. Метафора жизни как солнца, а смерти как его утраты – не просто красивый поэтический образ. Получив материальное предметное воплощение, она порождает стереотипы поведения, регулируя его.

В виде *туосахты* может изображаться в текстах шаманских камланий душа⁶⁷, похищенная злым духом [Худяков 1969: 349], при этом *туосахта*, блестящий серебряный кружок, становится темным. В шаманских мифах и легендах описывается поедание души человека как ее почернение. Вначале душа изображается как «прозрачный будто из хрусталя, кружок, издающий свет и сияние» – «*сын-сырдык курустаал таас курдук дьэңкир дьүһүннээх төгүрук*», затем она постепенно чернеет. «*Ол салаатахтарын аайы, салаабыт сирдэрэ харааран иһэр*» – «При каждом их облизывании предмет становился все чернее» [ПЛМС 1995: 262–263]. Интересно, что с помощью тех же слов описывается смерть эпического богатыря: «*Дьэ биһии киһибит суон тыына сойдо, сырдык бэйэтэ хараарда, өлөр киһи өллө*. – Толстое дыхание нашего человека остыло, сам светлый – почернел, умирающий человек умер» [Захаров 1994: 31]. Или: «*Күлүгэ хараарбыт, күлүгэ тымныйбыт*. – Лицо его (тень его) почернело, похолодело», т. е. он при смерти [Пекарский: стлб. 1291]. Аналогичным образом изображается смерть у хакасов: «гибель, смерть ребенка – свидетельство похищения Умай, и проявлением случившегося было необычное состояние младенца, который “выглядел” почерневшим» [Кустова 2000: 161].

Смерть и умирание как потемнение-помрачение – образ достаточно универсальный для многих культур. В якутском же материале этот образ присутствует как языковая метафора и вместе с тем поэтический троп, он может развернуться в мотив сюжета олонхо или шаманского мифа, функционирует как поговорка и примета.

На основе вышеизложенного материала становится понятным механизм создания гротескного образа в «Скороговорке девушки. Кыыс чабырбаҕа», в которой потешное неправдоподобное описание «атрибутов» героини завершается следующей строкой: «*Кун хара кыыс буолабын! Солнечной черной девушкой (я) являюсь!*» [Хомуурунньук 1947: 269]. Смех у слушателей скороговорки вызывает нарушение «неписаных правил» семантической сочетаемости слов в языке фольклора, в данном случае – контекстуальная несовместимость: употребление эпитетов *кун* ‘солнечный’ и *хара* ‘черный’ в качестве однородных членов предложения.

Солнце – традиционный образ в воспевании женской красоты, описание которой нередко строится на контрасте с черным цветом: «*Кун хара былт быһынан туналыччы тыкпытын курдук*» – «(прелестная) словно солнце проглянуло ярким светом сквозь щель черного облака» [Обр. II: 101]; ср.: [Хусаинова 2000: 33].

Гротеск скороговорки усиливается благодаря наличию в якутском фольклоре устойчивого ряда эпитетов *өлүү хара*... ‘смертельный (гибельный, смертный) черный’: *өлүү дуолан хара атыыр огуһа* ‘смертельный громадный черный бык’ – по представлениям якутов, является началом смерти; *Өлүү Хара* – название мыса, куда боги отправляют сражающихся богатырей [Емельянов 1980: 347]; *Өлүү-Дуодарба-Хара-ууса* – имя кузнеца и т. д. [Там же: 344; Попов 1936: 48].

В чабыргахе происходит как бы замена одного из однородных эпитетов словом, прямо противоположным по значению: вместо *өлүү* ‘смерть’, ‘гибель’ употреблено слово *кун* ‘солнце’, ‘жизнь’.

В заключение отметим, что оппозиция *үрүң-хара* была настолько фундаментальной для традиционного мировоззрения и культуры якутов, что политический термин *үрүң* ‘белые’, семантическая калька с русского, употребляется в поэзии основоположника советской якутской литературы П.А.Ойунского не иначе, как в сочетании со словом *хара*.

В стихотворении «Господин генерал» (1923 г.), пафос которого был направлен против белого генерала А.Н.Пепеляева, советский поэт образует оксюморон *үрүң-хара* ‘букв. белые-черные’:

Тибии-тиһик түстэ,
тиллэр-өлөр кэллэ,
үрүң-хара турда
үһүү-батас тутта...

Буря-метель поднялась,
жизнь или смерть подходит,
белые-черные угрожают,
меч-копье поднимают...

Ойуунускай 1958: 61

Второй компонент субстантивированного составного прилагательного *үрүң-хара* служит, вероятно, для уточнения значения слова, его корректировке по «ценностной шкале».

Имена цвета являются ключевыми словами в семиотическом языке традиционной культуры якутов. Поэтическая система мла-

дописьменной литературы, возникшей на почве устного народного творчества, чутко реагировала на семантику имен цвета, переосмысляя инновации и органично включая их в свою систему.

Как показал материал, слово, его значение в фольклорном тексте опирается не только на языковые системные отношения с другим словами, но и на «затекстовую» информацию: мифы, обряды, приметы, поверья, ходячие представления и т. п. С изменением культурного фона слово может утратить одно из значений, чаще всего переносное, как это случилось, например, с ЛСВ имени *кун* 'жизнь'.

Субстантивированное прилагательное *хара* 'черный'

Как известно, прилагательное *хара* подвергается субстантивации и получает в якутском языке значения 'черный предмет', 'чернота' или 'неясно выступающий на вид предмет'.

«*Илии тутуурдаах, өттүк харалаах*. Имеет что держать в руках и имеет (то), что чернеет на бедрах», – так поговорка иносказательно говорит о добычливом охотнике. Родные, напутствуя уходящих на охоту, говорили: «*Баай хара тыаттан илии тутуурдаах, өттүк харалаах эргийээриң!* Из большого темного леса возвращайтесь, имея (что-нибудь) в руке, имея (что-нибудь) черное на бедрах!» [Эргис 1974: 175]. В указанных примерах субстантивированное прилагательное, вероятно, обязано своим появлением моменту иносказания – табуированной речи.

Близкие значения «нечто темное, черное пятно, силуэт, очертания, тень» отмечены в «Сравнительно-исторической грамматике тюркских языков. Лексика» у слова **qara* в азербайджанском, туркменском, татарском, башкирском, ногайском, каракалпакском, казахском, киргизском, узбекском, уйгурском языках [Тенишев и др. 1997: 593]. Якутский язык по неясным причинам авторами не указан. В этих значениях слово зарегистрировано только в «Словаре якутского языка» Э.К.Пекарского, автор которого отмечает также оценочную компоненту в его семантике: не просто «неясно выступающий предмет», а «неказистый на вид» [Пекарский: стлб. 339], например, *баллай харата* «не отделанное еще (что-либо железное), вышедшее прямо из-под молотка».

Субстантивированное прилагательное может означать как одушевленный, так и неодушевленный предметы: *тыңырах харата* ‘свободная часть ногтя, конец, который время от времени обрезается’; *хамныыр хара* ‘живое существо, которое двигается’, ‘фигура’, ‘существо, тварь, животное’; *кырынаас кутуругун харата* ‘черный (кончик) хвоста горноста́я’ и т. д.

Устойчивое словосочетание *хамныыр хара* имеет вариант (*бары*) *хамныыр харамай* ‘(все) движущееся живое, всякая плоть (человек)’; слово *харамай*, по мнению Э.К.Пекарского, образовано от *хара* с помощью суффикса *-май* и имеет значение ‘живое существо, животное’ [Пекарский: стлб. 3287 и 3338; ЯРС: 483]. В табуированной речи оно служит подставным именем слова булчут ‘охотник’ [Павлова 1998: 21]. В текстах исторических преданий выражение *хамныыр хара* употребляется для обозначения людей и всего живого: «*Тогус ураһаҕа хамныыр хара кулуктээҕи ордорбокко кырыттар*». – «В девяти урасах не оставили никого из способных двигаться и обладающих черной тенью, всех изрубили» [ИПРЯ 2: 26, 30]. В мифе о сотворении мира, записанном Я.И.Линденау, все живые твари, кроме человека, называются *хамныыр хара*: «*Sir Tangara Ödübita, Kuin, Cui, U, Kisi, bari Kamnür Kara ongnorbutag*. – Земля, небо началось. Солнце, месяц, вода, человек и все движущие черны сотворены» [Линденау 1983: 44].

В загадке о могиле употребляется антонимичное ему выражение *хамнаабат хара* ‘неподвижная чернота’: «*Халдьаайыга халбарыйбат (хамнаабат) хара баар уһу*. – На южном склоне есть, говорят, чернота, которая не трогается (неподвижная чернота)». Сотворение движущихся тварей *хамныыр хара* знаменует появление жизни на Земле, смерть кодируется через неподвижную черноту.

Слово *хара* входит в состав фразеологизма, служащего традиционным благопожеланием: «*Киһи-хара буол!* Будь человеком (в люди выйди!)» [Обр. I: 116, 163]. В более полной форме он звучит так: «*Киһи-хара төрдө буол!* Будь родоначальником (прародителем) людей!» [Пекарский: стлб. 3329; Худяков 1969: 138]. Думается, по смыслу варианты равнозначны, так как, по якутским понятиям, выйти в люди, стать человеком означает жениться, стать ро-

доначальником. «*Миигин ылбата, аны киһи-хара буоларым суох...*» – «Меня не взял (в жены), потому не быть мне человеком...», – так рассуждает девушка, которую Элэй отверг, женившись на другой [ИПРЯ 1: 71, 74].

Автор статьи «Этноним саха» Е.С.Сидоров объясняет значение слова *хара* в данном фразеологизме на основе табуированной речи: в старину охотники вместо слова *киһи* – ‘человек’ употребляли слово *хара* – ‘черный’ [Сидоров 1984: 42]. Действительно, слово *хара* в условном лексиконе использовалось вместо следующих слов: *ыңыыр* ‘седло’, *эһэ* ‘медведь’, булчут ‘охотник’, *киһи* ‘человек’ [Павлова 1998: 21]. С.И.Николаев приводит следующие эвфемизмы, встречающиеся в Вилюйском районе Якутии: *ныькаа хара* (букв. нежный черный), т. е. ‘молодой человек’; *адьырга хара* (букв. хищный черный), т. е. ‘старый человек’; *эр хара* (букв. мужественный черный), т. е. ‘хороший человек’; *мөкү хара* (букв. худой черный), т. е. ‘плохой человек’; *бохоо хара* (букв. черный энцефалитик), т. е. ‘немошный человек’; *майгы хара* (норовистый черный), т. е. ‘стрелок’ [Николаев 1961: 63]. Добавим также, что в текстах загадок, примыкающих по своему происхождению к так называемым *харыыс этэр тыл* (эвфемизмам), в качестве имени человека также функционирует слово *хара*. Загадки касаются ситуаций охоты и пути (косьбы), которые актуализируют табуированную речь: «*Таппардаан хара*. – Тяжело шагающий черный» (отгадка – охотник). «*Хара бэкир бэгийэр*. – Черный поджарый сутулится» (о человеке во время косьбы).

Текст первой загадки состоит из двух слов – эвфемизма *хара* и образного глагола *таппардаа* «двигаться (о коротконогом и широкозатом человеке, который гонится за собакой, добывшей лисицу)» [Пекарский: стлб. 2560 и 419]. Внутренняя форма загадки построена на языковой игре: слово *таппардаан* созвучно словоформам *таптаран*, *таптар*, *таппат* и т. д., образованным от корня *тап* «делать что-то кстати (кидать, стрелять метко, попадать в цель, говорить уместно)», например: «*Итини табар киһи баар буолуоҕа дуо?*» – «Может ли человек попасть в эту (пташку)?» или «*Дрообун букатын тугу да таппат*» – «Такой дробовик бьет неверно (ни во что не попадает)» [Там же: стлб. 2563]. Момент языко-

вой игры усиливается за счет ассоциации с другим омонимичным корнем-междометием *тап* «хлоп!».

Слово *киһи-хара* является парным именем существительным и представляет собой сочетание с помощью сочинительной связи двух самостоятельных, близких по значению слов. Компоненты парных слов нередко различны по своему происхождению, так, и слово *киһи* относится к словарю литературного языка, а *хара* является единицей условного лексикона.

Слово *киһи-хара*, аналогичное по смысловой и формальной структуре парным существительным типа *уох-куус* ‘мощь’, *муңсор* ‘большое горе’, *дьол-соргу* ‘большое счастье’ и т. д., имеет подобно им усилительное значение – ‘настоящий человек’, благопожелание «*киһи-хара буол!*» можно перевести как «стань настоящим человеком!»

На основании значения субстантивированного прилагательного *хара* ‘человек’ получают мотивацию⁶⁸ выражения *киһи-хара гын*, *киһи-хара оңор* ‘сделать человеком’. «*Күнүм дьоно-о, / Дьэ миһигиттэн оҕо төрөөн, / Ороммор хаалла, / Наай диэн бүөбүйдээңит, / Киһи-хара оңорооругутуу-ууй...*» – «Солнечные люди мои, / дитя, рожденное от меня, / на постели осталось, / обязательно его выпестуйте, / человека из него вырастите...», – просит своих родственников Туналыктаан Куо, похищенная абаасы богатырем [Каратаев 1996: 150,151].

Обратимся к историческому преданию о прародителе якутов Эллэйе, к одному из ключевых мест текста: «*Кэнэҕэс ити киһи киһи-сүөһү төрдө буолар дьоллоох хара буолуо эбээ, бука, эн ону уйарҕаан эрдэҕиң буолуо?*» – «Должно быть этот черный (человек) имеет счастье стать прародителем людей, размножителем скота, потому-то ты, вероятно, и не можешь переносить его присутствие», – говорит о батраке, чужом пришельце, жена своему супругу-хозяину Омогою [ИПРЯ 1: 61, 66]. Здесь употреблено выражение *киһи-сүөһү төрдө* ‘корень (прародитель) людей-скота’ – близкое с формальной и смысловой стороны к фразеологизму *киһи-хара төрдө (буол)*. В предложении имеется также слово *хара*, субстантивированное прилагательное, которое в данном контексте понимается как ‘человек, существо’ и выступает синонимом к сло-

ву *киһи* ‘человек’. В другом историческом предании субстантивированное прилагательное *хара* употребляется дважды вместо слова *киһи* человек, в последнем случае замещая его в широко известной стереотипной формуле: «*Но, хон курдук тыллаах-өстөөх хара эбиккин, бу ханна төрөөбүт үөскээбит, кимтэн кииннээх, хантан хааннаах хара буолагыный?*» – «С ладным, бойким языком ты, человечище, оказывается; где родился-вырос, откуда корень ведешь, род имеешь, человечище явившийся?» – спрашивает надменный богач Чохороон гостя, приехавшего на худой лошади и одетого в облезлую оленью дошку [ПЛМС 1995: 126–127].

В связи с приведенным материалом можно ли предположить, что личные имена типа Бэрт Хара, Модун Хара и т. п., компонент которых *хара* занимает постпозицию, реализуют значение «человек»?

Заметим, что субстантивированное прилагательное *хара* в значении ‘человек’ употребляется в исторических преданиях, замещая слово *киһи* ‘человек’ и приобретая в определенном контексте еще уловимые дополнительные смысловые оттенки – ‘простой бедный человек’, ‘не свой, чужак’. Надо сказать, что использование субстантивированного прилагательного, обозначающего цвет, в качестве социального термина, известно многим тюркским языкам, и авторы этимологических исследований относят это значение слова **qara* к старейшим [Тенишев и др. 1997: 594]. В толковых и переводных словарях якутского языка зафиксировано только атрибутивное сочетание *хара киһи (дьон)* ‘простолюдин(ы)’⁶⁹ [Пекарский: стлб. 3331]. Второе значение ‘чужой человек’ отмечено Г.У.Эргисом в комментариях к историческим преданиям: «*Хара (киһи)* – не свой, чужак, чужеродец, принятый в род», «*киһи-хара гын* – сделать своим человеком, принять в свой род» [ИПРЯ 1: 279]; аналогичное выражение *хара кижэ* со значением ‘чужой человек’ существует в тувинском языке; чужбину тувинцы называют *хара чер* ‘черная земля’. Комментарий Г.У.Эргиса хорошо согласуется как с сюжетом, так и с общим контекстом. В существующих интерпретациях данных антропонимов обычно указываются такие значения слова, как ‘смуглый’, ‘простолюдин’, ‘не свой’, ‘могучий’ и т. д. [Никифоров 1994: 105–106]. На наш взгляд, одно-

значный ответ на вопрос дать невозможно, разноречивое толкование *хара* обусловлено семантическими особенностями слова в фольклорном тексте, в котором смысл лексемы подвижен и текуч, и многомерный характер его не гасится даже в контексте. Например, имя Бэрт Хара действительно ассоциируется с социальным термином *хара киһи* 'простолюдин', герой исторических преданий – сын вдовы, очень беден, кормится охотой и рыбной ловлей [ИПРЯ 1: 128]. Сам герой называет себя «бедняком, неимущим черным человеком» – «*дьадаңы, кылгас хара киһи*» [Там же: 127, 129]. Компонент имени *хара* актуализирует и смысл 'не свой, чужак', и это хорошо согласуется с сюжетами преданий: «Бэрт Хара – витязь, происходивший из старинного племени неизвестного народа, жившего возле «Северного моря», и воспитавшийся у могущественного владетеля Легейя» [Пекарский: стлб. 3330]; согласно другой версии, герой по происхождению был из племени Хара [ИПРЯ 1: 91]. Отметим, что использование имен цвета в качестве этнонимов было широко распространенным явлением среди народов Центральной Азии, Дальнего Востока и Сибири [Сидоров 1984: 41]. По мнению самих рассказчиков исторических преданий, имя Бэрт Хара было дано богатырю из-за его смуглой кожи или, согласно другому варианту, из-за черного цвета его одежды [ИПРЯ 1: 105].

Явление народной этимологии в значительной мере свойственно текстам исторических преданий. Для их рассказчиков как носителей исторической памяти этноса характерны особое внимание и трепетное отношение к имени, будь то антропоним, топоним или ойконим. Надо отдать должное, насколько искусно в сюжет предания «Дыгынов ысыах» вводится эпизод, объясняющий происхождение имени Бэрт Хара: «Сперва видели, говорят, как человек, одетый в шкуру черной двухтравой телки, бежал позади у самого хвоста лошади. Когда в следующий раз его увидели, этот человек бежал уже впереди коня и уже приближался к конечной нитке. В то время, когда собравшийся народ, сбившись в кучу, шумел и смотрел, человек далеко обогнал коня и вышел вперед. Увидев это, Дыгын Баай воскликнул: “О, Бэрт Хара, Бэрт Хара обогнал, вот так здорово! Пусть отныне имя ему будет Бэрт Хара!” – так

похвалил и дал ему имя». – «*О, Бэрт Хара догоор, Бэрт Хара куотта, тугун бэрдэй! Аны аата – Бэрт Хара диэн буоллун*» [ИПРЯ 1: 130, 132].

Таким образом, у слова хара в тексте реализуется и цветное значение. Наконец, имя Бэрт Хара интерпретируется в тесной связи с метафорическим значением *qara ‘сильный’, ‘могучий’ [Кононов 1975: 162]; слово хара ассоциируется с омонимом *хара//хары* ‘предплечье’ [Пекарский: стлб. 3332], который в некоторых тюркских языках имеет переносное метафорическое значение силы и мощи [Тенишев и др. 1997: 246; Дыбо 1996: 163].

Слово *хара* имеет нелокализованные, разлитые по всему тексту коннотации; игра смыслом и звуком, создавая в тексте эффект «мерцающего» значения, сохраняет многомерность семантической структуры образа и обеспечивает формально-смысловое единство текста как коммуникативной единицы. Подобные игры не носят произвольный характер, их структуру моделируют устойчивые семантические парадигмы якутской культуры, в данном случае «черный» – «социальный низ» – «чужой» – «сильный».

Для сравнения приведем имя Хара Эмчэй – в исторических преданиях так зовут одну из дочерей Омогоя, избранницу Эллэйя. Хара Эмчэй – это смуглая дурнушка, нелюбимая худшая дочь (*көйгө*⁷⁰ *куһаган кыыс*). Ее сестра Манган Эмчэй – белолицая красавица, любимая дочь Омогоя, воспитанная в холе и неге (*мааны*⁷¹ *кыыс*). Хара Эмчэй – «дурнушка, жившая на положении простой рабыни», «дурная простая дева», смотрит за скотом, чистит хотон [Ксенофонтов 1977: 30, 51; ИПРЯ 1: 56, 61, 278, 302]. По другой версии, Хара Эмчэй – приемная дочь, воспитанница, т. е. чужая [Ксенофонтов 1977: 20, 22]. Как показывает материал, языковые значения и коннотации имени *хара* – ‘смуглый’, ‘простой (худший, плохой)’, ‘рабыня’, ‘чужой человек’ – актуализируются в сюжетах, становясь составляющими тех или иных мотивов. Варианты интерпретации имени с компонентом *хара* порождаются, таким образом, многозначностью последнего.

Заметим, что конфликт сюжета состоит в том, что из двух сестер Эллэй выбирает себе в невесты некрасивую девушку, которой пренебрегают даже близкие, и отвергает любовь холеной белоли-

цей красавицы. Выбор героя предопределило то, что чернавка мочилась с белой пеной (признак плодovitости), а моча белянки, чернея, впитывалась в землю (*таах хараара ицэн, сүтэн хаалар*). Конфликт строится на скрытом «перекрестном» противопоставлении – чернавка Хара Эмчэй, но: мочится с белой пеной (*үрүң күүгэн*); белянка Манган Эмчэй, но: моча, «чернея», впитывается в землю и сразу исчезает. Имена Хара Эмчэй ‘Черная Эмчэй’ – Манган Эмчэй ‘Белая Эмчэй’, их антитеза содержат как бы в зародыше основные мотивы и конфликт «любвонной» линии сюжета.

Рассмотрев семантику имени *хара* в сопоставлении с именами белого цвета, мы выявили в фольклорных текстах отрицательные коннотации черного цвета в противоположность белому. Речь идет о преобладающей основной тенденции в реализации значений имен цвета и их референтов. Несмотря на то, что семантическая оппозиция белый-черный носит системный характер, она не реализуется с жесткой прямолинейной последовательностью, ее отношение к тексту, понимаемому широко – будь то миф, обряд или вещь, – «не есть автоматическая реализация абстрактной структуры в конкретном материале – это всегда отношения борьбы, напряжения и конфликта» [Лотман 1970: 124].

Так, семантика слова *хара*, которое прошло длительный семантический путь, значительно шире и сложнее. У слова в других тюркских языках отмечены такие положительно-оценочные значения, как ‘крепкий, доброкачественный, лучший’ – в алтайском, ‘вес, авторитет’ – в чувашском, ‘опора’ – в киргизском, физическая (сила) – в карачаево-балкарском языках [Тенишев и др. 1997: 595]. А.Н.Кононов указывает следующие метафорические значения лексемы **qara*: ‘великий’, ‘главный’, ‘могучий’, ‘сильный’, ‘грозный’, ‘страшный’. В этих значениях она употребляется в личной ономастике у тюрков: Кара-хан, герой эпоса, отец Огуз-хан; Кара-хан, основатель династии Караханидов и т. д.; в составе исторических личных имен это слово использовалось в качестве титула: Ахмад Кара-хакан, Омар Кара-хан и др. [Кононов 1975: 162, Pritsak 1955: 2–3]. Махмуд Кашгари писал: «Хаканских ханов называют *қара* (по видимому, в значении “главный, великий”), например, Богра Кара-Хакан» (цит. по: [Кононов 1975: 162]). По мне-

нию А.Джафероглу, эпитет *qara* в именах героев эпоса «Китаб-и Дедем Коркут» – синоним храбрости и силы [Caferoğlu 1959: 72]. В связи с указанными значениями имени **qara* ‘крепкий’, ‘физическая (сила)’, ‘вес’, ‘опора’, ‘могучий’, ‘страшный’ заметим, что постоянные эпитеты в олонхо *тимир* ‘железный’, *таас* ‘каменный’ и другие, которые характеризуют Нижний мир и абааһы чудовищ, имеют близкие по семантике коннотации ‘крепкий’, ‘твердый’, ‘тяжелый’, ‘мощный’, ‘грубый’, ‘страшный’.

Примеров использования имен белого цвета в отрицательном значении не так много. Якутское словосочетание *ньыламан маҕан* ‘очень белая (лицом)’ употребляется как инвективное выражение по отношению к женщине, но и в этом случае под словом *маҕан* подразумевается женская красота, которая является причиной раздоров и бед.

В фольклоре любого народа цветовые эпитеты имеют переносное метафорическое значение, это своего рода универсалия; и в большей степени это относится к словам, обозначающим белый и черный цвета.

Белый цвет, синтез всех цветов, символизирует собой свет, якуты и другие тюркские народы считали его божественным. Если у русских, белорусов, украинцев, поляков, немцев, французов и американцев, согласно данным ассоциативного эксперимента, имя белого цвета вызывает и положительные, и отрицательные ассоциации (например, больница, смерть и т. п.), то для носителей тюркских языков «этот цвет связан лишь с чистотой» [Залевская 1988: 42]. Для сравнения приведем пример из культуры соседних народов: у чукчей и эскимосов белый цвет считался цветом старости [СОНС 1980: 208].

Черный цвет, означая полное поглощение предметом света, выступает как отрицание света и символизирует собой тьму, ночь, смерть, зло. Думается, что противопоставление белого и черного цветов как света и тьмы послужило одним из исходных моментов для формирования их символических значений. Тюркологи полагают, что значение ‘черный’ как цвет могло «развиться из ‘темный’, допускающего разброс реализаций от ‘тусклого’ до ‘черного’, но не наоборот» [Тенишев и др. 1997: 596].

Имена белого цвета в фольклоре многих народов выполняют идеализирующую функцию. А.Н.Веселовский писал, что «в сербской народной поэзии все предметы, достойные хвалы, чести, уважения, любви – белые» [Веселовский 1940: 83]. А.А.Потебня, изучая славянскую народную поэзию, указывал на эпитет ‘белый’ как идеализирующий: «белизна – символ красоты» [Потебня 1914: 34]. «Народный язык цветов сохраняет за черным его зловещее значение... Черный голубь в Египте был иероглифом для вдовы, которая оставалась таковой до смерти, у греков он означал боль и страдания души», «со времен Гомера (Илиада, XXIV 93) известно значение черного в качестве траура»; арабы придают черному цвету значение горя, отчаяния, неясности [Серов 1995: 408–409, 51].

Хорошо известно и то, что белый цвет и его имена имеют в ряде культур отрицательные коннотации, ассоциируются с умиранием и смертью, а черный цвет и соответственно слова, его обозначающие, – положительную семантику, служа символами могущества, материнской силы (мать – Земля), мудрости, постоянства [Там же; Туан 1974: 25–27; Подосинов 1999: 535; Залевская 1988: 45]. Исследователи отмечают неоднородность, двойственность семантики как белого, так и черного цвета в культурах различных эпох и народов.

В фольклорном тексте культурная значимость имен цвета предельно актуализирована, происходит ее тесное взаимодействие с языковой семантикой. Сохраняя свое языковое значение, слово функционирует как мифопоэтический символ.

Укажем на «гиперсемиотическое» отношение к цвету, которое проявляется в шаманских камланиях народов Сибири: белый и черный цвета используются как маркеры определенных космических зон, Верхнего и Нижнего миров; белый и черный цвета выполняют знаковые функции в якутских ритуальных играх, изображающих борьбу света и тьмы, лета и зимы; другой обряд, *кыйдаа*, построен на «мультиплицировании» белого цвета, символизирующего сакральную чистоту.

Белый и черный цвета проводят границу между собственными именами и атрибутами богов, духов, героев в мифах и фольклоре тюркских и монгольских народов; по сей день оппозиция ‘бе-

лый/черный' используется шаманами для различения добрых и злых духов.

В связи с высоким семиотическим статусом имен цвета в фольклорных текстах происходит постоянное «скольжение» конкретного образа в метафорический. Черный цвет начинает восприниматься как эмблема Нижнего мира в результате многократного повтора его имени, «сгущения» черных красок в описаниях подземного царства, а главное – наличия антитезы Верхнему миру, где даже трава изображается белой. Семантика черного цвета и его имени может быть понята только в противопоставлении белому цвету и его названиям. Как известно, знаки не существуют изолированно, «значимость знака определяется только системой, в которую он включен» [Бенвенист 1974: 78].

Белый цвет, представленный множеством вариантов предметов – это может быть конь белой масти, молочные продукты или серебряные монеты, шкурка зверя-альбиноса и т. д., – сохраняет свое значение, символизируя счастье, истину и красоту, варьирует форма выражения; инвариантным остается значение. Напомним, что эти же значения в отдельных тюркских языках отмечены как лексические.

Черный и белый цвета служат не просто маркерами основных космических зон, но изначально связаны с этическими понятиями добра и зла.

В якутском языке имя *xapa* в сочетании со словами, обозначающими беду, клевету, вину, нечисть, гнет, мор и падеж скота, помимо чисто усилительного значения имеет отрицательные коннотации. Отметим любопытную деталь – в других тюркских языках лексема **qara* имеет смысл, близкий к этим определяемым словам: 'клевета', 'хула', 'грязь', 'дурной', 'злосчастный', 'мрачный', 'безотрадный' и т. д. Аналогичные значения имеет имя **qara* в монгольских языках: 'злодеяние', 'мучительный', 'тягостный', 'порочный', 'преступный', 'скверный', 'кошмарный', 'злая (ложь)', 'сплетня' [Тенишев и др. 1997: 597].

В поэтике устного народного творчества якутов и других тюрков счастье и беда, истина и ложь, невинность и вина и т. д. метафорически соотносятся с белым и черным цветами. Беду предве-

щают черные птицы и животные, а счастье «приманивают» с помощью белых шкурок; несчастная судьба записывается в черную книгу, а счастливая – в белую; на антитезе белого и черного цвета построены якутские паремии о правде и кривде, красоте и безобразии, и эта метафора известна еще со времен «Кутадгу-Билиг». Переносные отрицательные значения и культурно-исторические коннотации имени черного цвета и его референта не могли не оказать влияние на лексическую сочетаемость якутского слова *хара*.

В отличие от мифов, олонхо, текстов шаманских камланий и т. д., в исторических преданиях у имен цвета на первый план выдвигается социальное значение, известное тюркским языкам с древнейших времен. Имя *хара*, которое в табуированной речи служило подставным названием человека-охотника, в текстах исторических преданий употребляется, обозначая человека из социальных низов или чужака, пришельца из другого рода, племени; имена цвета практически утрачивают свою мифологическую семантику, но сохраняют ключевые позиции: они как бы в свернутом виде содержат основные мотивы и конфликт сюжета.

Предметы и признаки, объединенные в словах *уруң* и *хара* полисемией, связаны также на уровне тропов, в системе персонажей и мотивах сюжета. Семантическая структура этих слов реализуется на указанных уровнях текста как ряд устойчивых смыслов и образов, связанных между собой отношениями тождества и противопоставления: белый – черный, светлый (день) – темный (ночь), чистый – грязный, невинный – грешный (вина), социальный верх – социальный низ и т. д.

Метафорические значения имен цвета, которые проявляются на лексическом уровне текста, а также в системе его мифопоэтических тропов и мотивах сюжета, достаточно однородны и совпадают с символическими значениями цвета в других знаковых системах – в обрядах, приметах, обычаях, поверьях и т. д.

Подобно слову, внутренняя форма тропа может быть мотивирована с опорой на сравнительно-исторические связи культур: за словом стоит не только лексическое значение, но и миф, ритуал, ходячие представления и т. д., вся культурная пресуппозиция носителей языка. Смысл традиционного якутского сравнения счастья

с белыми жеребцом и кобылой актуализируется синхронными действиями шамана, а также в контексте традиционных верований, обрядности и фольклора народа саха. Вместе с тем обращение к древнетюркскому материалу вскрывает внутреннюю форму тропа, расширяя его содержание и поворачивая новыми гранями смысла.

Ключевые метафоры имеют сквозной характер, проявляясь не только на языковом уровне, но и в невербальных формах культуры. Так, образ черной дороги, ведущей в Нижний мир, может быть воплощен во время шаманских камланий в куске черной материи; в тексте олонхо – это мифологический топоним *Хара Дьулуо аартык*; на карте для ворожбы шилом он обозначен как ‘черная дьявольская дорога’ и т. д. Получая различное воплощение, образ черной дороги в Нижний мир приобретает характер инварианта. Аналогичным примером может служить белый цвет: в мифах и фольклорных текстах тюркских народов Сибири небесные боги изображаются в белых одеяниях, в повседневной жизни алтайцы делали небожителям ленточные изображения из белых тканей, в ритуальной практике они употребляли кусок белой ткани как знак «адресности» камлания и т. п.

Анализ другой ключевой метафоры – *кун* ‘солнце’ и ‘жизнь’ – показал семантическую общность и единство языкового тропа и символического значения предмета материальной культуры, мотива фольклорного сюжета и приметы, паремии и поверья – язык и культура образуют единый семантический континуум.

Системный характер ключевых тропов проявляется также в том, что они порождают целый ряд соотносительных по внутренней форме метафорических выражений, связанных между собой отношениями антонимии, синонимии и т. д. Так, если существует метафора *куну көрбүтүм* – увидел солнце, т. е. ‘(я) родился’, то употребительны и тропы с противоположным значением *күнтэн сүтэр* – лишить солнца, ‘убить’ или *күнүм хараарда* – мое солнце померкло, ‘умереть’, внутренняя форма которых, удерживая, развивает общий исходный образ – солнце как жизнь. Системно заданные связи тропов предполагают возможную степень, градацию (или градуальность) противопоставления: *үрүң күнүм албөөдүйдэ*

(балаадыйда) – мое белое солнце помутнело (потускнело) – так якуты выражаются о приближении старости.

«Иероглифичность» текста, необходимость интерпретации его содержания вытекает не только из того, что «всякая встреча с преданием, осуществляемая с исторической осознанностью, испытывает на себе напряжение, существующее между текстом и современностью» [Гадамер 1988: 363]. Как показал материал, фольклорный текст нередко имеет два уровня смысла: поверхностный, который формируется с помощью лексических значений слов, и глубинный уровень смысла, опирающийся на семантический код культуры, на символические значения слов и их референтов.

Тенденция к иносказанию в фольклорном тексте связана с народной эстетикой слова, особенностями национального характера и менталитета, а также с традиционными представлениями о магической и опасной силе слова.

ЧАСТЬ III

Слово и миф. Полисемия имени *qara в мифологическом контексте

*Каждая метафора
оказывается
маленьким мифом*

Дж.Вико

Слово *qara известно не только тюркским, но монгольским и тунгусо-маньчжурским языкам. Для обозначения белого цвета указанные языки используют разнообразные слова: монгол. *цаган*; алт. *ак*; якут. *үрүн, маңан* и т. д. Кроме того, имя *qara, в отличие от номинаций белого цвета, имеет сложную семантическую структуру. Его полисемия требует специального рассмотрения, поскольку до сих пор остается без внимания связь семантической структуры слова с широко известной в тюркских и монгольских языках системой цветосимволики. Речь идет о цветовых номинациях шаманов, пищи, домашних животных, частей жилища, пространственных направлений и социальных терминах, этнонимах.

Имена цвета, выступая важнейшими элементами мифологических классификаций, ритуала и культа, аккумулировали в себе значительную культурную информацию. Лингвисты, рассматривая полисемию слова *qara, дают мотивацию практически без учета тех символических значений и семиотических функций, которые имел цвет в культурной традиции носителей языка. На наш взгляд, формирование полисемии имени *qara происходило не без влияния культурного фактора, в первую очередь, мифологизации цвета. Семантическая структура имени *qara является результатом сложнейшего взаимодействия слова и мифа, языка и культуры.

Анализируя этимологию и семантический путь развития слова *qara, тюркологи указывают следующие значения, распространенные как в древних, так и современных тюркских языках:

1. Черный (во всех языках), а также вороной; темный, смуглый.

2. Ночь, тьма (в алтайском и узбекском), а также нечто темное, черное пятно, силуэт, тень (в азербайджанском, туркменском, татарском, башкирском, ногайском, каракалпакском, казахском, киргизском, узбекском, уйгурском).

3. Земля, суша, материк (в турецком, узбекском⁷², азербайджанском и караимском); грязь; грязный (в чувашском, татарском, башкирском).

4. Крупный рогатый скот; поголовье (в хорезмско-тюрокском, кумыкском, ногайском, казахском, киргизском, каракалпакском).

5. Многочисленный, обильный, большой (в орхонском, киргизском, карачаево-балкарском); крепкий, доброкачественный, лучший (в алтайском); очень, совсем, совершенно (в карачаево-балкарском, хакасском, тувинском, якутском); густой дремучий (лес) – в татарском, башкирском, уйгурском, якутском.

6. Простолудин, простой народ; неквалифицированная черная (работа) – в орхонском, енисейском, древнеуйгурском, караханидско-уйгурском, азербайджанском, караимском, татарском, башкирском, каракалпакском, казахском, киргизском, алтайском, тувинском, якутском.

7. Мрачный, печальный, несчастный; дурной, злой, жестокий; злой дух (в турецком, гагаузском, азербайджанском, киргизском, казахском, кумыкском, татарском, узбекском, чувашском, якутском, караимском, каракалпакском, ногайском, алтайском).

8. Траур (в карачаево-балкарском, кумыкском, татарском, ногайском, каракалпакском, узбекском, уйгурском).

9. Сильный (о морозе, ветре, дожде и т. д.) – в турецком, азербайджанском, ногайском, казахском, каракалпакском, татарском, уйгурском; без примеси влаги, сухой (о ветре, морозе и т. д.) – в кумыкском, каракалпакском, казахском, киргизском, уйгурском, азербайджанском.

10. Без жира (о мясе) – в кумыкском, ногайском, каракалпакском, киргизском; без масла, без молока (чай, хлеб, похлебка) – в киргизском, карачаево-балкарском языках.

Кроме этих и уже указанных выше значений, называются также такие, как 'сажа', 'проза', 'чернила', 'письменность' и т. д. [Тенишев и др. 1997: 593; Кононов 1975: 164–165].

В якутском языке слово *хара* означает ‘черный, темный, смуглый, вороной’; ‘черный предмет, чернота, неясно выступающий на вид предмет’; ‘простой, обыкновенный; простолюдин’; ‘дурной, злой, несчастный; порок’ [Пекарский: стлб. 3329–3332]; а также «употребляется в некоторых сочетаниях в качестве усилительного слова: *хара ааныттан* (или *маңнайгыттан*) ‘с самого начала’... *хара сор* ‘большое (букв. черное) несчастье’» [ЯРС: 481].

Добавим, что в якутском языке у слова *хара* ‘черный’ в составе устойчивых словосочетаний возникает значение ‘крупный рогатый скот’: *хара сүүрүк* ‘черные бегунцы (стада)’, *хара түүлээх* ‘черношерстные’. Так называют рогатый скот в противоположность коням (*үрүң сүүрүк* ‘белые бегунцы’, *маңан түүлээх* ‘белошерстные’) в языке якутского фольклора⁷³.

Для сравнения приведем из енисейских памятников выражение *өрүңүм карам* (буквально ‘светлое и черное’), которое переводят как «(вам моим) множество скота» [Малов 1962: 82]. Слово **qara* в значении ‘скот’ зарегистрировано также в древнетюркских рунических памятниках в парном синонимическом сочетании *jilqi qara* [ДТС: 267]. В киргизском, уйгурском, каракалпакском, ногайском, узбекском, туркменском и других языках употребительны словосочетания *қара мал*, *гара мал*, *қора мал* в значении ‘крупный рогатый скот’; в примечании к ним А.Н.Кононов в статье, посвященной семантике цветообозначений в тюркских языках, указывает, что «у казахов, по Радлову и Диваеву, так (*кара мал*) назывались: верблюды, коровы, овцы и козы в противоположность коням – *ак мал*» [Кононов 1975: 162].

Автор словаря «Диван ат лугат» отметил, что в тюркских языках слово **a:q* ‘белый’ используется преимущественно для обозначения масти коня; в связи с этим укажем на помету в «Словаре якутского языка» об ограниченной сочетаемости слова *маңан*: «белый, белехонький, беловатый, белесоватый (лошадь, волос, облако, дом и т. д., но не корова и т. д.)» [Пекарский: стлб. 1523]. Слово *ынах* ‘корова’ в якутском языке служит своеобразным эталоном определенного оттенка черного цвета: *ынах хара* ‘черный (как) корова’ – так говорят об угольно-черной окраске, например, медвежьего меха [СТГТ: 242].

Мотивацию обозначения рогатого скота словом **qara* тюркологи дают на основе его восприятия «темной чернеющей массой»: «цветовая характеристика появляется за счет восприятия, когда масса предметов видится как нечто неопределенное, сливающееся в темное пятно..., видимый издали как сплошная масса скот, откуда ‘поголовье’ или ‘крупный рогатый скот’» [Тенишев и др. 1997: 593–594]. С этой точкой зрения можно было бы согласиться, если в некоторых тюркских языках обозначения рогатого скота не строились бы на цветовом контрасте с названиями коней. Возникает закономерный вопрос, почему кони (табуны), тоже, вероятно, видимые издали как «сплошная масса», «как нечто неопределенное, сливающееся в темное пятно», имеют прямо противоположное по цвету название?

Кроме того, наше внимание привлекла та универсальная классификационная функция, которую выполняют наименования белого и черного цветов, используя в тюркских и монгольских языках для построения различных языковых и культурных моделей.

Как известно, на белых и черных делились шаманы: (алт.) *ак кам* – *кара кам*, тувин. *ак хам* – *кара хам*, (якут.) *үрүң ойуун* – *хара ойуун*, (бурят.) *сагаан удха* или *сагаанай бөө* – *харын бөө*⁷⁴ и др. [Хангалов 1960: 383, 396; Потапов 1991: 85, 86].

Киргизы «еще в середине XX в. различали среди шаманов “черных” (*кара бакши*) и “белых” (*ак бакши*), при этом представления о разнице между черными и белыми шаманами были весьма смутными» [Басилов 1992: 53]. У казахов-адайцев баксы делились на «черный» (*қара бақсы*), «с белым шайтаном» (*ақ шайтанды бақсы*) и «заклинатель» (*дуағай бақсы*) [Там же].

Д.С.Дугаров пишет, что белый цвет — символ белого шаманства, «именно поэтому древнемонгольские беки, бурятские и якутские белые шаманы одевались в белое платье и ездили на белых конях» [Дугаров 1991: 257]. Алтайский шаман камлает Ульгеню и его сыновьям в шапке из белой мерлушки, так как «белый цвет более приличествует “чистым *төс’ям*”» [Анохин 1994: 47], к спинке его халата пришивались три белые ленты. Тувинцы верили, что белый и черный шаманы, «идущие по земле, оставляли след определенного цвета (т. е. черный или белый)» [Дьяконова 1981: 159].

Исследователи тувинского шаманизма указывают на существование двух бубнов: бубен для «белого хода» и бубен для «черного хода» [Там же]. У алтайских народов шаманский бубен был двух категорий: *ак тунгүр* ‘белый бубен’ – *кара тунгүр* ‘черный бубен’. «Белый (чистый) бубен с рукояткой, спустившийся к чистому тосу. – *Барысы ару төскө түжүр ак тунгүр*» [Потапов 1991: 185]. «Ходящий к черному (злomu) духу Эрлику черный бубен. – *Кара көрмөс Арликә парар кара тунгүр*». Белый бубен получен от небесных и земных духов и богов, черный бубен – от подземных [Там же]. Шаманизм алтайцы называют *кара жанг* ‘черная вера’ в противоположность бурханизму – *ак жанг* ‘белая вера’. Сходные номинации бытуют в монгольских языках: *хара шаджин* (монгол.), *харын шаджин* (бурят.) – ‘черная вера’, т. е. шаманизм [Там же: 18, 118].

Кузнецы также разделялись на белых и черных: (бурят.) *сагаанай дархад* – *хара дархад* (или *түмэрэй хара дархад* – ‘черные по железу кузнецы’) [Хангалов 1959: 396; Болохосоев 2000: 237]. Белые кузнецы были мастерами по обработке цветных металлов, главным образом серебра, с чем связано их второе название *мунгэнэй дархан*. В бурятской мифологии сохранился сюжет о небесном кузнеце Божинтое, который по приказанию верховных небесных божеств отправил на землю своих 9 сыновей и дочь научить людей кузнечному мастерству: «Божинтоевы девять белых кузнецов / В верховья Оки, прося (спустились), / Из Золотого кола сделали столб (коновязь)...» [Хангалов 1958: 441]. У тувинцев кузнецы, «кто выполнял только заказы на “грубые” железные изделия, носили названия *кара дарган*, в отличие от *нарын дарган*, работавших преимущественно по серебру» [Вайнштейн 1972: 239]. «Между якутскими кузнецами распознаются две группы: черные, или простые кузнецы, и белые кузнецы, или мастера тонких работ» [Johansen 1954: 141]. Языковые обозначения черных и белых кузнецов У.Йохансен не приводит; выражения *маңан уус*, *үрүң уус* ‘белый мастер’ встречаются в олонхо [Бурнашев 1993: 258–263; Башарина 2000: 16]; по устному сообщению Е.С.Сидорова, уроженца Нюрбинского улуса (1928 г. р.), его бабушка называла *хара уус* тех кузнецов, которые изготавливали орудия убийства, а также

металлические подвески к шаманскому костюму, при этом металл охлаждался в крови жертвенного животного.

Социальная дифференциация общества также обозначалась с помощью имен белого и черного цвета. Слово *aq* употребляется в ряде тюркских языков как социальный термин: ‘благородный’, ‘белая кость’, его антоним – *qara* ‘чернь’, ‘простой народ’, ‘простолюдин’ [Кононов 1975: 170]. В «Древнетюркском словаре» приводятся слова и словосочетания *qaqa* ‘простой, не принадлежащий к высшим классам’, ‘простолюдин, народ, чернь’; *qaqa bař*, ‘раб’, *qaqa jüz* ‘слуга’ и *ürüñ* ‘благородный’ [ДТС: 140, 423, 627]. Это же значение социального термина известно у слова **qara* в монгольских языках: бурят. *xapa*, калм. *xap* [харь], монгол. *xap* [Тенишев и др. 1997: 596–597].

Известно, что в тюркских и монгольских языках слова, обозначающие белый цвет, употребляются в качестве наименований молочной пищи. Слово **qara* в некоторых тюркских языках служит компонентом названий мясной пищи, например, якуты делили пищу на белую и черную *үрүң ас – хара ас*⁷⁵, т. е. молочную и мясную, и эта лексическая таксономия пищи определенным образом пересекалась с мифологической классификацией: ‘белым божествам’ брызгали ‘белой пищей’, черным силам Нижнего мира приносились кровавые жертвоприношения (*xapa ас*). В.Ф.Троцанский пишет о высшем божестве якутов *Үрүң эр*, которому посвящался первый удой кобыл [Якутский фольклор 1989: 112], у южных алтайцев «наиболее почетным для жертвенных целей считалось кобылье молоко..., парным молоком утреннего удоя кропили изображению Лайык» [Потапов 1991: 228]. У монголов в основе цветовой классификации пищи лежит «многовековой опыт народа, освященный шаманскими верованиями» [Викторова 1980: 22]. В монгольском языке «цаган идээ (белая пища) – молоко и молочные продукты (*өрөм, аруул, бяслаг, хурут, арха*) – считается чистой пищей, ее так и называют *ариун идээ* (чистая пища)... *Хар идээ* (черная пища) – чай без молока, бульон мясной, чистая вода – считается плохой пищей, гостя угощать ею нельзя, это считается оскорбительным»⁷⁶ [Там же]. В карачаево-балкарском языке имя *qara* также означает ‘незаправленный, незабеленный (похлебка, чай)’, а в киргизском – ‘сухой хлеб без масла, молока’ [Те-

нишев и др. 1997: 593]. Таким черным, без молока, чаем тувинцы, например, брызгали духам Нижнего мира [Дьяконова 1981: 140]. Интересно, что ‘незаправленный суп с одним мясом’ или ‘постный (или нежирный) суп’ в монгольских языках также обозначался с помощью имени *xara* (хар): *xara шүлэн*, *хар шол* [Кононов 1975: 165]; и у тюрков, и у монголов постное (без жира) мясо называлось ‘черным’: турец. *kara et*, якут. *xara бороң эт*⁷⁷, бурят. *xara мяхан* и т. д. [Кононов 1975: 165]. Алтайцы Эрлику, владыке смерти, приносили в жертву животное тощее, больное [Анохин 1994: 2], мясо такого скота и обозначалось в тюркских языках именем **qara*.

На основе цветowych прилагательных строилась также система цветовой геосимволики, заимствованная тюрками из Китая. Выглядела она следующим образом: восток – синий/зеленый, юг – красный, север – черный, запад – белый (желтый) [Кононов 1975: 160; Подосинов 1999: 482]. Система цветовой геосимволики древних тюрков нашла отражение в текстах олонхо, однако наряду с этим в рамках шаманской картины мира якутов была употребительна другая система цветообозначений: южная, правая половина традиционного якутского жилища называлась *үрүң дьизэ* ‘белый дом’, северная левая часть дома – *xara дьизэ* ‘черный дом’. Н.А.Баскаков, отмечая вариативность цветового обозначения стран света у тюрков, предлагает такой вариант геосимволики: восток – синий/зеленый, юг – белый, запад – желтый (красный), север – черный [Баскаков 1980: 205].

Универсальная классификационная функция наименований белого и черного цвета в тюркских, монгольских и других языках проявилась также во множестве этнонимов, первым компонентом которых служат имена цвета. По мнению специалистов, имена цвета, будучи детерминативом при родовых названиях в этнонимах, указывали на исторически исходное географическое положение их носителей и таким образом были связаны с системой цветовой геосимволики тюрков [Кононов 1975: 169].

«Подразделение отдельных народов Центральной Азии, Дальнего Востока и Южной Сибири на группы белых и черных – явление распространенное. Не только среди маньчжур, но и среди

древних монголов были белые и черные татары, а память о черных киданях (қара-китай) сохранилась в названиях отдельных родов тюркских народов Средней Азии. Имя одного из легендарных прародителей тюрков-огузов – Кара Хан...» [Сидоров 1984: 41]. Добавим этнонимы, приведенные в «Древнетюркском словаре»: *qara bölik* – имя одного из огузских родов, *qara jaṭta* – название тюркского рода и т. д. [ДТС: 424]; см. также: [Гоголев 1993: 54]. У алтайцев известны сеоки *кара-тодош*, *кара алмат*; теленгиты сеока *көбөк* с подразделениями *ак*, *кара* и т. д.; роды тофаларов – *кара чоғды*, *ак чоғды*; приведем упоминание о двух династиях *Ак-коюнлу* и *Кара-коюнлу* (Белые бараны и Черные бараны), которые были созданы огузами-туркменами в Азербайджане и на ближнем Востоке [Рассадин 2000: 26; Дьяконова 2001: 184; Короглы 1976: 46]. Известны монгольские племена *Сaḡāṇ Xūlar* ‘белые лебеди’ и *Хarā Xūlar* ‘черные лебеди’, *харануты* (*караноты*), выходцы из северной и восточной областей Монголии, и *цагануты* [Менгес 1974: 265; Чагдуров 1980: 265].

Лексико-семантическую группу слов, связанных в якутском языке цветовой метафорой, можно представить в виде следующих оппозиций:

уруң дьэ белый дом – *хара дьэ* черный дом
уруң сүүрүк белые стада – *хара сүүрүк* черные стада
уруң ас белая пища – *хара ас* черная пища
уруң ойуун белый шаман – *хара ойуун* черный шаман
уруң (уңуохтаах) киһи человек белой кости – *хара киһи* черный человек.

В эту систему включаются синонимичные данным оппозициям языковые выражения. Так, части дома *уруң дьэ* – *хара дьэ* по-другому именовались как *уңа диэки* ‘правая южная сторона’ – *хаңас диэки* ‘левая северная сторона’; последние выражения имели следующие синонимы: *хоту* ‘север(ный)’, ‘полночь’, ‘низ’ – *согуруу* ‘юг (южный)’, ‘полдень’, ‘верх’ (последнее значение реконструируется исторически); *кун ортото* ‘юг’, ‘полдень’ – *туун ортото* ‘север’, ‘полночь’, *аллараа* ‘север’ и ‘низ, нижний’ – *үөһээ* ‘юг’, ‘верхний’, ‘верховье’ (подробней см.: [Габышева 1986: 57–89]). *Уруң сүүрүк* ‘белый скот’ иначе назывался *эр киһи сүөһү* ‘мужской

скот'; *хара сүүрүк* 'черный скот' – *дяхтар сүөһү* 'женский скот' [Пекарский: стлб. 2399].

Сравнительно с очень редким выражением *үрүң ойуун* чаще говорили *сайыңны ойуун* 'летний шаман', вместо *хара ойуун* – *кыһыңны ойуун* 'зимний шаман' [Там же: стлб. 2033]. Синонимичны выражения *хара киһи* и *куһаған киһи* – букв. 'плохой человек', т. е. простолюдин; *үрүң уңуохтаах киһи* и *үтүө киһи* – букв. 'хороший человек', т. е. знатного происхождения.

Предметы в языке, как заметил О.Есперсен, классифицируются самым различным образом соответственно капризам данного языка [Есперсен 1958: 50].

В подобных лексических таксономиях, возможно, нашли отражение мировоззренческие представления носителей языка, народная онтология. Цветовые прилагательные, как известно, легко подвергаются метафорическому переосмыслению и «намечают переход от мира объектов к понятиям и концептам духовной культуры» [Тенишев и др. 1997: 592]. В литературе неоднократно указывалось, что «большой объем значений в слове *қара* есть результат семантической контаминации, восходящей к разным по значению словам, получившим в процессе исторического развития одинаковую форму, чему могла способствовать и известная общность семантики» [Кононов 1975: 161; Тенишев и др. 1997: 594]. В связи с той ключевой ролью, которую играют имена цвета и их референты в мифологии и культуре любого народа, можно предположить, что одним из факторов семантической контаминации могло послужить широкое использование имен цвета в тюркских и монгольских языках в различного рода языковых и культурных классификациях.

Обратим внимание, что концепты, объединенные полисемией в данном слове, представляют собой предметы и признаки, которые наиболее часто образуют так называемые двоичные системы символических классификаторов у самых различных народов. Ср.: цепочки типа черный–ночь–земля–некое животное–некая пища–определенная социальная группа–некое божество и т. д. [Иванов В. 1972: 206–210; МНМ 1982: 163]. Мифологическая картина мира якутов, дуальная по своему характеру, строится на ос-

нове тех же оппозиций: белый/черный, правый/левый, южный/северный, верх/низ (также социальный верх/социальный низ), полдень/полночь, лето/зима, кони/рогатый скот, мужской/женский, молочный/коровый, 3(9)–4(8) и т. д. [Габышева 1986].

Сравнение системы цветовых оппозиций с семантической структурой общетюркских имен цвета, обозначающих белый и черный цвета, обнаруживает их близость и сходство.

Обращает на себя внимание также предельно абстрактная семантика, которую приобретают в текстах слова, обозначающие, казалось бы, такой конкретный признак, как цвет. Якуты говорят: «*Үрүң-хара диэбэтэ*. Не сказал ни ‘да’ (букв. белое), ни ‘нет’ (букв. черное)». Знающего, сведущего и опытного человека татары характеризуют так: *акны карадан аера белү* (букв. ‘умеет отличать белое от черного’); из башкирского языка приведем выражение *аккара күрмэй* ‘не разобравшись, действовать наобум’ (букв. ‘не видя белое-черное’) и т. д. [Муратов 1961: 63, 126]. Ср. из «Кутадгу-Билиг»: «*qamıy teğsürüldi törü öndilär / qaralı üriñli bir-ök boldılar* – все законы переменились, / черное (~плохое) и белое (~хорошее) стали неразличимы» [ДТС: 423].

В настоящей работе мы не ставим целью этимологический анализ общетюркского имени **qara* и исследование исторического пути формирования его сложной семантической структуры. В качестве постановки вопроса о мифологическом характере цветовой метафоры автор предпринимает попытку на якутском материале с привлечением данных из языков и культуры других тюркских народов обосновать семантическую связь концептов ‘черный’ – ‘ночь (тьма)’ – ‘земля (грязь)’ – ‘север’ – ‘рогатый скот’ – ‘социальный низ’ – ‘злой дух’ в широком фольклорно-этнографическом контексте.

Черный – ночь – север

Якутское жилище *балаган* делилось на северную левую половину, которая именовалась ‘черным домом’ – *хара дьиэ*, и южную правую часть, так называемый ‘белый дом’ – *үрүң дьиэ*. Значение данной антонимической пары в рамках традиционной культуры саха осмысливалось как противопоставление теневой северной

стороны южной солнечной стороне [Габышева 1986: 18–30]. Прилагательное *йрий* ‘белый’ означает также ‘светлый, ясный’, т. е. для его семантики актуальна и сема света [Тенишев и др. 1997: 601]; у лексемы **qara* не только в тюркских, но и монгольских языках отмечено значение ‘тень’, ‘темный’ [Там же: 597].

Мотивация цветовых обозначений южной и северной частей якутского балагана как солнечной и теневой подтверждается материалом фольклора. Так, на противопоставлении света и тьмы строится загадка о частях дома: «*Аңара хараңа алаас, аңара сырдык алаас баар үһү.* – Говорят, одна сторона аласа – темная, другая – светлая» [Загадки 1975: 228].

Герой олонхо, строя дом, прорубает девять окон на южной стороне, «чтобы мое девятилучистое полное (т. е. во время полудня) солнце, поворачиваясь на юг, закинуло бы свои лучи в дом» – «*тогус өргөстөөх толомон күнүм согуруу эргийэрин сағана толоно кишрдин*» [Верхоянский сборник 1890: 132; Обр. II: 74].

Заметим, что образ дома в текстах олонхо вводится всегда параллельно с темой мироздания и служит, по существу, его метафорой. В полдень солнце достигает максимальной высоты над горизонтом и проходит через южный небосклон. Характерно, что в приведенном описании южная сторона соотнесена не прямо с полднем, а с солнцем. Понятия ‘день’ и ‘солнце’ обозначаются в якутском и других тюркских языках одним словом *кун*.

У жилища абаасы персонажей соответственно принципу «перевернутого» изображения окна находятся на северной стороне и выходят на полночь [Тимофеев-Теплоухов 1985: 84, 356; Захаров 1994: 25].

Семантическая связь концептов ‘северный’ и ‘теневого’, с одной стороны, ‘южный’ и ‘солнечный’, с другой – довольно типична для лексики тюркских языков. В «Этимологическом словаре тюркских языков» зарегистрированы формы *қуз, қузай, қозақ, қуқай* с однородным значением ‘северная теневая сторона горы’, ‘место, где не видно солнце’ [Благова 2000: 106–107]. Э.В.Севортян предполагает, что в основе турецкого названия севера *kuz-eu* лежит диалектное слово *güz* ‘место, где не бывает солнца’ [Севортян 1980: 95], с другой стороны, он указывает на турецкое *güney* ‘юг’, ‘юж-

ная сторона»; азерб. *гунэй*, каракалпак. *кунгэй* ‘сторона, обращенная к солнцу’ [Там же: 103]. В древнетюркском языке слово *kün-tün* ‘южный’, образовано от *kün* ‘солнце’, *-tün* – показатель исходного падежа, по Севортяну [Там же: 104].

В якутском языке употреблялись слова *куула* со значением ‘северный склон’, ‘темная противоположная солнечной стороне’, ‘та сторона леса, горы, реки и т. д., которая освещается вечерним солнцем’ и противоположное ему по значению слово *халдьаайы* ‘склон (скат), обращенный к югу’, а если этого нет, то ‘обращенный к востоку’ [Пекарский: стлб. 1201 и 3279; Сивцев 1979: 67]. В киргизском языке слово *тескей* (<терскей) означает ‘северный склон горы’ и ‘несолнечная теневая сторона’, в узбекском горы, не освещенные солнцем, т. е. северные склоны гор, называются *қора тоғ* (букв. ‘черные горы’), а в диалектах узбекского языка для обозначения северной стороны небосклона используются слова *сая* ‘тень’, *саяруй бет* (*саяравбет*) ‘теневая сторона’ [Кононов 1974: 81; он же 1975: 167].

В современных тюркских языках южная сторона небосклона связывается с солнцем и днем и обозначается словом *күн*, *гүн*, *көн* ‘солнце’ или словом *түйи* ‘полдень’: алт. *түйитүк*; каракалпак. *түслик*, кирг. *түшдүк* или *күн жак*, башк. *көнъяк*; турк. *гүн орта*; шорск. *күн орты чаны*; телеут. *күн түйитүгі* или *түйи жаны* [Кононов 1974: 81, 86–87]. Северная сторона небосклона ассоциируется с ночью и обозначается словом *түн*, *төн* ‘ночь’: алт. *түндүк*, башк. *төнъяк*, кирг. *түндүк* или *түн жак*, татар. *төнъяк*, телеут. *түйн жаны*; ср. с древнеуйгур. *tün sarı* [Кононов 1974: 84–88]. В качестве типологической параллели приведем русские слова полночь, полночный, которые ранее имели значения ‘север’, ‘северный’, и слова полдень, полуденный, полдневный – ‘юг’, ‘южный’ [СлРЯ: 351, 363, 371].

Ассоциация концептов ‘черный’–‘ночь’–‘север’ образует характерную для тюркских языков метафору. Связь между странами света и частями суток принадлежит к наиболее древним и устойчивым, так, в Малой надписи памятника в честь Кюль-Тегина север, левая сторона, соотносен с полночью (йырыгару түн орту-сынгару); юг, правая сторона, – с солнцем в зените (*биргәрү күн ор-*

тусуңару): «...*ilgärü kün toғсық(қ)а, біргärü kün ортусуңару, қурығару күн батсықыңа, йырығару түн ортусуңару, анта ічрәкі бодун коп м[аңа көрүр]*... – ...впереди, где восходит солнце, справа, где солнце в зените, позади, где заходит солнце, слева, где ночь в зените, – обитающие там народы все м[не подвластны]» [Малов 1951: 34]. В якутском языке существуют прямые параллели древнетюркским выражениям «*kün ortu* 1. полдень... 2. юг... 3. полуденный (южный); *tün ortu* ‘полночь’ и ‘север’» [ДТС: 326, 597]: *kün орто* ‘полдень’ и ‘юг’, *туун орто* ‘полночь’, ‘север’. Симметричные связи развивают слова *соғуруу* ‘юг’ и ‘полдень’, *хоту* ‘север’ и ‘полночь’ [Пекарский: стлб. 1875, 2260, 3534].

Логика мифологического мышления, согласно которой север тождествен полуночи, получила отражение и в более поздних по происхождению фольклорных текстах. Прежде чем отправиться на поиски брата, герой якутского исторического предания задает его жене вопрос: «“*Эриң хайа кэмңэ баартай?*” – *диэн*. “*Түүн орто суорғаны хамсатар этэ*”, – *диир дьахтар*. *Суол Бастаабыт быраата түүн барбыт эбит буоллагына, тус хоту түспүтүн билэр. Онон быраатын көрдүү хоту барар*» – «“Твой муж в какое время ушел?” – “В полночь он шевелил одеяло”, – ответила женщина. Суол Бастаабыт знал, что если брат ушел ночью, то он пошел в северную сторону. Поэтому он пошел искать брата на север» [ИПРЯ 2: 74, 75].

Метафора, построенная на соотношении пространственных и временных координат, имеет сквозной характер. Она актуальна не только для языкового уровня и поэтики фольклора, но получает материальное воплощение в предметном мире этноса, в частности, в атрибутике шаманского костюма народов Сибири. Обычно знак солнца изображался или крепился к правой стороне плаща якутского шамана, луны – левее и ниже символа солнца; правая сторона энецкого шаманского костюма связана с образом солнца и противопоставлена левой, его правые перчатка и пима назывались соответственно «солнечной рукой» и «сапогом солнца» [Прокофьева 1971: 74].

Идея единства и взаимосвязи пространства и времени заложена в структуре традиционного жилища тюркских и монгольских на-

родов, которое было строго ориентировано по сторонам света и вместе с тем служило отличным средством ориентации во времени, «являясь и компасом, и часами одновременно» [Львова и др. 1988: 63] (см. также: [Жуковская 1988: 32–34]).

Во время камлания сибирские шаманы по бубну ориентировались и в пространстве как по «карте», и во времени как по «календарю» [Топоров 1983: 233].

Противопоставление солнечной и теневой сторон имело в традиционном мировоззрении якутов этический смысл: «Вихрь ли, сильный ветер ли подуют, ты, айыы человек, солнечной стороной, правой (южной) стороной, должен идти. Левую (северную) сторону уступаешь ведь абааһы, солнечную сторону не уступай. – *Холорук дуу, күүстээх салгын дуу иһэр буоллагына, эн, айыы киһитэ, күн диэки өттүнэн, уца өттүнэн барыахтааххын. Хаңас өттүгүн биэрэгин ээ абааһыга, күн өттүгүн биэрбэккин*», – говорили раньше старые люди [Сүлбэ 1982: 188].

Существовало поверие, что «пересечь дорогу человеку с солнечной стороны – большой грех. Если хочешь сделать человеку дурное, сокрушить, убить-погубить его, пересеки дорогу ему с солнечной стороны» [Там же: 187]. В фольклорных текстах солнечные лучи уподобляются поводьям за спиной человека; космическим силам приписывалась функция управлять человеком – такова, вероятно, внутренняя форма данной метафоры.

Таким образом, приведенный материал свидетельствует о том, что концепты ‘черный (темный)’ ‘тень’ и ‘ночь’, связанные полисемией в имени *qara, были в пространственной картине мира тюркских народов соотнесены также с северной стороной. По сей день некоторые якутские старики говорят: «*Түүн хараңарара – хоту*. – Ночная тьма надвигается с севера» [Там же: 192].

Соотношение понятий ‘северная сторона’, ‘теневая сторона’, ‘ночь’, с одной стороны, ‘южная сторона’, ‘солнечная сторона’, ‘день’, с другой, представляя типичный для лексики тюркских языков перенос значений, отражает древнейшую мифологическую картину мира тюркских народов, в которой пространство и время тесно взаимосвязаны и черный цвет служит символом не только севера, теневой стороны, но и ночи⁷⁸.

Цветообозначение северной части якутского жилища связано с широко применявшейся у тюрков цветовой геосимволикой, в системе которой север соотнесен с темной стороной неба, где никогда не бывает солнца, с теневой стороной.

«Словом *қара* тюрки обозначали север, темное небо которого с яркой Полярной звездой [*Темир қазық*] служило основой для ориентации на местности... Во многих языках, особенно, как показали наблюдения К.Таллквиста, в финно-угорских и тюркских, север в своих наименованиях связан с темной стороной неба, с теневой стороной и ночью; ср. еще маньчж. *сагили*, *сахалыйан* ‘черный’, ‘север’» [Кононов 1975: 165–166]. Эта концепция – *қара*=север(ный) – была выдвинута О.Прицаком и поддержана А. фон Габен [Pritsak 1955; Gabain 1962]. А.Н.Кононов считает, что тюркские народы в разное время пользовались различными способами ориентации на местности.

Существует гипотеза, что цветковые эпитеты, образующие некоторые топонимы и этнонимы (*Кара Даг*, кара-киргиз, сары-уйгур и т. д.), указывают на локализацию их носителей (список литературы по этому вопросу см.: [Кононов 1975]).

Исследователи предполагают существование единой «общесеверноевразийской» цветовой розы ветров; речь идет о северной части Евразии от Китая и Дальнего Востока до Ирландии; еще в 1953 году Х.Людат рассматривал некоторые названия Восточной Европы (белые и черные хорваты и сербы; Червонная, Белая и Черная Русь) как наследие тюркской системы геосимволики, заимствованной кочевниками в Китае [Ludat 1953: 138–155].

«Общесеверноевразийской цветовой розой считается обычно черный цвет для севера...», – указывает А.В.Подосинов, приводя в качестве примера цветовую геосимволику Китая, тюрков, славян; в Библии, греческой астрологии черный цвет тоже выступает символом северной стороны света [Подосинов 1999: 530–532]. Для обозначения розы ветров в турецком языке сохранилась антонимичная пара: *karayel* (букв. черный ветер) ‘холодный северо-западный ветер’, *akçayel* (букв. беленький ветер) ‘теплый юго-восточный ветер’ [Аракин 1976]. Ср.: у болгар северный ветер назывался черным, южный – белым, у французов – *vent blanc* белый,

т. е. южный ветер, *vent noir* черный, т. е. северный ветер [Афанасьев 1983: 52; Кононов 1975: 160].

Слово **qara* в значении 'северный' зафиксировано в древнетюркском сложносоставном личном имени *Qara qan* – Северный хан (<'погруженный во мрак' <'темный' <'черный') [ДТС: 424; Тенишев и др. 1997: 704].

Если север в системе цветовой геосимволики тюрков устойчиво связан с черным цветом, то для южной стороны света разные авторы предлагают различные цветовые номинации. А.Н.Кононов, реконструируя цветовую геосимволику древних тюрков, с югом соотносит красный цвет, с севером – черный, с западом – белый (желтый) цвет, с востоком – синий/зеленый [Кононов 1975]. Такого же распределения цветов по странам света придерживается автор фундаментального исследования «Ex Oriente Lux! Ориентация по странам света в архаических культурах Евразии», отмечая при этом, что «в различных тюркских субкультурах и в различные эпохи цветовые коннотации могут существенно варьироваться» [Подосинов 1999: 430]. По мнению Н.А.Баскакова, в системе цветовой геосимволики тюркских народов с югом был соотнесен белый цвет, а с севером – черный; для западной стороны указывается желтый (красный) цвета, для востока – синий/зеленый [Баскаков 1980: 205].

В текстах олонхо нашла отражение система цветовой геосимволики древних тюрков, заимствованная ими у китайцев; в ней красный цвет символизирует южную сторону, черный – северную и т. д.; эта система, как все давно и прочно забытое, подверглась переосмыслению (подробней см.: [Габышева 2000]). Наряду с этим нами была реконструирована на материале мифологической и фольклорной традиции якутов двоичная система символических классификаторов, в которой белый и черный цвета соотнесены с рядом универсальных оппозиций: мужской/женский, правый/левый, южный/северный, социальный верх/социальный низ и т. п. [Габышева 1986].

Семантика цветовых номинаций частей дома оказывается связанной не только с противопоставлением дня и ночи, солнечной и теневой стороны, юга и севера. 'Белый дом' и 'черный дом' разли-

чались как правая и левая стороны, как мужская и женская половины, как «чистая» половина, где располагались почетные сиденья для гостей, и как непочетная сторона, где находилось помещение для рогатого скота, здесь жили батраки (*хамначчыт*) и т. д.

Соотношение вертикальной и горизонтальной моделей мира

Одним из значений общетюркского имени цвета **qara* является субстантивированное ‘земля, суша, материк’ и ‘грязь’. Тюркологи дают мотивацию данной полисемии на основе восприятия земли с моря или гор как «темной чернеющей массы» [Тенишев и др. 1997: 594].

Думается, в данном случае необходимо указать и на древнейшую традицию цветосимволики Земли и Неба, согласно которой архаический человек соотносил с небом, Верхним миром, белый цвет, что соответствовало свету, исходящему от дневного неба; «нижнюю, противоположную небу часть вселенной естественно было обозначать “черной” (темной) по цвету земли и понимать под ней саму землю» или Нижний (подземный) мир [Подосинов 1999: 534].

В якутском языке имя *хара* не имеет значения ‘земля’, можно лишь отметить устойчивую фразеологического характера связь между словами *хара* ‘черный’ и *буор* ‘земля’: употребительны выражения *буор хара* и *хара буор*. В первую очередь, концепты ‘земля’ и ‘черный’ связаны по цвету: так, в сложном прилагательном *буор хара* ‘черный (как) земля’ первый компонент служит своеобразным эталоном черного цвета, уточняя его оттенок и интенсивность.

Выражение *хара буор* употребляется и как свободное словосочетание (это один из постоянных эпитетов земли в фольклорных текстах; ср.: *уруң (күөх) халлаан* – ‘белое (синее) небо’), и как фразеологически связанное со значением ‘скряга, скупой человек’ [Пеккарский: стлб. 560]. В фольклорных текстах тюркских и монгольских народов земля также определяется как черная: телеут. *кара чер*, бельтир. *хара чир*, монгол. *xara gadzier* и т. д. [Неклюдов 1981: 190; Сагалаев и Октябрьская 1990: 173; Чагдуров 1980: 259].

Напомним, что в шаманских камланиях черные предметы маркировали дорогу в Нижний мир – черный камень, которым шаман забивал дорогу гибели, черная материя, изображавшая дорогу в Нижний мир и т. д. (см. выше). В «черном доме» *xara dьиэ* проводились обряды, связанные с духами подземной страны; чтобы подняться в Верхний мир шаманы камлали в «белом доме» *уруң дьиэ* [Габышева 1986: 83–85].

Можно предположить, что земля, ночь, север не только обозначались в тюркских языках именем **qara*, но и имели в мифологической картине мира общий цветовой символ.

В пространственной модели мира многих народов «вертикальное членение мира легко переходит в горизонтальное», при этом происходит перенос цветовых и зооморфных символов из вертикальной сферы в горизонтальную; черный цвет как цвет Земли, космического низа, «остался почти повсеместно символом северной страны света, которая в Северной Евразии рассматривалась чаще всего как «нижняя» страна света» [Подосинов 1999: 523, 533–534].

О логике мифологической географии, согласно которой север тождествен низу, а юг – верху, писали Вяч.Вс.Иванов и В.Н.Топоров [1965: 175–189], Е.М.Мелетинский [1976: 249–250, 216–217], В.Я.Петрухин [1980: 81], Л.Л.Габышева [1986: 34–39], В.В.Евсюков [1988: 59–61] и др. «Особенно ярко связь между вертикальными и горизонтальными мирами, – пишет А.В.Подосинов, ссылаясь на исследователей культуры народов Сибири, – проявилась в космических представлениях народов Северной Евразии» [Подосинов 1999: 523].

Якутский материал представляет тот интересный случай, когда в семантической структуре пространственно-временной лексики, ее антонимичных и синонимичных отношениях обнаруживается логика и система, корни которых восходят к мифологической модели мира, в контексте которой и получает мотивацию полисемия пространственно-временных терминов – языковые структуры пересекаются с мифологическими [Габышева 1994: 4–7].

В пространственно-временной лексике якутского языка полисемией были связаны горизонтальные и вертикальные направле-

ния: слово *хоту* ‘север’, ‘на север’ означало также ‘вниз’; слово *аллараа* тоже было многозначным: ‘низ, нижний; внизу; под; вниз по реке, по течению, на север’ [Пекарский: стлб. 353 и 78]. У слова *үөһэ* Э.К.Пекарский отметил такие значения, как ‘высота, глубь; вершина; верховье, юг’ [Там же: стлб. 3157]; существует точка зрения, что слово *үөһэ* ‘верхний’ было древним названием южной страны света [Антонов 1971: 12].

В современном якутском языке слово *үөһэ* сохранило значение ‘юг’ только в некоторых диалектах [Сүлбэ 1982: 206]; для обозначения юга употребляется слово *согуруу*, которое исследователи сближают с древнетюркским *йохару* ‘верх, вверх’ [Пекарский: стлб. 2260; Антонов 1971: 11; Убрятова 1963: 92].

Н.К.Антонов, сопоставляя якутские пространственные термины с данными древнетюркских памятников, пишет: «*Согуруу* – юг (тюрк. *йохару* – верх, вверх). *Хоту* – север (тюрк. *ходы хойы* – низ, внизу)» [Антонов 1971: 11–12].

В космологической структуре мира якутов словосочетание *аллараа дойду* обозначало подземную сферу, нижний мир; *үөһэ дойду* – небесный мир, верхнюю страну.

В хакасском, шорском, саларском, сарыг-югурском и других языках первоначальное значение пространственных терминов, обозначающих юг и север, также связано с противопоставлением верх/низ [Кононов 1974: 82–84]. Например, в хакасском языке, очень близком якутскому, юг называется *үстүңзарых*, т. е. верхний бок, сторона (от устин – ‘верх’, ср. с якут. *үөһэ, сари* – ‘бок’, ср. якутск. *өрүт*), а север – *алтынзарых*, т. е. нижний бок (ср. с якутск. *алын* – низ)» [Антонов 1971: 12]. Тувинцы Нижний мир называют *сонгу кызыг* ‘северный край’ [Львова и др. 1988: 97].

Отождествление концептов ‘север’ – ‘низ’ и ‘юг’ – ‘верх’ наблюдается не только на лексическом уровне; данная семантическая связь преломляется в ряде представлений о мироздании, отразившемся в олонхо, шаманизме, а также в мифах, которые пытаются объяснить ее. В мифе о войне миров, дошедшем до нас благодаря П.А.Ойунскому, говорится, что «самая верхняя девятая небесная страна, пылая синим огнем, стонущая от ледяных метелей и бурь, перевернулась и образовала страну южного полюса... Ниж-

ний мир, задрожав, как берестяная посуда с водой, пылая в огне, подобно горящей сере, со стоном перевернулся верхом вниз и образовал страну северного полюса...» [Ойуунускай 1975: 294–295] (ср., как миф о войне миров отразился в олонхо: [Ойуунускай 1959: 20–21]).

Любопытно, что сказители, повествуя о пространственных передвижениях героя олонхо, попутно дают комментарий, что «низ – это значит север» [Сылгы уола Дыырай Бухатыыр: л. 13, оборот] и употребляют в эпических текстах слова *хоту* ‘север(ный)’ и *аллараа* ‘нижний’ как синонимы:

Аллараа дойду ан хомуһуннааһар артыалласпыт,
Хоту дойду кулан кубуһаттааһар холбоспут...

Соединимся с волшебниками Нижней страны,
Объединимся с чародеями Северной страны...

Захаров 1994: 13

Глава Нижнего мира Арсан Дуолай имеет эпитет «*аллараа-хотуттан тахсар* – с низа-севера выходящий» [Давыдов 1940: л. 6]. В другом олонхо про него говорится: «*аллараа сирдээх, арҕаа дайдылаах... бу хотугу бөгө* – с нижней землей, с западной страной⁷⁹... этот северный силач (страшилище)» [Скрыбыкин 1940: л. 222]. И в текстах исторических преданий встречаем: «*Омогой Баай... кыыстаах күтүөтүм, Эллэйдээҕи, бэйэтин ологуттан хоту, аллара диэки үүрэн, арааран кэбиһэр*» – «Омогой Баай... отделил зятя и дочь и прогнал от себя на север вниз (по реке)» [ИПРЯ 1: 71, 74].

В шаманистических представлениях якутов обращает внимание на себя характер передвижения шаманов по мирам: отправляясь в подземный мир, они начинали “спускаться” на севере, а отправляясь в Верхний мир, “поднимались” на юге или юго-востоке. Это нашло своеобразное отражение в текстах олонхо:

Уна диэки	На правой (южной) половине (дома)
Үс улуу ойууттар	три великих шамана,
Үөһээ дойдуга тахсарды	чтобы подняться в Верхний мир,
Өрө кыыран	заклиная кверху (т. е. к верхним духам),
Ниргийэ тураллар эбит.	громыхая (бубнами), стоят, оказывается.

Хагас диэки	На левой (северной) половине (дома)
Ус ааттаах удабаттар	Три именитые удаганки,
Аллараа дойдуга түһэрдии	Чтобы спуститься в Нижний мир,
Тангары кыыран	Заклиная вниз (т. е. к нижним духам),
Намылыһа тураллар эбит.	Плавно двигаясь, стоят, оказывается

Порядин 1941: л. 76

Южно-сибирские тюрки также соотносили структуру жилища с мирозданием, которое делилось, как и пространство юрты, на мужскую южную и женскую северную стороны, при этом «юг трактуется как “верх”, а север как “низ”, мужская сторона дома “считалась верхней, женская – нижней”» [Львова и др. 1988: 43, 63]. Кроме того, верхний мир был «доступен только шаманам-мужчинам», «Ульгеню женщина не служит» [Анохин 1994: 9, 33]. «Шаманкам можно было камлать Эрлику и духам земли (*jer-cy*)» [Дьяконова 2001: 166].

Не только космическое путешествие шамана совершается в пространстве, где вертикальные и горизонтальные направления определенным образом пересекаются, но и все мельчайшие детали обряда свидетельствуют об особой связи и тождестве северной левой стороны с космическим низом, Землей, а юга – с Верхним миром, небом.

Согласно описанию шаманских мистерий И.А.Худяковым, ой-уун, имитируя путешествие вниз, в недра Земли, скачет и пляшет изо всех сил на северной левой стороне юрты, «ныряет», лежит очень долго, молча, у основания левого столба северной стороны [Худяков 1969: 343–344]; «спуская» своих спутников в Нижний мир, под Землю, шаман «трижды издает крик гагары и падал лицом на пол, на черную материю, обратив свою голову на север» [Алексеев 1975: 164]; душу (кут) больного, похищенную абааһы, шаман вызывает из-под земли в левой северной половине жилища, втянув в себя духа болезни, шаман садится на пол в северной половине жилища и только тогда «выпускает» его из подмышки [Попов 1936: 264–265]. Дорогу гибели к подземным духам он забивает черным камнем, закопав его на левой северной половине жилища» [Худяков 1969: 237]. При совершении жертвоприношений духам

Верхнего мира *багах* (столб, на который вешают шкуру жертвенного животного и пр.) устанавливали на правой южной стороне от юрты, а если жертва посвящалась духам Нижнего мира – то с левой стороны [Алексеев 1975: 156] и т. д.

Е.С.Новик считает знаменательным «строгое соответствие места установки *багах* – с южной стороны юрты при камлании к верхним духам и с северной и северо-западной стороны при камлании в нижний мир»: *багах*, по мнению автора, изображает священное дерево, связующее средний мир с миром духов [Новик 1984: 27]. Деревянный указатель (*куочай*), устраиваемый на шаманском дереве *кэрэх*, обращен острым концом на юг и направлен вверх, если жертва принесена духам Верхнего мира, и на север с наклоном вниз в случае жертвоприношения божествам подземной сферы [Ойуунускай 1975: 329].

Сходную традицию обнаруживаем у алтайцев: жертвоприношение Эрлику, главе духов Нижнего мира, «устраивают непременно на северной (*арка јаны*), менее почитательной стороне... в темном уголке...». Или: «В аиле камлают ему на левой стороне». На левой же стороне «у дверей подвешено изображение его сыну Караш’у, сделанное из черной материи» [Анохин 1994: 3–4, 118]. Анализируя структуру шаманских обрядов, необходимо указать, что и в этом случае северное направление соотносено с ночью: камлание злым духам Нижнего мира у всех тюркоязычных народов Сибири, как утверждает Н.А.Алексеев, совершалось ночью [Алексеев 1984: 224]. По представлениям тюрков, злые духи появляются на Земле только вечером и ночью⁸⁰. В тексте камлания алтайского шамана про Эрлика говорится: «Ты держишь свой страшный путь только при свете месяца...» [Калачев 1896: 484].

Подводя итог, мы можем констатировать, что семантическая связь концептов ‘черный’–‘ночь’–‘север’–‘низ’ обнаруживается не только на языковом уровне, о ней свидетельствуют фольклорные и этнографические данные.

Тождество горизонтальных и вертикальных направлений ‘север’ и ‘низ’, с одной стороны, ‘юг’ и ‘верх’, с другой, образуя типичный для лексики тюркских языков перенос значений, отражает мифологические представления тюркских народов, согласно кото-

рым вертикальная и горизонтальная структуры пространства взаимосвязаны; в мифологической картине мира Земля и север, как покажет дальнейший анализ, имеют ряд общих символов и атрибутов: не только черный цвет, ночь, но и рогатый скот, 'женский', социальный низ и т. д. Соотношение образов Матери-Земли с понятиями тьмы, ночи, севера, холода исследователи рассматривают как характерное для древнейших мифов азиатского континента в целом [Чагдуров 1980: 191–192].

Для понимания семантической связи концептов 'черный' – 'злой дух' – 'ночь' – 'север' – 'Земля' особое значение имеет анализ мифологической картины мира. Человек традиционной культуры осмысливал пространство и время в единстве через образ движущегося солнца. В полдень солнце достигает максимальной высоты над горизонтом и проходит через южный небосклон; на северном небосклоне светило не бывает, это теневая полуночная сторона. В картине мира якутов и других тюркских народов 'высокое' соответствует свету и теплу, мрак и холод соотнесен с севером и низом, недрами земли.

Большой интерес представляет подвижность, текучесть семантики, которую приобретает имя **qara*, используясь в различных лексических таксономиях. Например, узбеки термином *qora tog* 'черные горы' называют горы, не освещенные солнцем, т. е. северные склоны гор; точно так же они называют 'горы без растительности', т. е. голые, с обнаженной землей [Кононов 1975: 167], – напомним, что в узбекском языке слово *qora* имеет значение 'земля'. У киргизов имя *kara* означает 'не покрытое снегом место в горах' [Там же]. Гололедица, бесснежная зима в тюркских языках также обозначается с помощью имени **qara*: кирг. *qara toyyoloq* 'гололедица', кумык. *qara suwuiq* 'бесснежный холод' [Тенишев и др. 1997: 15, 18], но и сильный мороз именуется как турец. *kara kiş*, азерб. *garağış* 'самое холодное время зимы', ногай. *qara suvyq* 'сильный мороз' [Кононов 1975: 164].

Материал, демонстрируя подвижность семантики слова, вместе с тем обнаруживает определенную логику в вариациях значения имени: черный цвет соотнесен с землей, севером, теневой (полуночной) стороной, зимой и т. д.

Семантическая структура обряда: цветовой код

Небу, его божествам якуты приносили в жертву ‘белый скот’, т. е. коней, духам подземного мира – ‘черный скот’, т. е. рогатый скот, преимущественно черной масти [Худяков 1969: 354; Алексеев 1975: 161]. По преданиям, на празднестве, устроенном первопредком якутом Эллэйэм, «в качестве почитаемых животных выступали жеребец беломолочной масти и бык-порок черной масти» [Ксенофонов 1977: 163]. В мифологической картине мира якутов образ коровы служит символом Земли. Еще В.М.Ионов писал, «что у якутов существовало деление вселенной, с одной стороны, на высшее небесное, то есть мужское начало, с другой, – на низшее, земное, то есть женское начало. Из них первое было представлено символом лошади, а второе – символом коровы. Отсюда объяснение таких ритуалов на ысыахе: жертвоприношение Небу – лошади (светлой масти), а Матери-Земле – коровы⁸¹, захоронение с мужчиной его любимого коня, а с женщиной – коровы» (цит. по кн.: [Потапов И. 1972: 116]).

Сейчас мы можем назвать и «вещный» аналог этой модели мира – ритуальный коврик *аас тэллэх*, который делался из шкуры белой лошади и окаймлялся полосой (шириной $\frac{1}{4}$ аршина от края) из шкуры черной коровы. Комбинация конской и коровьей шкур, а также подбор их по цветовому контрасту не были продиктованы практическими утилитарными требованиями. Сочетание белого и черного цветов, конской и коровьей шкур передавало образ мира как единство света и тьмы, дня и ночи, мужского и женского начал, земли и неба (*хара буор – маңан халлаан*). Кони и рогатый скот, соответственно «мужской» и «женский» скот (*эр киһи сүөһү – дьахтар сүөһү*) представляли две основы хозяйственной жизни народа.

Впервые коврик *аас тэллэх*, с которым сравнивается в олонхо мир при своем возникновении, был изготовлен по указанию первопредка якутов Эллэйя его женой. Важно, что коврик как ритуальный предмет был востребован во все ключевые моменты жизни якута: во время камлания шамана, в свадебном обряде, на ысыахе, в обрядах призывания и проводов Айыысыт, испрашивания кут до-

машного скота, в различного рода гаданиях; он был обязательной принадлежностью приданого невесты [Ксенофонтов 1977: 240; Ионова 1998: 53; Яковлев 1993: 11; Кулаковский 1979: 84; Слепцов 1989: 73].

В якутских фольклорных текстах имена духа Земли и божества рогатого скота упоминаются друг за другом и нередко, сливаясь, их образы отождествляются⁸² [Обр. I: 115–116; ЯНП 1977: 104–105; Попов 1949: 304]. Так, в словаре Э.К.Пекарского указывается, что «Манхалыын Тойон – дух вселенной (Земли), создатель скота рогатого» [Пекарский: стлб. 1525]. Якуты верили, что рогатый скот находится под защитой и покровительством духа-хозяйки земли [Ойуунуской 1975: 297]. Так, шаман, получив кут рогатого скота, поручает его на хранение духу-хозяйке земли [Алексеев 1975: 93–94]. Близкими к этим взглядам оказываются воззрения алтайских народов, согласно которым кут на рогатый скот люди получали от божеств или духов подземной сферы, коровы считались животными Эрлика, владыки смерти; кони считались принадлежностью Верхнего мира [Потапов 1991: 35; Львова и др. 1989: 82–83].

Образы Земли и рогатого скота сближены в мифологии других тюркских народов. «Киргизы в старину полагали, – пишет Г.Н.Потанин, – что земля утверждена на огромном сивом быке. Те же представления зафиксированы и у многих других тюркских народов Поволжья до Кавказа и Крыма»; землетрясения объясняли тем, что бык перекадывал Землю с одного рога на другой [Потанин 1883: 799].

На различных культовых предметах изображение быка наряду с хтоническими образами змей и лягушек символизирует такое специфическое для тюрков понятие, как *жер-су* ‘земля-вода’. Например, у теленгитов «культовый набор вотивных предметов, символизирующих обитателей *жер-су*, состоял из доски квадратной формы, на которой располагались фигурки девяти быков (*бука*), вылепленных из глины, девяти змей (*йылан*), девяти лягушек (*бака*)», этот набор, а также голову, осердие, шкуру животного подносили в жертву *көрмөсү* Каразы [Дьяконова 2001: 178]. На левой нижней половине теленгитского необубна «размещен рисунок быка (*бука*),

являющегося животным *көрмөсө*. Под ним изображено девять змей (*чылан*)» [Там же: 169].

На изображение быка совместно с земноводными может пролить свет якутский миф, согласно которому первые коровы вылезли из воды, были пойманы людьми и приручены. В колымском варианте рассказывается, что «дикие коровы и быки не давались в руки людям, уходили в воду озер, тогда люди поймали телят и приручили их» [ИПРЯ 1: 20].

Мотив вылавливания коров из воды можно сопоставить с широко известным народам Сибири, в том числе якутам, космогоническим мифом о происхождении земли из вод мирового океана, откуда ее вылавливает дьявол. Образы Земли и рогатого скота, являющегося ее зооморфным символом, связует общий мотив происхождения и вылавливания из воды. Объяснение происхождения коров, данное якутами-скотоводами, вытекает из системы их мифологических воззрений, согласно которым коровы являются хтоническими животными Нижнего мира; Нижний мир соотнесен не только с недрами Земли, но и водной стихией. Духа-хозяина воды, который требовал в жертву быка, якуты и другие тюркские народы называли «водяным быком» [Маак 1891: 139; Пекарский и Попов 1928: 7; Суразаков 1985: 231].

В алтайских мифах повествуется, что «когда-то Эрлик ездил на белом коне, но отдал его Высшему божеству за душу богатыря. Но Высшее божество обмануло его, и вместо души, дало ему черного быка, велел садиться на быка лицом назад⁸³ и погонять, вместо плети, аі малта (луновидным топором). На этом основании алтайцы приносят в жертву не лошадь, а всегда черной масти быка или корову» [Анохин 1994: 19]. Ульгеню и другим небожителям алтайские народы посвящали лошадей светлой масти «более обширного набора цветов, чем белый, вследствие редкости этой масти у алтайцев, зато их небесные божества ездили обычно на белых или почти белых конях» [Потапов 1977: 177].

Анализируя историко-культурные связи якутов с алтайцами, А.И.Гоголев отмечает сходство их мифологических представлений о том, что «конный скот считался принадлежностью верхнего мира» [Гоголев 1993: 48]. Мотив небесного происхождения бо-

гатырского коня, который встречается в эпосе алтайцев, якутов и других, специалисты рассматривают как древнейший [Суразаков 1985: 48–49, 183]. «Коней умерщвляли в жертву или, оставляя живыми, посвящали высшим божествам в качестве священных животных (*ытык*)» [Потапов 1977: 165–166].

Жертвоприношения коней Небу древними тюрками зафиксировано старинными письменными источниками, на что указывает Л.П.Потапов [Там же: 173].

По «Алтан Тобчи», белый конь жертвовался небу, а черный бык – земле [Данзан 1973: 296], и эта традиция уходит корнями к хуннскому времени. Некоторые тюркские народы вместо коней и рогатого скота приносили в жертву Небу и Земле коз, баранов и др., но при этом противопоставление по окрасу шерсти сохранялось: белая (светлая) масть – небу, черная (темная) – Земле. Этой же традиции «придерживались и монголоязычные современники, и соседи древних тюрков, в частности, кидани, приносившие в жертву Небу белого барана» [Потапов 1991: 268]. «Белый цвет вообще был уважаем монголами, как и другими северными племенами. Белая лошадь приносима была в жертву небу», – указывает Г.Гомбоев [Гомбоев 1859: 243].

У большинства сибирских народов небесным божествам в жертву приносилось белое животное, причем делалось это в светлую часть суток, при жертвоприношении богам подземного мира животное должно быть черного цвета, церемония совершалась ночью [Иванов, Топоров 1965: 199–201].

Как показывает материал, жертвоприношение злым духам подземного мира было связано с северным направлением и низом, проводилось оно ночью; в жертву приносился ‘черный скот’, т. е. быки и коровы, преимущественно темной масти; имеются сведения, что женщины не могли камлать верхним небожителям, а совершали обряды, посвященные духам Нижнего мира. Заметим, что указанные признаки соотнесены на языковом уровне с черным цветом.

Семантическая структура имени **qara*, означающего ‘черный’, ‘ночь’, ‘Земля’, ‘рогатый скот’, ‘злой дух’ и т. д., оказывается аналогичной структуре обряда, посвященного злым духам, обитаю-

щим в недрах Земли: обряд проводился ночью черным шаманом, в жертву приносился рогатый скот темной масти, пространственное направление обряда было связано с севером и т. д. Образно выражаясь, структура обряда могла быть свернута и закодирована одним словом – **qara*, указывающим на данные признаки.

На формирование сложной семантической структуры имени **qara* не могло не оказать влияние широкое использование имен цвета в различного рода мифологических, культурных и других классификациях, в частности, имена цвета функционировали как концентрированное обозначение широкой области из ритуальной практики тюркских и монгольских народов. Большой объем столь разнородных, на первый взгляд, значений слова **qara* получает мотивацию, если принять во внимание то символическое значение и семиотические функции, которые придавались черному цвету в культурной традиции.

В описаниях жертвоприношений духам подземной сферы, которые устраивали, например, шаманы западных тувинцев, черный цвет выступает как символическая доминанта обряда. Так, В.П.Дьяконова пишет, что для камлания, связанного с наиболее трудными путями в Нижний мир (в ‘черный ад’ *кара тамы*), шаман использовал *кара дунгур* ‘черный бубен’, «кожа бубна окрашивалась в черный цвет, к нему полагался чехол из войлока черного цвета»; заметим, что и у алтайцев, по свидетельству Л.П.Потапова, черные бубны *кара тунгур*, с которыми проводили камлание подземным духам, обтягивали кожей бычка черной масти; «глаза, брови, нос и рот антропоморфного лица, изображенного на рукоятке, делали из черного железа» [Потапов 1991: 187]. Тувинский шаман облачался в *кара териг* ‘черный плащ’, «подвески на плаще обшивались или делались из тканей черного цвета», к шапке прикреплялись черные перья ворона. «При кормлении соответствующих духов-помощников такие шаманы должны были резать овец только черной масти, варить черный чай без добавления соли, молока и др.» [Дьяконова 1981: 139–140]. Напомним, что в некоторых тюркских и монгольских языках **qara* имеет значения ‘чай, не заправленный молоком’, а также ‘без жира, постный (о мясе)’ [Тенишев и др. 1997: 593, 597]. Другими словами, к указанным разли-

чительным признакам обрядов, посвященных злым духам Нижнего мира, можно присоединить оппозицию ‘черная пища – белая пища’ (по-якутски *хара ас – үрүң ас*; по-монгольски *хар идээ – цаган идээ*). Добрым духам айыы обычно не приносили кровавых жертвоприношений, а брызгали ‘белой пищей’ или посвящали животных. В олонхо подчеркивается, что хозяйка велела влить в огонь масло и «сало без крови⁸⁴ – *хаана суох сыа*» [Обр. I: 146].

У алтайцев жертва Аяс Хану называется *ак нарылзаң* ‘белая жертва’; текст шаманского обращения к чистым духам (*ару-нәмә*) строится на анафоре эпитета *ак* ‘белый’:

Ак таңјакка орол,	Обвейся на белый манјак,
Ак күзүңгә толбол,	Накрутись на белые колокольцы,
Ак күләргә андан,	Накатись на белую бронзу,
Ак адана токуна,	Остановись у Белого Отца,
Ач кірішкә андан,	Накатись на голодную тетиву,
Ач конура әкчәл	Пристань на голодное конура
Ак көнө пурбаі тудүн конура.	На белый көнө обвейтесь кольцом, ночуйте

Анохин 1994: 73, 77

Что касается значения слова **qara* ‘постный, без жира (о мясе)’, то приведем слова А.В.Анохина о том, что Эрлику «часто приносят в жертву животное тощее и даже больное» [Анохин 1994: 2]. Таким образом, и данный ЛСВ имени **qara* оказывается вовлеченным в семантическое поле слов, обозначающих различительные признаки обрядов злым духам подземного мира.

В связи с противопоставлением светлой и темной масти жертвенных животных отметим особое отношение тюрков к мясу и молоку от скота черной масти. В «Книге моего деда Коркута» рассказывается, как Байындыр-хан, созвав гостей, «приказал поставить белые шатры для тех, у кого есть сыновья; красные для тех, у кого нет сыновей, но есть дочь, и черные шатры для бездетных беков. Чтобы сильнее унижить последних, он велел подавать им пищу из мяса черного барана и посадить их на черный войлок» [Короглы 1976: 106]. Человека можно унижить, не только нарушив широко известный у тюрков и монголов обычай – подать непочетную часть туши, т. е. «кусок», не соответствующий социальному ста-

тусу человека, но и мясо от животного черной масти. Любопытно, что у тувинцев существовал обычай кормить молоком от черной коровы одного из новорожденных близнецов, а именно девочку, отверженную родителями из-за ее «вредоносности» [Потапов 1969: 274]. В этом контексте наполняется особым смыслом тувинское благопожелание невесте: «Мешалка для *хойтнака* пусть будет из белой березы, / Дойные коровы пусть будут белыми» [Там же: 246]. Г.Гомбоев указывает на древнемонгольский обычай, по которому «молоко от белой кобылицы имели право употреблять только члены ханского дома» [Гомбоев 1859: 243].

Цветовые номинации шаманов, частей дома, животных, пищи и т. д. были соотнесены между собой в рамках ритуалов: ‘черный шаман’ камлал в ‘черном доме’, приносил в жертву ‘черный скот’, брызгал ‘черной пищей’.

Жертва духам Нижнего мира была закодирована через имя **qara* пять раз: им посвящался рогатый скот, т. е. *хара суурук*, *qara мал*, *gapa мал* и т. д., в отличие от небожителей, которым приносили в жертву ‘белый скот’, т. е. коней; масть животного должна быть темной, преимущественно черной; это было кровавое жертвоприношение – *хара ас* ‘черная пища’ (ср.: посвящаемое айыы божествам животное не убивали, отпускали на волю); нередко для жертвоприношения духам подземной сферы выбирали животное тощее, больное, мясо которого в тюркских и монгольских языках обозначается как ‘черное мясо’; в некоторых случаях духам Нижнего мира кропили чаем без молока⁸⁵, название которого в указанных языках также связано с именем **qara* (ср. с молочным кроплением *уруң ас* ‘белая пища’ айыы божествам). Сведения о том, какое животное и какой масти нужно жертвовать духам вплоть до состояния и качества его мяса и способа «доставки» в Нижний мир и т. д. – все эти сакральные знания, будучи жестко «упакованными» в одно слово, были защищены от искажения и забвения.

Семантическая структура ‘черный’–‘ночь’–‘низ’–‘черный скот’ воспроизводится и в системе обрядов, связанных с белым и черным кузнечеством, например, у монголов «в темную безлунную ночь совершают жертвоприношение черным бараном» духу-покровителю черных кузнецов, «обряд проводится черным шама-

ном»; моление духу-покровителю белого кузнечества «проводили с маслом, молоком, чаем, иногда архи», к тому же «в отличие от белых кузнецов, черные кузнецы локативно всегда связаны с низом» и т. д. [Скрынникова 1998: 130–134]. На контрасте белого и черного цветов построена микросистема собственных имен сыновей первого белого и первого черного кузнецов – имена семи сыновей из девяти включают в свой состав эпитет *саган* ‘белый’ [Там же: 128–129].

Семантические оппозиции белый/черный, день/ночь, юг/север, верх/низ, мужской/женский, социальный верх/социальный низ, рогатый скот/кони являются значимыми и для структуры традиционного жилища якутов. Женская северная половина дома, соотношенная в обрядах с Землей и злыми духами Нижнего мира, называлась у якутов черным домом (*хара дьизэ*) и считалась в противоположность южной солнечной стороне теневой, полуночной, причем связь севера с ночью и черным цветом нашла яркое отражение в лексике тюркских языков. Женская половина в противоположность чистой мужской была непочетной и связывалась с людьми низкого социального статуса: ‘черный дом’ – для ‘черных людей’ (*хара дьон*). Здесь же на черной половине якутского балагана содержался ‘черный скот’, т. е. находился хотон; с правой солнечной стороны от жилища якуты строили загоны для ‘белого скота’, коней.

Жилище алтайцев, теленгитов, хакасов, шорцев, тофаларов, тувинцев⁸⁶, киргизов и других также делилось на южную и северную половины.

По этнографическим источникам, тюрки обмывали покойников каждого на своей стороне: женщин – на левой, северной; мужчин – на южной, правой [Катанов 1884: 116]; маленькие дети также растут и учатся ходить каждый на своей половине [Каруновская 1927: 31]. «У всех тюркоязычных народов такое членение жилища маркировалось мужскими и женскими вещами» [Львова и др. 1988: 63]. Например, у киргизов на женской половине (*эпчи жак*) находилась посуда и различная утварь, на мужской – седла, конская сбруя, ружья, сети и т. д. [Абрамзон 1946: 33–34]. *Айак-казан* ‘чашка-котел’ – так называлась женская сторона *аланчика*, традиционного жилища телеутов [Дьяконова 2001: 38].

«Вещи, образующие женский вещевой комплекс, располагались в той половине юрты, которая описывалась признаками: женская, нижняя, северная, подземная» [Львова и др. 1988: 149]. «Место расположения хозяина в юрте, – пишет С.Н.Соломатина о тувинской юрте, – смыкается с почетной частью жилища (*төр*), связываемой с мифической небесной сферой и священной горой. В свою очередь, место хозяйки наделено свойствами плодоносящей земли» [Соломатина 1997: 162].

Универсальная концепция дома как *imago mundi* определяла пространственную композицию шаманских обрядов, посвященных духам подземной и небесной сфер. Та же модель воспроизводится при описании сказителем жертвоприношений: «*Дьилэрин уца диэки өртүгэр тогус багаагы аспыттар, тогус маңан атыыры баайбыттар, тогус айыы ойуунун сатыылаппыттар, ыһыха ыспыттар. Дьилэрин хаңас өртүгэр агыс багаагы аспыттар, агыс үөр огуһун баайбыттар үһү, агыс айыы удаганын сатыылаппыттар, суоратынан маайылаттарбыттар...*» [Обр. II: 24]. – «На правой (южной) стороне дома девять столбов воткнули, девять белых жеребцов привязали, девять айыы шаманов призвали, кумысом кропили. На левой (северной) стороне дома восемь столбов воткнули, восемь смертных быков привязали, восемь удаганок призвали, суоратом набрызгали...» [Верхоянский сборник 1890: 88].

Суорат – кислое молоко – можно отнести к так называемой *хара ас* ‘черная пища’. Наименования *үрүң ас* ‘белая пища’ – *хара ас* ‘черная пища’ использовались не только для противопоставления молочной и мясной пищи, но и для различения в молочных скопах масла со сливками от проквашенного молока *тар*, пищи бедных людей [Пекарский: стлб. 163].

Обращает внимание симметричность построения описания южной и северной частей дома, при том пространственные антонимы *уца-хаңас* ‘правый-левый’ подключают к оппозиции и другие слова, не являющиеся собственно антонимами: *тогус-агыс* ‘девять–восемь’, *атыыр-огус* ‘жеребец–бык’, *ойуун-удаган* ‘шаман-удаганка’ (по признакам мужской-женский). Имплицитно присутствует оппозиция Верхний мир/Нижний мир (варианты: небо/Земля, верх/низ), духам которых и адресовано камлание. Данные оппози-

ции и составляют основу дуальной картины мира олонхо [Габышева 1986].

Любопытно, что указанные в тексте – южная сторона дома, айыы шаманы, кони, кумыс – кодируются в якутском языке через белый цвет (*үрүң дьизэ, үрүң ойуун, үрүң сүүрүк, үрүң ас*), а левая северная половина жилища, рогатый скот, *суорат* связаны с номинациями противоположного «цвета». Для сравнения приведем монгольский материал, согласно которому белый шаман (*сагаанай бөө*) проводил обряды в белом доме (*сагаан гэр* или *сагаан балгаанан*), кропил добрым духам белой пищей (*сагаан идээ*), одевался в белое платье, не только ездил, но и поднимался на небо на белом коне [Дугаров 1991: 258; Хангалов 1959: 153; Дьяконова 1981: 156–157]. Деление юрты древних монголов на мужскую западную и женскую восточную части специалисты соотносят с делением тэнгриев на белых западных и черных восточных, с различием белых и черных шаманов [Чагдуров 1980: 263].

Черный шаман камлал ночью злым духам, обитающим в недрах Земли (и ночь, и злой дух, и Земля⁸⁷ обозначались в тюркских языках именем **qara*), использовал черный бубен, черный плащ; пространственное направление обряда было связано с севером, который в тюркских языках ассоциировался с низом и ночью и обозначался через черный цвет. Слово **qara* в сакральном языке жрецов шаманизма могло использоваться как своеобразный код обряда, передавая из уст в уста в сжатой лаконичной форме сведения о ритуале и его структуре.

Широкое использование имен цвета в различного рода лексических таксономиях пищи, домашнего скота, частей дома, шаманов и кузнецов, пространственных направлений и т. д. могло послужить одним из факторов семантической контаминации имени **qara*, восходящей, как предполагают лингвисты, «к разным по значению словам, получившим в процессе исторического развития одинаковую форму, чему могла способствовать и известная общность семантики» [Кононов 1975: 161]. Взаимодействие языка и культуры, о чем так много написано, наглядно, как «в пробирке», представлено в семантическом устройстве имени **qara*, в котором пересекаются языковые структуры и мифологические классификации.

Рогатый скот – север – ночь – зима – смерть

В мифопоэтической картине мира якутов образы коня и быка служили зооморфными символами направлений света, при этом конь был соотнесен с южной солнечной стороной (*кун диэки өттүн*), бык – с северной [Габышева 1986: 57–68].

Укажем на этнографические и фольклорные источники, согласно которым загоны для коней располагались с южной солнечной стороны дома, «черный скот» содержался в так называемом «черном доме».

Хотон, помещение для коров, находился на северной половине балагана, и в фольклорных текстах указывается: «*Холоңсолоох хотон хотугу муннугар баар*. – Вонючие хотоны в северном углу (дома) имеются» [Обр. I: 295; Говоров 1938: 137]. Образ коровницы-рабыни Симэхсин-эмээхсин пространственно связан с левой стороной: старуха «стала у печки налево от входа в юрту – *хаңас диэки осогун төрдүгэр туран бөтүөхтүү турар...*» [Обр. I: 124, 115, 107]. Р.Маак пишет, что он не видел ни одной юрты, в которой хотон находился бы с южной стороны, «причины я не мог узнать, – продолжает он, – но мне сказали, что таков обычай...» [Маак 1994: 201].

Описывая усадьбу эпического богатыря, олонхосут особо выделяет ее солнечную южную сторону; с солнечной стороны традиционно расположены такие ее важные компоненты, как загоны для коней и (коновязи) *сэргэ* (культ коня занимал, как известно, центральное место в мировоззрении якутов и был тесно связан с культом солнца):

Күн диэки өттүнэн	С солнечной стороны (усадьбы),
Күөкэс кыммыкка дылы	будто на карауле вытянувшиеся,
Күөкэримэ диэн күрүөлэрдээх ⁸⁸	высокие изгороди (для коней) имеются;
Халлаан диэки өттүнэн	с небесной стороны,
Ханкаас кыммыкка дылы	словно с поклоном приглашающая,
Халларыма диэн хаһаалаах эбит.	огромная конюшня стоит.

Бурнашев 1934: л. 18

«Не допущу, чтоб вы строили изгороди с правой стороны (своего жилища)!» – проклиная своих сыновей шаман Эргис. «И прав-

да, – добавляет рассказчик предания, – поэтому эргисцы до самого последнего времени не имели лошадей, говорят» (Якутский текст: *Уңа өттүгүтүгэр тулаһаны туттарыам суоҕа», – диэбит. Онон кырдьык Эргистэр бэрт хойукка диэри сылгы сүөһүлэрэ суох эбиттэрэ үһү*) [ИПРЯ 2: 251, 255].

Возможно, метафорические имена коней и рогатого скота *үрүң сүүрүк* ‘белые бегунцы’ и *хара сүүрүк* ‘черные бегунцы’ связаны также с суточным циклом, с противопоставлением света и тьмы, дня и ночи [Габышева 1984].

Так, в олонхо употребляются характерные с этой точки зрения собственные имена – прама-терь коровьих стад *Ый Ыйдалыын*, что переводится буквально как ‘Луна Брюхатая’ [Обр. I: 88], и прама-терь табунов, первая среди кобылиц *Күн Көдөлү* ‘Солнце Брюхатое’ [Серошевский 1993: 254; Ойуунускай 1959: 64]. В «Верхоянском сборнике» говорится о кобыле по имени *Күн Көлбөрө*⁸⁹ бие и корове *Ый Ынахсыт*⁹⁰. Последнее имя И.А.Худяков переводит как ‘Луна-дойница’ [Верхоянский сборник 1890: 105].

Следующая эпическая формула построена на метафорическом сопоставлении солнца и коней, луны и рогатого скота:

Күн уота көбөрө буһар	Солнца свет затмевает –
Үрүн түүлээбэ буолла.	так много белошерстных стало.
Ый уота хараара буһар	Луны свет затмевает –
Хара түүлээбэ буолла.	так много черношерстных стало.

Тимофеев-Теплоухов 1985: 170

Якутский культ коня имеет солярные мотивы, на что не раз указывали этнографы. А.И.Гоголев описывает одну из археологических находок (1977 г.) – женское украшение в виде тесно слившихся рельефных голов коней с бронзовым кольцом внизу. Кольцо, согласно интерпретации автора, изображает солнечный диск [Гоголев 1980: 72–73]. Далее исследователь упоминает якутскую легенду, в которой конь предстает как божественное существо небесно-солнечного происхождения. Аналогию подобным представлениям ученые находят в известном мифе Средней Азии «о небесных лошадях», зафиксированном в письменных источниках ханьского, сунского и танского времени и сопоставляют

его с конскими масками из Пазырыкских курганов Алтая [Там же; МНМ 1980: 666].

Связь образов коня и солнечного божества, столь характерная для мифологических воззрений народов Центральной Азии, говорящих на алтайских языках, совпадает с представлениями индоевропейцев, что, по мнению специалистов, отражает древнейшие контакты между ними и, возможно, «диффузию некоторых мифологических образов, связанных с конем, в процессе миграции народов из центров одомашнивания этих животных (Передняя Азия или Юго-Восточная Европа) во 2-м тыс. до н. э.» [МНМ 1980: 666].

Бык прежде всего выступает как образ лунного божества в ряде культурных традиций Древнего Двуречья, Средней Азии 3–2 тысячелетия до н. э. В иранской мифологии месяц назывался «имеющим семя быка», в Шумере и Аккаде бог луны представлялся в виде синевородого быка [МНМ 1980: 203; Голан 1993: 49].

Образы солнца как коня и луны как быка (бизона) в ряде мифологических традиций Евразии, по мнению некоторых авторов, восходят к эпохе палеолита [МНМ 1982: 79–80].

Если в тюркских языках употребительны цветовые номинации домашнего скота, то «скот, который разводят монгольские народы, подразделяется на две категории: скот с горячим дыханием (*халуун хошуу мал*), т. е. кони и овцы, и скот с холодным дыханием (*хүйтэн хошуу мал*), т. е. крупный рогатый скот, козы и верблюды» [Викторова 1980: 24].

Сравнивая эти две лексические классификации, можно заметить, что 'черный скот' попадает в категорию скота с холодным дыханием, кони – в класс скота с горячим дыханием. Среди тюрков Южной Сибири бытовали мифологические представления, согласно которым конь также обладал горячим благотворным для человека дыханием, а коровы наделялись холодным дыханием [Львова и др. 1989: 80–83].

Самое интересное, что в фольклоре и культуре народа саха сохранился реликтовый образ быка, от холодного дыхания которого наступает на Земле зима. Это так называемый *Дьыл огуһа*. Якуты верили, что каждую осень из Северного Ледовитого океана выходит чудовищный бык с морозным туманным дыханием, с пре-

длинными звонкими рогами, глаза его словно проруби, его заиндевевшее туловище застит солнце, «с морозом в подмышках, с утренниками в пахах, с вьюком из болезней, с тороками из простуды...» [Кулаковский 1979: 46].

Весною от орлиного клекота у быка зимы поочередно ломаются рога, а затем отваливается и голова. Антагонизм орла и быка подчеркивается их пространственной локализацией: с юга прилетает орел и клекочет, обратившись в южную сторону, локализация быка связана с севером (вариант – с западом): бык приходит с севера или с западного ущелья Ледовитого моря [ЯНП 1976: 71–73]. Связь образов зимы и быка повторяется в мифах. Сохранился древний миф с характерным названием, которое А.Е.Кулаковский переводит так: «Жеребец и пороз, или Зима и лето». В мифе рассказывается, как Үрүн Айыы Тойон, создавая мир, спрашивает, что сделать длиннее – лето или зиму. Бык просит удлинить зиму; из-за этой «нелепо-глупой» просьбы конь негодует на него и выбивает быку зубы [Кулаковский 1979: 74]. У тюркских народов Сибири образ рогатого скота также ассоциируется с зимой, севером. Так, у саяно-алтайцев существует миф, в котором виновником холода выступает корова. Ядро его сюжета образует рассказ о том, как домашние животные пытались уничтожить демона, насылающего снег и холод. Но демону удалось ускользнуть из-под раздвоенного копыта коровы и подняться на небо, став созвездием Плеяды [МНМ 1982: 539; Дьяконова 2001: 160].

В свете вышеизложенного представляет интерес тот факт, что обряды, посвященные Ынахсыт, проводились вилюйскими и верхоянскими якутами в зимнем помещении (*кыстыкка*) [Эргис 1974: 172]. Празднество ысыах, центральной фигурой которого является конь, связано с летом, встречей восхода солнца и молением Небу. Именно на этом празднестве изображалась смена старого года новым как космическая борьба света и тьмы, тепла и холода, лета и зимы.

Известно, что зимой тюркские народы Сибири проводили жертвоприношения злым божествам подземного мира. По сообщению А.В.Анохина, алтайские шаманы обычно зимой Ульгеню не камлают, так как небо «замерзает», «жертвоприношение ему устраивают»

ся непременно весной или летом, иногда осенью» [Анохин 1994: 11]. Доказательством могут послужить также якутские названия белых шаманов как *сайыңны ойуун* ‘летний шаман’, а черных шаманов – *кыһыңны ойуун* ‘зимний шаман’, т. е. словосочетания *хара ойуун* и *кыһыңны ойуун*, как и выражения *үрүң ойуун* и *сайыңны ойуун* [Пекарский: стлб. 2033] являлись синонимичными. К указанной выше цепочке различительных признаков обряда жертвоприношения духам Нижнего мира можно присовокупить временные координаты: не только ‘ночь’, но и ‘зима’⁹¹.

Обратим внимание, что в космологической структуре мира якутов и других тюркских народов времена года и суток были как бы распределены по горизонтальным и вертикальным зонам мироздания. Вечная зима и непроглядная ночь царят в Нижнем мире, немеркнущий день и нескончаемое лето – в Верхнем мире. Из олонхо в олонхо кочует мотив:

Түүнэ суох	Ночи нет,
Күндэлэс маган күннээх,	С лучезарными белыми днями,
Кыһына суох	Зимы нет,
Самаан сайын	Жаркое лето –
Сандал манан дайдылаах.	(Такая) светлая белая страна.

Олесов 1941: л. 7

Этот мотив встречается в фольклоре всех тюркоязычных народов Сибири, как мы писали ранее, ‘высокое’ соответствует свету и теплу, ‘низкое’ – мраку и холоду. В качестве вещного аналога этой модели мира можно указать на бубны шаманов Сибири. Известно, что верхняя и нижняя части бубнов различались соответственно как светлая и темная, солнечная и лунная [Иванов В. 1972: 213]; см. также: [Дьяконова 1981: 137].

Зима, как и образ быка, в пространственной структуре мира занимает низ. В народных песнях употребляется фразеологизм *дьыл тагыс* (букв. подняться снизу вверх) ‘перезимовать’ [ЯНП 1977: 50–51; Нелунов 1998: 171]. На языке загадок, доступном даже детям, одним из ключевых признаков образов зимы и лета будет их пространственная оппозиция ‘вниз – вверх’: «*Биир харыйа биир мутуга өрө үһү, биирэ таңнары үһү*. – Говорят, у одной ели ветвь,

которая вверх тянется, а другая книзу клонится» [Загадки 1975: 75]. Разумеется, ветвь, которая клонится книзу, увядшая (?) ветвь, олицетворяет *эргэ дьыл* ‘старый год’, т. е. зиму. Образ лета с весной *саңа дьыл* ‘новый год’ соотнесен с верхом и ростом.

Север в некоторых тюркских языках и диалектах обозначается прямо как *қишлик* (*кышлых*, *қышылық*), ‘сторона зимы’ или *kış tarafı* ‘зимняя сторона’ [Кононов 1974: 78; Боев 1971: 133; Благова 2000: 254]. Исследователи, описывая картину мира древних тюрков, в которой связаны воедино пространственные и временные координаты, с севером соотносят зиму, с южной стороной – лето, а весну и осень соответственно с восточной и западной сторонами света [Подосинов 1999: 432]. В якутских песнях о временах года зима локализуется за северными морями, в западном ущелье Ледовитого океана [ЯНП 1976: 64, 71, 160; Попов 1936: 221, 223].

Мифологическое тождество зимы и ночи получило своеобразное отражение в фольклоре тюрков Сибири. Существуют народные приметы, легенды и мифы, которые объясняют наступление и усиление морозов увеличением в размере тех или иных звезд и созвездий. Якуты верили, что звезды насылают на Землю холод и стужу [Эргис 1974: 134–135].

Как мы уже упоминали, на празднестве ысыах изображалась смена ‘старого года’ ‘новым годом’: в борьбе и беге состязались два человека, один из них, облаченный во все белое, представлял весну с летом, человек же в черном олицетворял зиму [Троцкий 1902: 105–106; Эргис 1974: 162]. Если в русском фольклоре образ зимы связан с белым цветом, цветом снега⁹², то в якутском фольклоре зима загадывалась через черный цвет: «*Тоңкуруун хара баар үһү*. – Есть, говорят, хмурое черное» [Пекарский: стлб. 2775]. Специалисты, описывая систему цветовой геосимволики древних тюрков, считают черный цвет символом не только Земли, севера, ночи, но и зимы [Подосинов 1999: 432, 523]. В связи с этим небезынтересны такие выражения, как турец. *kara kış*, азерб. *гарагыш* (букв. черная зима), т. е. самое холодное время; ногай. *қара сувық* ‘сильный мороз’ и т. д. [Кононов 1975: 164]; считается, что в подобных словосочетаниях слово *kara*, *гара* и т. д. выполняет усиленную функцию.

Интерес также представляет сезонное распределение различных видов пищи: в зимний период основной рацион питания и у тюркских, и у монгольских народов составляла мясная пища (по-якутски *хара ас*), летом мясо не потребляли. Во время летнего периода питались ‘белой пищей’ (молочной), при том кумыс пили исключительно летом [Викторова 1980: 22; Серошевский 1993: 315; Дьяконова 2001: 24–25, 62]. В народных якутских песнях кусок мерзлого мяса выступает как атрибут образа зимы, лето ассоциируется с изобилием молочных продуктов.

Лето в народных песнях имеет постоянный эпитет *дьоллоох сайын* – счастливое лето [Хомуруннук 1947: 38]; *үрдүк өрөгөйдөөх үтүө сайыммыт* – с высоким счастьем доброе (превосходное) лето [ЯНП 1977: 32–33; ср. также с. 44]; зима определяется как *эрэйдээх дьылбыт* – мучительная година, *дьаҥха-муң дьыл* – тяжелый холодный год и т. п. [Там же: 52–53]. В этих же старинных народных песнях образ быка ассоциируется не только с зимой, но и с горем, мучением, тяжелой, грязной работой [Там же: 21]; постоянным сравнением связаны образы счастья и коня (см. выше).

Эпитеты ‘с горячим дыханием – с холодным дыханием’, как известно, характеризуют добрых небесных божеств и нижних злых духов.

Илин диэкиртэн
Итии тыыннаах,
Эркэлээх хааннаах,
Эркээйилээх тыллаах
Иэйэхсит ийэбит
Эргийэн кэллэ!

Со стороны востока
С горячим дыханием,
С румянцем на щеках,
С благословенной речью
Наша матушка Иэйэхсит
Вернулась к нам!

ЯНП 1977: 114–115

– поется в якутской народной песне.

К имени верховного божества *Үрүн Аар Тойон* прилагается постоянный эпитет *үкэр куйаас тыыннаах* ‘имеющий дыханием нежный тихий зной’. *Куйаас* в якутском языке означает ‘солнечный жар, дневной жар... зной, жаркий (знойный) день’ [Пекарский: стлб. 1199] и восходит к тюркскому *куяаш* ‘солнце’, олицетворением которого является бог.

Племя нижних абааһы имеет эпитет *аан күдэрик тыыннаах* ‘морозно-туманное дыхание’ или *муустаах үтүмэх быһаҕаһын саҕа сойуо хара тыыннаах* ‘длинное черное дыхание размером с половину обледеленной жерди (для подледного лова рыбы)’ [Обр. I: 92; Захаров 1994: 21] в противоположность человеку *саха урааңхай сылаас тыынын* ‘теплое дыхание якута’ [Хомуурунньук 1947: 77].

В олонхо абааһы богатырь является как бы носителем мрака и холода, нападение его на Землю сопровождается внезапным наступлением ночи и зимней непогоды [Емельянов 1980: 142].

Явлению айыы божеств и их вестников сопутствуют теплый ветер или летняя гроза. Небесная богиня Айыысыт имеет в олонхо эпитеты *күндүл сайын күөннээх, сандал сайын дьайыңнаах* – ‘предшествуемая блестящим летом, обставленная лучезарным летом’ [Обр. I: 142]; она спускается на Землю, оборотившись в кобылу ‘с летней нежной думой-мыслью’ *налыгыр сайын санаалаах* [Обр. II: 76]. Близкий по смыслу эпитет имеет лето в народных песнях: *налын сайын* ‘ласковое лето’ [ЯНП 1977: 34–35].

Связь Нижнего мира и его обитателей с зимой уходит корнями в мифологию: в мифе о сотворении мира говорится, что айыы божества низвергли Адьарая Беге, родоначальника абааһы, в преисподнюю; в отместку за это, он стал насылать на землю град, мороз, снег и ливень [Эргис 1974: 110].

Аналогичные представления существовали у других тюркоязычных народов Сибири. В алтайском эпосе враг, нападая на стойбище героя, «приносит с собой ветер, снег, мороз, потому что является из далекой, обычно северной страны холода и вечной зимы» [Суразаков 1985: 34]. Встречу с умершим шорцы узнавали по дуновению холодного воздуха [Алексеев 1984: 76]; «вверху с хорошим дыханием жил Кудай, с плохим дыханием под землей жил айна» [Радлов 1907: 254]. Последнее словосочетание сопоставимо с якутским выражением *куһаҕан тыын* (букв. ‘плохое дыхание’), которое служило эвфемизмом злого духа абааһы.

Согласно верованиям тюркских народов Сибири, теплые вихри производятся добрыми духами, а вихри от злых духов бывают холодными и темными. У якутов глава этих злых духов обитает между севером и западом, откуда летом сыплет град и нагоняет хо-

лодный ветер [Алексеев 1975: 81]. Хакасы также «плохими» считали западные и северные ветры. «Осенью они приносили с собой непогоду: дождь, снег, тучи, закрывающие солнце и, в конце концов, зиму. Зима, ночь, смерть природы, безвременье в традиционных представлениях – явления одного порядка и противопоставлены лету, жизни, благополучию» [Львова и др. 1988: 37].

Представляется закономерным, что образ медлительного быка в якутской мифологии и фольклоре олицетворяет не только зиму, но и смерть⁹³, в мифах народов мира зима является аллегорией смерти природы, а в тюркских языках у слова *қыш* ‘зима’ отмечено переносное значение ‘пора старости, увядания’⁹⁴ [Благова 2000: 253].

Якуты считали, что «началом смерти являлся имеющий посреди лба единственный крутой рог громадный черный бык смерти *төбөтүн ортоугар соҕотох моңулуйуор муостаах өлүү дуолан хара атыыр огуһа*» [Архив СПб.О ИВ РАН. Ф. 22. Оп. 1. Д. 1. Л. 34]. В олонхо он описывается как большой бык смертной смерти по имени Луо-Хаан, сердящийся, что нет на земле погибели-смерти *өлөр өлүү*⁹⁵ *Луо-Хаан огуһа өлүү-сүтүү өһүргэнэн өлөрсөн үөгүлэстэ турбутун* [Обр. II: 78].

В некоторых олонхо так зовут ездового животного абааһы богатыря [Обр. I: 394]. Имя быка Луо-Хаан практически совпадает с одним из имен главы Нижнего мира – Ыныранар Луо-Хаан тойон ‘Издающий мычание Луо-Хаан господин’ [Алексеев 1975: 196]; оно также созвучно названиям Нижнего мира *Өлөр Өлүү түгэгэ* или *Өлүү Луоҕа дойду* [Обр. I: 451; Пекарский: стлб. 2882]. Имена *Арсан Дуолай* и *Өлүү дуолан огуһа* содержат общий компонент. В сюжетах шаманских легенд нередко упоминается бык, в носу которого спрятана похищенная душа больного [ПЛИМС 1995: 266–267; Бравина 1996: 87; Худяков 1969: 349].

В самой первой записи олонхо облик обитателей преисподней максимально приближен к виду рогатого скота: «*сытыы муостаах, уһуктаах кутуруктаах... тимир дьонноохпун* – с острыми рогами, с заостренными хвостами железных людей имею» [Böthlingk 1964: 92].

У алтайцев Эрлик, владыка царства мертвых, имеет рога, подобные корню дерева, ездит на черно-лысом быке, а по буддий-

ской версии, Эрлик, обезглавленный, после казни приставляет себе бычью голову и становится ужасным демоном-губителем [Анохин 1994: 3; МНМ 1982: 667–668].

В мифах саяно-алтайцев корова выступает виновником не только морозов, но и того, что человек получил душу от Эрлика и поэтому смертен. В мифе рассказывается, как ворон, получивший от верховного небожителя Кудая души для сотворенных Ульгеном людей, «пролетая мимо трупов верблюда, коня и коровы, соблазнился голубыми глазами коровы и, потеряв самообладание, крикнул: “Ах, какие глаза!”. Души из клюва выпали и рассыпались...». Тем временем Эрлик прокрался во дворец, где лежали тела людей. «“Все это будет моим достоянием”, – сказал хозяин подземного царства и вдунул в тела свою душу» [Анохин 1994: 18]. У саяно-алтайских народов коровы считались животными Эрлика, владыки Нижнего мира, и наделялись способностью пророчить смерть. «В той стороне, откуда, повернувшись, они тянули носом воздух, должен был умереть человек» [Львова и др. 1989: 82–83].

И по верованиям якутов, из Нижнего мира может выйти на Землю демонский черный бык и покрыть корову. «Если умереть домохозяйину, рождается бычок, если умереть домохозяйке – телка» [Архив СПб.О ИВ РАН. Ф. 22. Оп. 1. Д. 1. Л. 34].

Согласно представлениям тувинцев, «болезнь человека всегда связана с приходом с севера на его стоянку какого-нибудь “скота с холодным дыханием”; шаман мог сделать хозяевам такое, например, предупреждение: “В ваш аил скоро придет скот с холодным дыханием со стороны севера и принесет с собой страшную опасность. Я бы вам советовал не получать его в дар”» [Кенин-Лопсан 1987: 420].

«Я тебя корове не выдам, / Ты меня смерти не выдай», – такими словами калмыки начинают и заканчивают заговор-заклинание ногтей, срезанных с ног человека. Комментируя текст, Э.У.Омакаева пишет, что ногти считались средоточием благодати человека, а коровы, по народным поверьям, любили есть ногти [Омакаева 1998: 119].

Губительная роль приписывалась мычанию рогатого скота, напомним, что эпитет *ыңыранар* ‘мычащий’ является компонентом

имени главы нижних злых духов Ыгыранар Луо-Хаан тойон; у якутов есть персонификация несчастья в образе его жены Ынчыктыыр-мун сыналкай хотун ‘Стонущее несчастье госпожа’ [Алексеев 1975: 196]. Якуты верили, что мычание рогатого скота во время эпидемий привлекает в дом болезнь и поэтому убивали быков-порозов [Ксенофонов 1992: 212]. Мычание теленка, так называемого *абааны тамыйах*, *ат торбос*, тоже могло вызвать мор и падеж телят [Кулаковский 1979: 61].

Возвращаясь к мифологическому образу быка смерти, имеющего посреди лба единственный крутой рог, сопоставим его с единорогом, который неоднократно упоминается в древнейших рукописях тюркского происхождения как противник героя и воплощение зла. «В мифологическую часть уйгурской рукописи “Огузнаме” входит борьба Огуз-кагана с единорогом. Она изображается как столкновение двух противоположных сил – Добра и Зла, отражая дуалистические воззрения древних огузов» [Короглы 1976: 39]. Сообщая о борьбе с единорогом древнего тюркоязычного народа болгар, Ибн Фадлан описывает животное таким образом: «[Есть] животное меньшее, чем верблюд, по величине, но выше быка. Голова его – это голова барашка, а хвост его – хвост быка, тело его – тело мула, копыта его подобны копытам быка. У него посредине головы один рог, толстый, круглый» (цит. по кн.: [Короглы 1976: 40]). Не менее фантастично описание существа *лу* в древнекитайском трактате «Каталог гор и морей»: «Там водится рыба, похожая на быка. [У нее] длинный хвост, плавники и крылья по бокам. Она издает звук, похожий на мычание» [Шань хай цзин 1977: 29].

Именно с китайским словом *лу/лун* специалисты сближают собственное имя *Луо//Лу*, которым тюркские и монгольские народы называли дракона, а якуты – быка смерти и рыбу, источник смерти⁹⁶ *өлөр өлүү Луо балыга* ‘рыба Луо смертной смерти’, она водится в море Нижнего мира [Сидоров 1997: 83; Алексеев 1975: 114–115; МНМ 1982: 73].

В заключение раздела отметим, что образ быка ассоциируется с кругом представлений о злых духах, смерти, Земле, мучении, грязной работе – со всем, что может быть обозначено в тюркских языках через черный цвет.

Социальный низ, чернь

Специалисты полагают, что значение ‘простолюдин’ у слова **qara* появилось в результате обобщения понятия ‘массовидный однородный предмет’ в ‘простой, обыкновенный встречающийся в массе’; социальное снижение термина *qara bodun* до ‘чернь, низшее сословие’ произошло за счет семантической контаминации в средневековых литературных текстах значений ‘простой (народ, человек)’ и ‘черный’ [Тенишев и др. 1997: 593–594]. В данном случае следует также указать на такие значения имени **qara*, как ‘неквалифицированная черная (работа)’, известная и тюркским, и монгольским языкам и ‘грязь (земля как грязь)’: *xapa дьон* ‘черные люди’ – это люди, занятые черной грязной работой. В «Кутадгу-Билиг» в одном и том же предложении сталкиваются различные ЛСВ слова *qara*, причем происходит смысловое сближение понятий ‘простолюдин’, ‘грязь’, ‘порок’: «*qaraqajayuma aj asli üriüj / üriüjkä qara terk juqar ol körüj* – [человек] “белого” происхождения, не приближайся к черни / посмотри-ка, черное быстро пристаёт к белому» [ДТС: 627]. Или: «*qara qilqi barça bolur qar qara / qara qılta özni küdüzü tura* поступки простого люда бывают всецело прескверными; / ты же плохого не совершай, оберегай себя» [ДТС: 423].

В одном из архивных источников сообщается о делении якутов на *үрүң урааңхай* ‘белый урангхай’ – *бороң урааңхай* ‘смуглый (серый) урангхай’: «белые занимали господствующее положение родовой аристократии, занимали управительские должности» [Архив ЯНЦ РАН. Ф. 4. Оп. 12. Ед. хр. 75. Л. 87].

Про богатыря олонхо говорят: «*Көрдөххө үтүө бэйэлээх үрүң уңуохтаах киһи эбиккин!* – Посмотреть на тебя – ты юноша прекрасного вида, белой кости!»⁹⁷ [Оросин 1947: 312–313] – выражение, сходное по внутренней форме, существует во многих тюркских и монгольских языках. «По генеалогическим воспоминаниям, киргиз-кайсаки принадлежат двум разным началам: белой кости – благородному, происходящему от воплощения солнечного света, и черному, происходящему от смертного человека без участия всякой сверхъестественности..., простой народ (черная кость)...» [Ва-

лиханов 1985: 7] (ср.: [Валиханов 1985: 38]). Качинцы «кичились своим происхождением и считали сагайцев, кызыльцев и койбалов ниже себя по достоинству, презрительно называя их *пора сёбк* ‘серая кость’» [Бутанаев 1987: 90]. Выражение *сагаан ясу* ‘белая кость’, т. е. лицо знатного происхождения, существует в бурятском языке [Михайлов 1980: 162].

С древнейших времен в культуре тюркских и монгольских народов белый цвет в противоположность черному служил отличительным знаком аристократической верхушки общества; черный цвет в Азии, как отмечает Л.Гумилев, всегда символизировал народ [Гумилев 1967: 356].

У тюрков и монголов существовал обычай поднятия избранного кагана на белой кошме [Кононов 1958: 95]. У бурят богачи в знак принадлежности к белой кости – *сагаан ясу* – устанавливали юрту из белого войлока [Михайлов 1980: 162]. Г.Х.Короглы считает, что в «Книге моего деда Коркута» белый цвет символизирует ханскую власть: «Байындыр-хан, сын Кам-Гана, встал со своего места, велел поставить на черную землю свой златоверхий белый шатер» [Короглы 1976: 164]. У киргизов юрты богачей и манапов отличались не только большими размерами, но и цветом войлочных покрышек, которые были белыми [Абрамзон 1946: 33]. «*Ақ үйлі аманат* – ‘белояртный заложник’ – заложник из богатой влиятельной семьи. Белая юрта в данном случае – символ богатства и власти», – отмечается в комментариях к трудам Ч.Ч.Валиханова [Валиханов 1985: 367]. Если тувинская юрта была покрыта темным войлоком, пусть даже и новым, то это свидетельствовало об относительной бедности ее хозяев [Вайнштейн 1972: 254].

Разделение якутского балагана на «белый дом» и «черный дом», несомненно, имело и социальное значение: белый дом, южная правая половина – это лучшая, чистая часть жилья, где располагались сиденья для знатных почетных особ. Айыы богатырь, будучи гостем, садится на правой стороне: «на правой стороне дома стояло девять нар. Выбрав где получше, сел он на главную нару и стал оглядываться зоркими ясными очами – *уңуо диэкинэн тогус оронноох дьиз буолла. Онтон булан-талан бастың ороңцо олоро түстэ да, ол-бу диэки эргэс-дьэргэс көрө олордо*» [Оросин 1947:

324–325] (ср. также с. 306–307); [Грозный-Разящий 1929: 83]. «Черный дом», соотнесенный в обрядах с Нижним миром, северная половина жилища, где содержался черный скот, была предназначена, согласно этнографическим источникам, для «черных людей». Это был также «бабий угол» в противоположность «белому дому», мужской половине [Ионова 1952: 275–276, 278–279]. Для сравнения приведем из татарского языка обозначение сарая как *карей* (<*кара* ‘черный’ + *эй* ‘дом’) [Муратов 1961: 82].

Признак социального контраста лежит в основе якутской загадки о частях дома: «*Быһаҕаһа өң сыһыы, быһаҕаһа сүт сыһыы баар үһү.* – Говорят, есть поле наполовину обильное, наполовину – голодное» [Загадки 1975: 227].

Богатство и бедность в якутских паремиях загадываются соответственно через белый и черный цвета: «*Кэкэ маңан кэнники кэрэ хара буолар үһү, өлүк хара кэнники үүт маңан буолар үһү.* – Говорят нечто белое – потом в отменно черное превращается, нечто малосильное черное – потом молочно-белым становится» [Загадки 1975: 216]. Первый компонент словосочетания *өлүк хара* означает ‘труп’, ‘малосильный’, ‘сонливый’ [Пекарский: стлб. 1939] и по своим коннотациям противоположен эпитету *үүт* ‘молочный’. В алтайском эпосе бедность тоже определяется как ‘черная’: «*Кара јоктуга өскөнибис...* – В черной бедности мы выросли...» [Суразаков 1985: 103].

В олонхо изображение левой и правой половин резко контрастирует, при этом левая сторона связана с образом батрака-работника (*хамначчыт*): «...пригнавши к углу срубом и украсивши узорами, сколотил он повыше трехколенчатую лавку на правой стороне. А на левую сторону сделал лавку небрежно из мелкого леса со всякой корой, худо склал жердинки (перемешавши) взад и вперед, чтоб была (она) работницкой кроватью – ...*уугалга охсон, усурдуу ойуулаан үс сүһүөхтээх уңуо диэкки орунун өндөччү охсон кэбиспит. Хаңас диэки өттүгэр* – “хамначчытын оруна буолуоҕа” диэн – *титирик хатырыктары баһастары хардары-маары анньан тутан кэбиспит*» [Обр. II: 74].

В завершение анализа структуры якутского традиционного жилища можно констатировать, что семантика номинаций его частей

была многозначна. Во-первых, название *хара дьизэ* ‘черный дом’ могло указывать на северное положение левой половины жилища. Во-вторых, северная сторона считалась теневой, полуночной и ассоциировалась в своих лексических номинациях с понятием ‘ночь’. В-третьих, выражение *хара дьизэ* можно интерпретировать и в социальном плане – ‘черный дом’ был предназначен для ‘черных людей’. В-четвертых, рогатый скот, название которого совпадало по цвету с номинацией северной части жилища, содержался именно там. В-пятых, на ритуальном уровне ‘черный дом’ был соотнесен с Землей как космическим низом, с миром злых духов; и Земля, и злой дух обозначались в тюркских языках словом **qara*. Данная парадигма предметов и признаков – черный, север, ночь (тьень), социальный низ, рогатый скот, Земля, злой дух – образует семантическую структуру и общетюркского имени **qara*. В этом случае, думается, случайность совпадения исключена; причина кроется в тесной взаимосвязи и взаимодействии языка и культуры, языковых и мифологических классификаций. Культурные смыслы, которыми человек наделял черный цвет в процессе символотворчества, активно взаимодействовали с языковой семантикой имени цвета, и метафора, построенная на параллельном сопоставлении явлений вещного и концептуального уровней, получает мотивацию в контексте традиционных верований, обрядности и фольклора носителей языка.

В орхонских письменах часто упоминаются белые кони, на которых ездили и сражались каганы, Кюль-Тегин ездил на белом жеребце и сражался на белом же коне с киргизами, тюркишами, карлуками и т. д. [Айдаров 1971: 296, 300–302; Кляшторный 1964: 162]. «У древних тюрков и монголов высшие правители, как и высшие шаманы ездили на конях священной белой масти» [Потапов 1977: 177]. В знак своего подчинения енисейские киргизы преподнесли Джучи, сыну Чингисхана, в числе даров белого мерина [Там же]. По мнению специалистов, масть для скотоводческого народа имела не только практическое значение, но приобретала клановый, ранговый характер [Парфенова 1999: 27].

Согласно историческим преданиям, знатные предки якутских родов тоже ездили на белых лошадях и носили белые одежды

[ИПРЯ 1: 178–179, ИПРЯ 2: 251]. В сюжетах олонхо образ всадника на белом коне является своеобразным знаком изменения социального статуса героя: бывший раб девушки-богатырки разъезжает под ее окном на белом коне; оказывается, он – айыы богатырь, и батраком его сделали «по ошибке»; впоследствии он и девушка-богатырка соединяют свои судьбы [Емельянов 1983: 125].

Черная масть коня может быть также интерпретирована в фольклорных текстах как знак только с противоположным значением. Герой одного исторического предания, полагая что «люди, содержащие черных (вороних) коней, должно быть, косят траву и рубят дрова» – «*хара сылгыны иштэр дьон от оттуур, мас мастыыр буолуохтаахтар*» [ПЛИМС 1995: 116–117], вызывает с Верхнего мира парня (сына) Имеющих черных коней (*Хара Сылгылаахтар*) косить траву; на его зов является «*хара бэкир киһи*» – «черный (смуглый) поджарый человек» [Там же: 118–119].

Выражения *от-мас дьоно*, *от-мас киһитэ* – букв. ‘люди (человек), занятые сенокосением и рубкой дров’ – трактуются Э.К.Пекарским как «худые черные люди», «худой черный человек (с лица и по одежде)» [Пекарский: стлб. 1894]. *От-мас суола* ‘дорога сена и дров’ на карте для ворожбы шилом символизирует собой крайнюю бедность и низкое социальное положение [Кулаковский 1979: 86–87].

На первый взгляд, трудно мотивировать семантическую связь концептов ‘рогатый скот’ и ‘социальный низ (простолюдин)’, объединенных полисемий в общетюркском имени **qara*, тогда как основание ассоциаций в слове понятий, например, ‘черный’, ‘ночь’, ‘земля’ очевидно.

Цветовая оппозиция наименований коней и рогатого скота в тюркских языках может быть интерпретирована не только в контексте мифологических представлений о небесном происхождении коней, их связи с солярным культом и хтонического характера коров, «скота с холодным дыханием». Эта оппозиция, как и оппозиция цветовых номинаций частей якутского жилища, была многозначной, и одно из ее значений связано с социальным кодом.

Как пишет Р.С.Липец, у тюрко-монгольских народов «табуны коней принадлежали в основном представителям социальной вер-

хушки.., и в эпосе табуны тоже принадлежат в основном ханам и баям» [Липец 1984: 157–158]. В алтайском эпосе «езда на быке – олицетворение бедности» [Суразаков 1985: 221]. В тувинском эпосе «в качестве главного богатства скотовода описываются большие табуны» [Вайнштейн 1972: 148]. «Не случайно богатство тувинца в значительной мере определялось количеством имевшихся у него лошадей, что было характерно для других кочевых скотоводов. Лошадь считалась ценнейшим животным в условиях кочевого быта благодаря способности к круглогодичному содержанию на подножном корму и исключительной подвижности, позволявшей осваивать самые отдаленные пастбища» [Там же: 27]. Конь выступает как мерило знатности и богатства еще со времен скифов. «Это отражено во многих курганах скифского времени, где представители высшей степной аристократии были похоронены в сопровождении множества ездовых лошадей» [Вайнштейн 1961: 126]. Название беднейшей социальной прослойки общества в татарском языке включает слово ‘человек без коня’, а обобщенное название мужчин – *ir-at* включает слово *at* (конь) [Ахметьянов 1975: 71]. Бедняков-якутов в документах XVII в. называют не только «худыми людишками», «балыксытами», но и «пешими людьми» [ИПРЯ 1: 26]. Признаком крайней бедности у киргизов в дореволюционное время считалось, если молодожены шли пешком в новый для невесты дом [Абрамзон 1971: 221]. В ойратской пословице говорится: «Человек без жены – ночной нищий, человек без седла – дневной нищий» [Владимирцов 1923: 225]. Для мужчины считалось непрестижным ходить пешком и не иметь коней, и это представление тюрко-монгольских народов специалисты относят к глубокой древности [Липец 1984: 241].

Сопоставим данный материал с хорошо описанным в этнографической литературе явлением: относительное число крупного рогатого скота в бедняцких хозяйствах, например, тувинцев⁹⁸, было в среднем в два раза больше, чем в байских хозяйствах, и «сходное соотношение видов скота в зависимости от богатства животноводов было характерно и для других кочевых скотоводческих народов; у киргизов, например, до коллективизации в бедняцких хозяйствах преобладал крупный рогатый скот» [Вайнштейн 1972: 20].

С.И.Руденко не без оснований объяснял преобладание коров в поголовье скота у кочевых приалтайских найманов их общим обнищанием [Руденко 1930: 14].

Бедняцкие скотоводческие хозяйства «прежде всего стремились обзавестись хотя бы несколькими коровами», поскольку в питании кочевых скотоводческих народов первостепенное значение имели молочные продукты, «коровы же лучше обеспечивали ими», чем кони, овцы, козы, верблюды [Вайнштейн 1972: 21]. Обнищание скотоводов, не имевших возможность совершать полный цикл кочевания из-за отсутствия транспортных животных, в первую очередь, коней, положило начало процессу оседания кочевников, который, по мнению исследователей, имел место уже у скифов [Смирнов 1966: 122–123; Абрамзон 1946: 27].

Различие в социальном статусе коневодов и скотоводов – эта идея хорошо сохранилась на периферии культуры и прослеживается в символике сновидений. Например, видеть во сне, что пропал табунный жеребец – к смерти родоначальника или богатого якута. Видеть во сне, что убивают кобылу – к смерти богатой зажиточной якутки; если во сне видишь, что убивают корову, это означает смерть бедной женщины [Архив ЯНЦ РАН. Ф. 4. Оп. 12. Ед. хр. 19. Л. 150; Худяков 1969: 236]. На символическом языке сновидений конская шкура означает богатство – так бывалые якуты трактуют сон будущего большого кузнеца [Там же: 388].

В якутском языке выражение *куруөлүү-хасаалы* ‘поставить изгородь (загон), построить стойло для лошадей и жеребят’ употребляется в переносном смысле ‘управлять’⁹⁹, ‘привести в порядок’; фразеологизм *куруө намыһахтыы* (букв. понизить чью-либо изгородь для коней) означает ‘обидеть, унижить (кого-либо)’ [Григорьев 1974: 50].

В связи со знаками и отличиями социального положения человека укажем на один из устойчивых стереотипов традиционной культуры якутов – это восприятие одежды из телячьих шкур как социального знака, маркирующего бедность. В тексте исторического предания о Манчаары герой так описывает картину обнищания народа: «*Ол оннугар дьонуң-норуотуң тыһаҕас, торбос таңастаммыттар, уу, тар аһылыктаммыттар*» – «Зато люди твои,

народ твой стали ходить в одежде из телячьей шкуры, питаться жидкой простоквашей – тар» [ИПРЯ 2: 110, 113]. О каком-либо несоответствии вещей, о нелепице пословица говорит, облекая ситуацию в привычный стереотип: «*Тойон киһи торбос соннооҕор дылы.* – Подобно тому, как тойон имеет шубу из телячьих шкур» [Пословицы 1965: 114–115].

В сюжетах олонхо встречается мотив, когда в знак наказания человека одевают в телячью шкуру. Разгневанный на сестру, Сююлэлджин Боотур вытаскивает ее вместе с кроватью во двор, вываливает на землю и наказывает своим братьям: «Сестру за то, что она нагрубилась мне, оденьте в телячью кожу. Пусть станет она скотницей!» [Емельянов 1980: 178].

В фольклоре широко используется характеристика персонажей по одежде как знаку социального, половозрастного статуса человека. В исторических преданиях запечатлен образ могучего богатыря Лага Баатыр, считавшего себя «хребтом матушки-земли Чериктей» – «*Чэриктэй эбэ хотун сиһэ буолан*» и соперничавшего с самим Тыгыном. Он ездил на белом коне и с головы до ног одевался в одежду из конской шкуры [ИПРЯ 1: 177–179].

Что касается связи концептов ‘социальный низ’ и ‘земля’, укажем на якутскую пословицу: «*Умнаһыттан буор тохтор.* – От нищего земля сыплется» [Пословицы 1965: 30]; в данном контексте сыплющаяся земля ассоциируется с грязью, прахом, нищетой и старостью. В этом отношении характерны варианты пословицы и их толкование в словарях: «*Буор тохтор.* – Земля сыплется (от старости) – ‘обнищать, остаться ни с чем’» [Нелунов 1998: 143]. «*Куһаҕантан буор тохтор.* – От дурного грязь сыплется» [Кулаковский 1979: 139]. Последний вариант допускает, на наш взгляд, и другое прочтение, поскольку лексема *куһаҕан* ‘дурной’ имела также значение «бедный, нищий, человек низкой породы» [Пекарский: стлб. 1257]. «*Ээ, ол бу аата-суола суох кыра куһаҕыын-куһаҕан ыалбыт ...кинилэр эрэ булан аҕалан аһаттахтарына, бу аһыыр эмээхсин олоҕорбут, туюх да көрү-нары билбэт куһаҕан ыалбыт*» – «Ээ, мы безвестные маленькие плохонькие люди (семья) ...я наедаюсь лишь тогда, когда они (сыновья. – Л.Г.) принесут мне что-нибудь из своей охотничьей добычи, мы не знаем радости,

такие мы бедные (букв. плохие)», – говорит старуха по имени *Куһаған эмээхсин* [ПЛИМС 1995: 97–98].

Признаки ‘плохой, дурной’ и ‘бедный, нищий’ связаны полисемией и в слове *куһаған*, и в лексеме *хара*. У общетюркского имени **qara*, как отмечалось выше, также зафиксированы значения ‘плохой, дурной’, с одной стороны, и ‘социальный низ, простолюдин’, с другой.

В связи с вышеприведенным материалом обратим внимание на лексическое обозначение бедных людей как *дьэбэрэ дьон* – букв. ‘грязные люди’: «*дјуон дьэбэрэ дьон* – много плохих (грязных) бедных людишек» [Пекарский: стлб. 720]. Слово *дьэбэрэ* означает ‘вязкую жидкую болотную или озерную грязь’; *дьэбэ* – ‘жидкая вязкая грязь’ [Там же: стлб. 805; ЯРС: 137]. Представляет интерес выражение *буор батараак* (букв. ‘земляной батрак’), которое встречается в разговорной речи: «*Оччоҕо үйэлээх сааскар биир буос ынахтаах буор батараак эбиккин*. – Оказывается, ты на протяжении своего века – батрак с единственной бесплодной коровой» [Захаров 1994: 89]. Наряду с ним употребительны словосочетания: *буор босхо* ‘за бесценок, очень дешево’, *буор иһээчи* ‘беспробудный пьяница’, в которых слово *буор* выполняет функцию усилительного слова.

Нищий и Земля, занимающие самый низ в социальной и космологической структурах, имеют общий предикат – им приписывается грязь и скверна. В различных мифологических классификациях универсальным будет соотнесение образа Земли с женским началом; для социальных структур не менее типичным является низкий статус женщины.

На семантическую связь концептов ‘Земля’ и ‘простолюдин, чернь’ может пролить свет типологическая параллель с древнеиндийской мифологией. В Ригведе повествуется, как из различных частей тела первочеловека Пуруши боги создали видимый мир. Голова образовала собой небо, ноги стали землей; из ног же возникли шудры, самое низкое сословие Древней Индии, чернь. «Социальная иерархия повторяет космическую, т. е. общество по своему устройству уподоблено вселенной» [Евсюков 1988: 80]. В китайском трактате XIV в. утверждается, что «голова человека соот-

ветствует небу, она, подобно небу, кругла и находится вверху, а ноги – Земле, они, подобно Земле, квадратны и располагаются внизу» [Там же: 101].

В языке и культуре якутов черный цвет и ноги кодируют такие концепты, как ‘социальный низ’, ‘земля’, ‘грязь’, ‘мучение’, ‘злой дух’, ‘смерть’, причем некоторые из них зафиксированы как лексические значения. Белый цвет и голова соотнесены с социальным верхом на языковом уровне, их символические значения связаны с небом, счастьем, жизнью, айыы божествами. Семантические связи между указанными концептами носят системный характер, в мифопоэтической картине мира им приписывается ряд общих характеристик. Так, зооморфные символы Неба и Земли вместе с тем соотносятся с верхом и низом социума; по признакам мужской–женский противопоставлены Небо–Земля, социальный верх–социальный низ, голова–ноги, кони–рогатый скот и т. д.

Таким образом, метафора, преодолевая семантические барьеры, снимает границы и объединяет различные категории явлений и признаков. Она, «как и миф, базируется на другой логике – логике воображения («имагинативной», в терминологии Я.Э.Голосовкера), которая дает возможность соединить в один пучок множество связей, нередко противоречивых и динамичных» [Скляревская 1993: 26–27].

Как показал материал, семантическая связь концептов ‘черный’ – ‘ночь’ – ‘Земля’ – ‘север’ – ‘рогатый скот’ – ‘социальный низ’ – ‘злой дух’ обнаруживается как в языке, так и в якутской мифологии, фольклоре, обрядах и т. д.

В языке это полисемантическая структура пространственно-временной лексики и ЛСГ цветовой метафоры; данный участок лексики поражает пропорциональностью своего устройства. Слова обнаруживают соразмерность организации своего смыслового строения, семантическая структура каждого слова как бы зеркально повторяется в другом:

хоту ‘север’, ‘полночь’, ‘вниз’ – *согуруу* ‘юг’, ‘полдень’, ‘вверх’¹⁰⁰;
туун орто ‘полночь’, ‘север’ – *кун орто* ‘полдень’, ‘юг’;
аллараа ‘низ’, ‘нижний’, ‘на север’ – *үөһээ* ‘верхний’, ‘верховье’, ‘юг’;
хаңас ‘левый’, ‘северный’ – *уца* ‘правый’, ‘южный’.

Ассоциация горизонтальных и вертикальных пространственных направлений и временных координат не носит эпизодический характер, она отражает традиционную картину мира якутов.

Через номинации частей жилища *уруң дьиэ – хара дьиэ* пространственно-временная лексика оказывается связанной с ЛСГ цветовой метафоры и включается в серию семантических противопоставлений. В фольклорных текстах слова, обозначающие вышеуказанные концепты, служат друг другу эпитетами или выступают эпитетами к одному и тому же слову, могут быть связаны метафорой, сравнением, олицетворением; им приписывается ряд общих атрибутов.

Описанные семантические оппозиции образуют семиотический язык традиционной культуры якутов, их связь лежит в основе структуры обряда, обычая, гадания, предмета материальной культуры и т. д.; наиболее ярким примером является знаковая организация пространства жилища, которое делилось на белую и черную, южную и северную, правую и левую, солнечную и теневую, мужскую и женскую половины, а также по социальному признаку, в обрядах левая часть дома соотносилась с Нижним миром, правая – с Верхним и т. д.

Семантические признаки, связанные полисемией в имени **qara* – ‘черный’, ‘Земля’, ‘ночь’, ‘рогатый скот’, ‘социальный низ’, ‘злой дух’ – отражают в определенной степени космологическую структуру традиционной картины мира тюркских народов. Злые духи обитали в недрах Земли, где царила вечная ночь, ездовым и жертвенным животным обитателей подземного мира был рогатый скот; черный цвет символизировал Землю, ночь, север и т. д. Структура социума мыслилась аналогичной космологической: социальный низ был соотнесен с Землей, черным цветом, северной (левой) стороной и т. д. Приведенный материал позволяет в качестве постановки проблемы предположить, что у древних тюрков, подобно другим народам существовала двоичная система символических классификаторов, семантические оппозиции которой носили достаточно универсальный характер:

Белый – Черный
Небо – Земля

Юг – Север
День – Ночь
Кони – Рогатый скот
Социальный верх – Социальный низ
Добрые божества – Злые божества¹⁰¹

Семантическая структура слова отражает фрагмент мифологической двоичной классификации, построенной на ассоциации и тождестве пространственных направлений, частей суток, цвета, животных, социальных групп и представленной в слове, образно выражаясь, в свернутом виде.

Имена цвета являются концентрированным выражением духовного, религиозного опыта народа, изучение их семантики невозможно без учета символического значения и функций, которые имеет цвет в каждой культуре. Анализ формирования сложной семантической структуры имен цвета, кроме всего прочего, должен опираться на этнокультурный фундамент и производиться в тесной связи с традиционным мировоззрением носителей языка.

Заключение

Язык и культура образуют единый семантический континуум. Как имена белого цвета имеют в языке положительные переносные значения и употребляются в фольклорных текстах в качестве идеализирующего эпитета, так и в культурной традиции белым предметам приписываются свойства быть оберегом, служить знаком мира, приносить благополучие и счастье.

Антропоцентрическая и антропоморфическая структура, определяющая лексическую модель пространства, времени, социума и т. д. в тюркских языках, многократно дублируется обрядами, обычаями, предметами материальной культуры, соединяя языковую и культурную темы. Знаковые функции, которые могут выполнять в ритуалах, приметах, поверьях и т. п. головной убор и обувь, собственно голова и ноги, совпадая с кругом переносных значений соматизмов *бас* и *атах*, оказываются шире его; культурные смыслы вырастают на базе языковой семантики.

Традиционная картина мира возникла и формировалась на основе и в тесной связи с языковой картиной мира; метафоры, которые являются ключевыми для языка, играют аналогичную роль в культуре. Миф в широком смысле слова как особый способ мирознания является связующим звеном между языком и культурой.

Продолжая мысль, подчеркнем изоморфизм языковых и культурных структур: одна и та же семантическая структура характеризует лексическую модель социума и жилища, обычай рассаживания гостей по *оронам* или спешивания у коновязей; ритуал актуализирует образ тела, который лежит в основе социальной терминологии, номинаций частей дома, коновязей и т. д.

Языку и культуре свойственны общие семантические структуры. Семантическая структура слова может получить мотивацию на основе той или иной культурной парадигмы носителей языка; так, автор настоящей работы выдвигает предположение о мифологическом характере цветовой метафоры, который послужил одним из факторов семантической контаминации имени **qara*.

Определяющим фактором семантической контаминации слова стало широкое использование имени цвета в различного рода языковых и мифологических классификациях. В его семантической структуре нашло отражение сложное взаимодействие слова и мифа, языка и культуры. Ассоциация понятий 'северная сторона' – 'теневая сторона' – 'полночь' – 'низ', с одной стороны, и 'южная сторона' – 'солнечная сторона' – 'полдень' – 'верх', с другой стороны, образует типичную для тюркских языков метафору и вместе с тем характеризует мифологические представления носителей языков о пространстве и времени. Семантическое устройство слова **qara* оказывается аналогичным структуре обряда, жилища, отчасти костюма и бубна шаманов Сибири; это пример уникальной способности слова аккумулировать в себе опыт символической деятельности человека в области культуры.

Таким образом, многозначное слово получает мотивацию в контексте мифопоэтической картины мира, и этимологический анализ лексики должен, кроме всего прочего, опираться на прочный этнокультурный фундамент.

Со структурой имени **qara* пересекается система цветосимволики, которая объединяет в тюркских и монгольских языках номинации шаманов и кузнецов, пищи и домашних животных, частей жилища и социальные термины, этнонимы и элементы геосимволики.

Конденсируя в себе значительную культурную информацию, языки по-разному членят и классифицируют ее, и логика лексических таксономий, которые объединяют в один класс, казалось бы, ничем не схожие объекты, находит обоснование в мифе. Языковая семантика самым тесным образом связана с картиной мира и служит уникальным средством поиска и систематизации фактов культуры.

Как продемонстрировал материал, границы между языком и культурой подвижны и в некоторых случаях достаточно условны. Семантическая общность слова с другими культурными знаками, как вербализованными, так и невербальными, особенно ярко проявляется в зеркале ключевых метафор, изучение которых соединяет историю слов с историей культурных концептов и вещей. Опи-

санная семантическая структура ЛСГ пространственно-временной лексики и цветовой метафоры обнаруживает сходство с мифологической концептуальной матрицей описания мира. Установленная парадигма определяет логику построения лексических таксономий и мифологических классификаций, семантического устройства слова, обряда и предмета материальной культуры, мифопоэтического тропа, приметы и гадания, сюжета фольклорного нарратива и обычая. Она играет роль ключа, служит семантическим кодом для реконструкции семиотического языка культуры якутов.

Культура как «своеобразная игра в стихии языка» (Гадамер) порождает многообразие смыслов, и у слова в культурном тексте возрастает семантическая валентность. Слово в фольклорном тексте ассоциативно сопряжено с множеством традиционных представлений, обычаев, примет, стереотипов обыденного и ритуального поведения и т. д., при этом языковая семантика и культурные смыслы образуют сложное синкретическое целое.

Лексика как компонент, формирующий мифопоэтическую картину мира, в связи с ее ярко выраженным дуальным характером испытывает семантическую поляризацию. Этот процесс в определенной степени аналогичен процессу окачествления относительных прилагательных (ср.: [Арутюнова 1979: 157]) и в общем виде проявляется как положительная или отрицательная отмеченность слова, например, эпитет золотой в фольклоре многих народов, как заметил А.Н.Веселовский, означает не просто цвет или материальное качество предмета, а «вообще идею ценности», «указывает на желаемый идеал» [Веселовский 1940: 74, 83].

Положительная или отрицательная отмеченность слова в определенном контексте реализуется как конкретное значение: 'счастливый–несчастный', 'добрый–злой', 'радостный–горестный', 'невинный–грешный', 'социальный верх–социальный низ', 'жизнь–смерть' и т. д. Эти значения в отдельных случаях зарегистрированы как лексические, немало среди них фразеологически связанных. В большинстве указанные значения проявляются в языке мифопоэтических тропов, в мотивах фольклорных сюжетов или реализуются в неязыковой форме – вещественном памятнике, ритуале, примете и т. д.

В заключение отметим, что автор исследования стремился не столько представить сквозь призму языка культуру и мировоззрение народа, сколько показать удивительное семантическое и структурное единство их идей и образов.

Примечания

- ¹ От термина соматизм ‘наименование части тела’.
- ² Бубен как своеобразную «карту» мироздания в его трехчастном членении рассматривали [Иванов, Топоров 1965; Новик 1984].
- ³ Некоторые исследователи ошибочно связывают с названием руки *илии* (подробней см.: [Тенишев и др. 1997: 259]), якутское *илии* в значении ‘ширина пальца’ имело, предположительно, первичное значение ‘фаланга пальца’.
- ⁴ Последнее сравнение, согласно подсчетам Ю.И.Васильева, встречается 10 раз в олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» П.Ойунского [Васильев 1986: 6].
- ⁵ В особенности это характерно для посуды.
- ⁶ В киргизском языке такое же название орнамента *тангалай* [Носов 1955: 134].
- ⁷ Для сравнения приведем из древнеиндийского мифа о Пуруше мотив сотворения низшего сословия из ног первочеловека [МНМ 1982: 351].
- ⁸ К лавке *бастың орон* примыкает лавка *биллирик орон*, образуя почетный угол (юго-западный).
- ⁹ На свадьбе алтайцев поется: «Ясная заря осветилась, / чистая голова кобылы сварилась. / Когда сварится белая голова, / ставится белый стол. / Собирай старших и почетных!» [Сагалаев и Октябрьская 1990: 83].
- ¹⁰ В.П.Дьяконова отмечает бережное почтительное отношение тюркских народов Сибири к голове убитых домашних и диких животных, особенно лошади – голова вывешивалась на деревья. «Из почтения» теленгиты, тувинцы и другие тюрки «отрицательно относятся к поеданию голов не только лошадей, но и коз и овец». Вместе с тем исследовательница упоминает обычай тех же теленгитов дарить после родов сваренную голову овцы как почетную часть старшему мужчине, а «во время свадебного пиршества голова барана вместе с кусками мяса и тажууром с аракой отвозилась отцу невесты» и т. д. [Дьяконова 2001: 132, 67, 24, 14] (см. также: [Шатинова 1981: 101–103; Сагалаев и Октябрьская 1990: 42]).

- ¹¹ О почетности части туши *арзастаах саал* ‘загривочный жир’ может косвенно свидетельствовать название обряда, проводимого в честь духов местности – *саал таттарар* (букв. ‘позволяется тянуть шейный жир’) [Пекарский: стлб. 2036].
- ¹² *Күүлэй* – соседская помощь, сопровождаемая угощением; тойоны в начале страдной поры созывали на *күүлэй* лучших косарей и устраивали состязания [ЯНП 1977: 396].
- ¹³ Сырое масло, разведенное вареным молоком или кипяченою водою при посредстве мутовки [Пекарский: стлб. 112].
- ¹⁴ О различии по почетности частей туши у тюрков и монголов см. литературу: [Викторова 1980: 185; Валиханов 1985: 38; Тенишев и др. 1997: 283].
- ¹⁵ Согласно китайскому мифу, простолюдины произошли из паразитов на теле Пань-гу [Евсюков 1988: 88].
- ¹⁶ *Кэтинчэ* – теплые чулки из оленьей шкуры шерстью внутрь или легкие теплые сапожки [Пекарский: стлб 1068–1069].
- ¹⁷ «Собака – самое презренное из всех животных» [Кулаковский 1979: 202–204].
- ¹⁸ Речь идет о занавеси, отгораживающей супружеское ложе. По мнению исследователей культуры тюркских народов, ей придавалось магическое значение [Слепцов 1989: 41; Бонч-Осмоловский 1926: 108–109].
- ¹⁹ Изголовье обозначалось словом *баӑ* ‘голова’ [ДТС: 86].
- ²⁰ Выражение рождает звуковые ассоциации со словом-омонимом *сир* ‘пренебрегать’, ‘браковать’, ‘отвергать’, вовлекая его в свой круг образных связей – типичный для фольклорного текста прием языковой игры.
- ²¹ Лексико-семантическая группа.
- ²² О неоднозначном понимании слов *кут*, *кут-сур* см.: [Алексеев 1980: 127–137].
- ²³ Значение головы как счетной единицы для живых существ известно во всех тюркских языках.
- ²⁴ Можно предположить, что излюбленный мотив декоративного искусства ранних кочевников – мотив парных повернутых в противоположные стороны головок коней и баранов [Вайнштейн 1974: 175–176] – несет в себе идею плодородия и умножения скота.
- ²⁵ О скорой смерти человека можно узнать, гадая с помощью обуви, гадание так и называется – *этэrbэс хаамтарар* ‘хождение торбоза’. Человек должен передвигать собственный торбоз от нар у стены, противоположной входу, к двери. Если торбоз подойдет к порогу носком, то это означает скорую смерть его хозяина [Кулаковский 1979: 83]. Заме-

тим, что линию, ведущую от входа к противоположной стене в традиционном жилище и тюрков, и монголов, специалисты предлагают рассматривать как своеобразную ось возраста, линию прихода и ухода [Намауов 1985: 383–384; Львова и др. 1998: 66].

²⁶ Ср. с якутским: «Впереди тебя счастье размером с голову коня...» [Попов 1936: 54].

²⁷ О связи макушки и волос с жизненной силой человека см.: [Скрынникова 1997: 178, 180].

²⁸ В свете огненной природы харизмы знаменательно, что Улуу Тойон даровал людям огонь.

²⁹ Слово в книге переведено неверно – указана правая нога вместо левой (*хаңас атаҕым*). В мифологии и фольклоре якутов, как и у многих других народов, левая сторона тесно сопряжена с потусторонним миром и смертью [Габышева 1986: 97–102].

³⁰ Данное поверье, возможно, составляет смысловую основу постоянного сравнения шаманской колотушки, выполняющей функцию и орудия борьбы, с целой передней ногой коня: «*Аҕыстаах байтаһын биэ / Аҕыс ойгоостоох аңаар холун саҕа / Кырыылаах сьлбараң маңан булаайаҕынан...*» – «Глянцево-белой / С острыми краями колотушкой / Величиной с переднюю ногу / Упитанной восьмитравой кобылицы, / Отрубленную вместе с восемью ребрами...» [Тимофеев-Теплоухов 1985: 28, 305]. Или: «*Байылыат киһиң иштиэх ыбаһатын былаат холун курдук кынайа былаайахпын*» – «Колотушка, подобная ключице с ногой и лопаткой откармливаемого жеребенка богатого человека» [Худяков 1969: 248–249, 251–252]. Термин *хол* по смыслу эквивалентен выражению *акымаллаах харата*, и что особенно интересно, он употребляется в якутском языке в сочетании со словом *булаайах* ‘колотушка’, обозначая переднюю ногу скотского мяса, лопатку с ногой *булаайах хол* [Пекарский: стлб. 3445].

³¹ Чаще всего изображение скелета носит смешанный характер (звериный, птичий) с преобладанием человеческого образа.

³² После «трансформации» тело шамана, т. е. его костюм, содержит в себе структуру космоса.

³³ В якутском обряде оживления бубна его образ связан с жилищем такой метафорой: «Будь берестяной уресе, трижды связанной, подобен!» – так просит шаман [Попов 1936: 266].

³⁴ Ср.: знак солнца на костюме и бубне сибирских шаманов изображен или крепится справа, луны – слева [Новик 1984: 69].

³⁵ Автор приносит извинения за разнобой в передаче слов. В работе сохраняется транслитерация, принятая авторами цитируемых изданий, отсюда различное написание слов *qara, kara, ҕара, кара, a:q, ak* и т. д.

- ³⁶ Слово сохранилось также в диалекте турецкого языка и в киргизском (только в сочетании *ürüñ – varañ*).
- ³⁷ Перевод дан буквальный; метафорический смысл указанных словосочетаний подробно анализируется ниже.
- ³⁸ Проживает в с. Малтап Галля-Аральского района Джизакской области, где живут узбеки дештикипчакского происхождения группы кырк.
- ³⁹ *Күлүк* (ср. тюрк. *kölärä, kylärä, köläk* тень) – тень, сень, призрак [Пекарский: стлб. 1290]. Слово имеет ряд отрицательных коннотаций. Подчеркивая сакральную чистоту небесного пространства, олонхосут говорит: «*Күлүгэ биллибэт ыраас маңан халлаан.* – Не знающее тени, чистое белое небо». Выражение *күлүк кихи* означает отъявленного плута и пройдоху. По отношению к абааһы богатырям выражения *күлүк кихи*, *күлүк хара дьон* употребляются в прямом значении, сквозь которое, однако, «просвечивает» и переносное.
- ⁴⁰ Возможно, от глагола *мэккий* ‘спорить, противоборствовать’ [Пекарский: стлб. 1545].
- ⁴¹ Противоположный образ – злой дух, губящий младенцев – назывался Кара Умай (Кара-Май) ‘Черная Умай’ [Потапов 1991: 287–288].
- ⁴² Слово *туон* имеет параллели в других тюркских, а также монгольских языках [Пекарский: стлб. 2902]. О символическом значении этого приема народной медицины – с помощью огня преодолеть болезнь/смерть [Львова и др. 1989: 98].
- ⁴³ *Байтал* – нагулявшаяся за лето кобыла. Ср. *байталын* ‘раздобреть, потолстеть’. *Байталлан бэрт дьахтар!* Какая дородная и красивая женщина [Пекарский: стлб. 339]. В гагаузском и карачаево-балкарском языках *bajtal* ‘кобылица’ также употребляется в переносном значении ‘хорошая, здоровая, цветущая’, ‘крупная’ (о девушке и женщине) [Тенишев и др. 1997: 444]. Термином *байтал* алтайцы называли молодых нежеребившихся кобылиц. «У теленгитов и качинцев этим же словом называли душу жертвенного животного. Этот факт указывает на особую сакральность данной половозрастной группы лошадей. Киргизы и казахи священных, посвящаемых кобылиц белой масти называли так же, как теленгиты и качинцы. Э.В.Севортян термин *байтал* относит к общетюркским и межтюркским лексическим основам» [Дьяконова 2001: 29].
- ⁴⁴ В монгольских языках слово *morin (mörn)* ‘конь’ имеет переносное значение ‘большой, высокий’ [Чагдуров 1980: 266–267].
- ⁴⁵ В старину одно из почетных сидений в юрте *бастың орон* называлось также *көзүл маңан олох* [Пекарский: стлб. 1124]. Тождественность символических значений слов *маңан* и *бастың* позволяет им служить субститутами друг друга.

- ⁴⁶ «У нынешних монголов белый войлок есть нечто священное... При обряде поклонения невесте, а также для лиц, отправляющихся в дальнюю дорогу, подстилают под них белый войлок. Животное, предназначенное в жертву, колют на белом войлоке» [Гомбоев 1859: 243].
- ⁴⁷ Вариант: один – смуглый, другой – белокожий [Эргис 1974: 162].
- ⁴⁸ Для лексических номинаций молочных продуктов и серебра (его цвета) в тюркских языках используются имена с адъективным значением ‘белый’; так, в орхонских текстах *ürüŋ* употребляется относительно цвета серебра.
- ⁴⁹ Черный и белый цвета в легендах об инициации шамана могут иметь и другой вариант значения и связываться с различием белых и черных шаманов. В якутской легенде рассказывается, как дух в белом (или черном) одеянии заставляет неофита клясться не причинять (или, наоборот, причинять) людям и скоту зло [Ксенофонтов 1992: 72–73]; подробнее см. ниже.
- ⁵⁰ «Брань черной четырехглазой собакой считается у якутов самой оскорбительной» [Худяков 1969: 238].
- ⁵¹ «Слово *сордоох* считается очень обидным» [Пекарский: стлб. 2285].
- ⁵² Например, в «Древнетюркском словаре» зафиксировано личное имя *Ögrünç qara* ‘Радость – великая’ [ДТС: 381].
- ⁵³ Не ясно, как авторы «Якутско-русского словаря» различают физическую работу и черную работу [ЯРС: 481].
- ⁵⁴ Вероятно, калька с русского; в строгом смысле не образуют антонимическую пару по значению.
- ⁵⁵ Синоним его – *харалааһын*. Сравнительно с русским прилагательным черновой, якутское слово имеет более широкую сочетаемость, например, предварительную репетицию называют *харалааһын репетиция* [ЯРС: 696].
- ⁵⁶ Главным образом, имеется в виду физический труд [ЯРС: 177].
- ⁵⁷ В слове [j] носовой; имеет двоякое написание: *айыы* и *аньыы*. Единственным примером, где носовой [j] выполняет в якутском языке различительную функцию, является пара слов *айыы* ‘святой’ – *ајыы* ‘грешный’, в остальных случаях чередование чистого [j] и носового [j] имеет характер свободного варьирования: *туйах* – *тујах* ‘копыто’, *айах* – *ајах* ‘рот’, *мэйиһи* – *мэјиһи* ‘мозг’, *куйах* – *кујах* ‘панцирь’ и т. д. Вероятно, в случае *айыы* ‘святой’ – *ајыы* ‘грешный’ первоначально мы имели дело с энантиосемией; возможно сравнение и с латинским словом *sacer* ‘посвященный богам’, ‘священный’, ‘святой’ и ‘проклятый’, ‘гнушенный’, ‘скверный’.
- ⁵⁸ В отличие от некоторых тюркских языков, в якутском у слова *хара* не отмечены значения «чернила, письменность» [Тенишев и др. 1997:

- 593], и словосочетание *уруң-хара сурук*, разумеется, не имеет отношения к данной метонимии, хотя в современной загадке о письме сохранился близкий образ: «*Маңан хаарга хара самыыр түспүт үһү*. – По белому снегу черный дождь прошел» [Эргис 1974: 371].
- ⁵⁹ Ср.: небесные боги показываются боговдохновенному человеку «в образе пресветлого серебряного старика, иногда в виде большой белой птицы» [Худяков 1969: 379].
- ⁶⁰ *Көстүбэт* ‘невидимый’ – одно из имен *абааны* (черта).
- ⁶¹ Символическое значение конской шерсти, спущенной с небес, раскрывает рассказчик легенды об одном белом шамане: «Эти волосы означают души конного скота, вообще конская благодать. – *Сылгы кутун, быйаңын ыллага буолуо*» [Ксенофонтов 1992: 213].
- ⁶² Об отражении универсальной оппозиции правый-левый в якутской культуре см.: [Габышева 1986: 97–102].
- ⁶³ Засохшее дерево во дворе дома символизирует оскудение и вымирание рода Омогоя в противоположность Эллэйю.
- ⁶⁴ Ср. с вариантами: «*Маған күнэ харааран...*» – «Белое солнце померкло...» [Бурнашев 1993: 106–107]. «*Күн сырдыгыттан матта*. – Лишился солнечного света», т. е. умер, скончался – вероятно, эвфемизм [Григорьев 1974: 49].
- ⁶⁵ У слова **kiiп* значение ‘жизнь’ отмечено также в азербайджанском, туркменском, кумыкском, казахском, киргизском, узбекском, чувашском языках [Тенишев и др. 1997: 65].
- ⁶⁶ Если попасть стрелой в светлое пятно на лбу коня предводителя вражеского отряда, то это предвещало поражение и гибель противника [Ксенофонтов 1977: 70; ИПРЯ 1: 199, 202]. Светлое пятно на лбу коня также называлось *туоһахта*.
- ⁶⁷ Известно, что концепты ‘душа’ и ‘жизнь’ в традиционных верованиях тюркских народов, пересекаясь, отождествляются.
- ⁶⁸ В индигирском диалекте употребительно словосочетание *харалаабыт оҕо* «*киһини билэр улааптыт оҕо* – младенец, проявляющий первые признаки осмысленного восприятия окружающего» [СТГТ: 217], первый компонент которого, возможно, связан с этим же значением имени *хара* ‘человек’.
- ⁶⁹ В предании о предках кангаласцев повествуется, как Тыгын пускает стрелу в окно Дьогуудая со словами: «*Бу хара сырай Дьогуудай обургу олус туттан эрэр, аны сүлүүдэ түннүктэммит дии*» – «Вот этот темнолицый Дьогуудай стал слишком задаваться, еще он вздумал иметь слюдяное окно» [ИПРЯ 1: 141–142]. Коннотации имени *хара* ‘чернь, безродный человек’, выполняя в данном случае текстообра-

зующую функцию, служат средством мотивации поступка Тыгына: зорко наблюдающий за происходящим в своем улусе, Тыгын ставит на место зазнавшегося темнолицего, т. е. безродного, Дьогуудая. Здесь неявно присутствует оппозиция: Тыгын Тойон (слово *тойон* ‘господин’ обычно прилагается к имени знатного человека) и *хара сырай* (темнолицый Дьогуудай). Отметим, что слово *сырай* как диалектная форма литературного *сирэй* [Воронкин 1989: 96] имеет сниженную стилистическую окраску; с точки зрения гармонии гласных, выражение *хара сырай* имеет единую вокальную ось, которая «цементирует» словосочетание.

⁷⁰ *Койго* – находящийся в уничижении, в презрении, в пренебрежении [Пекарский: стлб. 1129].

⁷¹ *Мааны* – почетный, знатный, необыкновенный [Пекарский: стлб. 1520].

⁷² Узб. ёра ‘земля под огородами’ [Кононов 1975: 165].

⁷³ Цветообозначение рогатого скота как черного объясняется тем, что у якутов масть коров в отличие от коней была преимущественно темной [ЯНИ 1976: 226–227].

⁷⁴ Т.М.Михайлов приводит выражения «которые по-монгольски и по-бурятски звучат: *сагаани боо* и *харайн боо*. И буквально, и по смыслу они означают: первое – «шаман белых (или белого)», второе – «шаман черных (или черного)» [Михайлов 1980: 268].

⁷⁵ Не только мясная, но и рыбная пища; в разговорной речи употребляется как субстантивированное прилагательное: «*Күүстээх үлэгэ сылдыар дьоннор харата суох хайдах сатаныхтарай*. – Как обойдутся без черной (пищи) люди, будучи на тяжелой работе» [Сивцев 1979: 161]. В олекминском говоре употребительно выражение *хара аһылык* ‘жареная, копченая еда’ [СТГТ: 217].

⁷⁶ Кроме белой и черной пищи, выделяли также ‘желтую пищу’ (*шар идээ*), т. е. масло, это чистая пища; ‘зеленую пищу’ (*ногоо идээ*), растительная, нейтральная пища, и красную пищу (*улаан идээ*) – «цус (кровь), *элиг* (печень), *мах* (мясо) и мясные продукты. Это основная пища зимой, но (по понятиям буддистов) нечистая, или греховная» [Викторова 1980: 22].

⁷⁷ Это значение у слова **qara* не отмечено авторами «Сравнительно-исторической грамматики тюркских языков. Лексика» для турецкого и якутского языков.

⁷⁸ Ночь и день в якутском фольклоре имеют постоянные эпитеты: соответственно *хара* ‘черная’, *бараан* ‘темная’ и *үрүн, маңан* ‘белый, светлый’. В загадках о частях суток ключевым признаком будет цветовой (световой) контраст: «*Аңаара маңан, аңаара хара биэ баар үһү*. – Говорят, есть кобыла, у которой половина белая, половина черная».

- ⁷⁹ В мифологической пространственной картине мира запад имеет отрицательные коннотации и сближается с севером (см. подробнее: [Габышева 1986: 93–97]).
- ⁸⁰ Ср.: у теленгитов камлание небожителю Ульгеню начиналось рано утром и длилось до вечера [Дьяконова 2001: 180].
- ⁸¹ Ср. с другим объяснением: «на верхнем мире хозяйство основано исключительно на конном скоте, на нижнем мире – только на рогатом скоте» [Ойуунуской 1975: 296].
- ⁸² Слияние мифологических образов духа-хозяйки Земли и коровы наглядно представлено в одном из популярнейших якутских орнаментов – лирообразной фигуре [Габышева 1994: 20–21].
- ⁸³ Поза очень характерная, согласно и якутским материалам, для обитателей Нижнего мира.
- ⁸⁴ О символическом значении образов крови и молока в мифопоэтической картине мира якутов см.: [Габышева 1986: 143–154].
- ⁸⁵ Теленгиты Карашу, сыну Эрлика, подносили *кара-су* ‘родниковая вода’, вешали *кара јалама* ‘черную ленту’ [Дьяконова 2001: 187].
- ⁸⁶ За исключением южных монголоязычных тувинцев, жилище южно-сибирских тюрков было ориентировано входом на восток.
- ⁸⁷ В алтайских шаманских текстах злые духи обозначаются и как *јәрдјн нәмә* ‘нечто земное’ и как *кара нәмә* ‘нечто черное’ [Анохин 1994: 27], т. е. эпитеты ‘земное’, ‘черное’ выступают как варианты одного имени.
- ⁸⁸ Служит частью имени бога коней Күрүө Дьөһөгөй-тойон «с сильными огородами (загонами) и стойлами» [Пекарский: стлб. 1337].
- ⁸⁹ *Күн* – ‘солнце’, *Колборо* Э.К.Пекарский сравнивает с бурятским *холборхо* ‘валяться’ (о лошади) [стлб. 1132].
- ⁹⁰ *Ынахсыт* – 1. Коровник, коровница; пастух. 2. Дух, дарующий телят, старуха – покровительница рогатого скота... 3. Старуха, о которой думают, что она вредит стельным коровам; ведьма [Пекарский: стлб. 3798–3799].
- ⁹¹ Для точности укажем, что, по народному календарю якутов, круглый год делился на *саңа дьыл* ‘новый год’ (весна и лето) и *эргэ дьыл* ‘старый год’ (осень и зима).
- ⁹² «Худшее из всего белого – снег, а худшее из всех событий – война», – гласит монгольская пословица [Цинциус 1984: 9].
- ⁹³ Эпитеты быка зимы в народных песнях максимально сближают его с образом быка смерти: бык зимы, у которого «груз – болезнь-недуг, поклажа – поветрие-хворь, выюк – смерть-гибель, таким оказалось гибельное животное *ыарыы-сутуу ындыылаах, дьаң-дьаһыах таһага-*

стаах, олүү-сүтүү көтөллөөх буолар эбит олүү сүдүтэ» [ЯНП 1976: 72–73].

⁹⁴ Ассоциацию понятий ‘холод’ – ‘старость’ находим в тексте исторического предания, в котором говорится «Тисикээн настолько состарился, что совсем не отходил от огня...» – «*Тиһикээн оссо букатын кырдьан уоттан арахпат буолтун...*» [ИПРЯ 1: 219, 221].

⁹⁵ Н.А.Алексеев считает более точным перевод этого выражения как «источник смерти и несчастий» [Алексеев 1984: 50].

⁹⁶ Функциональная близость образов быка и рыбы проявляется в поверьях и приметах. Очень большой улов рыбы, так же как и находка большого количества рогов водяного быка (бивней мамонта) предвещали человеку скорую смерть [ИПРЯ 2: 255; Попов 1949: 295; Кулаковский 1979: 77]. Изображения и быка, и рыбы шаман использовал при камлании духам Нижнего мира; если обряд посвящался божествам Верхнего мира, то устанавливались изображение орла өксөкү, череп лошади и т. д. [Новик 1984: 27].

⁹⁷ У героя эпоса, записанного И.А.Худяковым, не только имя Белый Юноша Үрүн Уолан, но и белое, т. е. благородное, назначение – *үрүң сололоох* [Обр. II: 73]. *Соло* – в современном якутском языке означает ‘звание, должность, чин, сан’; үрдүк сололоох ‘ваше благородие’ [ЯРС: 331].

⁹⁸ По данным переписи 1931 г. в долине Хемчика.

⁹⁹ Ср. с приметой: огораживать (*куруөлээ*) во сне дом богатого человека – к должности [Худяков 1969: 206].

¹⁰⁰ Значение ‘вверх’ реконструируется исторически.

¹⁰¹ Данным набором оппозиций концептуальная ‘матрица’ описания мира, как показывает якутский материал, не ограничивается; наиболее важные из них следующие: *комус* ‘серебряный’ – *тимир* ‘железный’, *үүт* ‘молочный’ – *хаан* ‘кровавый’, *сайын* ‘лето’ – *кыһын* ‘зима’, *илин* ‘восток’ – *аргаа* ‘запад’, 3(9) – 4(8), мужской – женский и т. д. (подробней см.: [Габышева 1986]).

Литература

- Абрамзон 1946 – *Абрамзон С.М.* Очерк культуры киргизского народа. Фрунзе, 1946.
- Абрамзон 1971 – *Абрамзон С.М.* Киргизы и их этнические и историко-культурные связи. М., 1971.
- Айдаров 1971 – *Айдаров Г.* Язык орхонских памятников древнетюркской письменности VIII века. Алма-Ата, 1971.
- Алексеев А. 1993 – *Алексеев А.А.* Забытый мир предков (Очерки традиционного мировоззрения эвенов Северо-западного Верхоянья). Якутск, 1993.
- Алексеев 1975 – *Алексеев Н.А.* Традиционные религиозные верования якутов в XIX–начале XX вв. Новосибирск, 1975.
- Алексеев 1980 – *Алексеев Н.А.* Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980.
- Алексеев 1984 – *Алексеев Н.А.* Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1984.
- Алексеев 1986 – *Алексеев Н.А.* Якутская мифология и проблемы освещения духовной культуры народов Сибири / Историко-культурные контакты народов алтайской языковой общности. М., 1986.
- Анисимов 1958 – *Анисимов А.Ф.* Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблемы происхождения первобытных верований. М.; Л., 1958.
- Анохин 1929 – *Анохин А.В.* Душа и ее свойства по представлению телеутов / Сб. МАЭ. Т. VIII. Л., 1929.
- Анохин 1994 – *Анохин А.В.* Материалы по шаманству у алтайцев, собранные во время путешествия по Алтаю в 1910–1912 гг. по поручению Русского Комитета для изучения Средней и Восточной Азии: Репринтное издание. Горно-Алтайск, 1994.
- Антонов 1971 – *Антонов Н.К.* Материалы по исторической лексике якутского языка. Якутск, 1971.
- Аракин 1976 – *Аракин В.Д.* Сложные существительные с первым компонентом – прилагательным цвета в турецком языке / *Turcologia*. Л., 1976.
- Арутюнова 1979 – *Арутюнова Н.Д.* Языковая метафора / Лингвистика и поэтика / Отв. ред. В.П.Григорьев. М., 1979.
- Афанасьев 1983 – *Афанасьев А.А.* Дерево жизни. М., 1983.
- Афанасьев 1992 – *Благословение. Сборник якутских благословений / Сост. и вступит. статья Л.А.Афанасьева.* Якутск, 1992.

- Ахметьянов 1975 – *Ахметьянов Р.Г.* Некоторые названия лошадей в татарском языке / Сов. тюркология. 1975. № 2.
- Басилов 1992 – *Басилов В.Н.* Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1992.
- Баскаков 1980 – *Баскаков Н.А.* Модели тюркских этнонимов и их типологическая классификация / Ономастика Востока. М., 1980.
- Бахтин 2000 – *Бахтин М.М.* Эпос и роман. СПб., 2000.
- Башарина 2000 – *Башарина А.К.* Семантика цветообозначений в фольклорных текстах (опыт сопоставительного анализа на материале якутских олонхо и русских былин): Автореф. дисс. ... канд. филол. н. М., 2000.
- Бенвенист 1974 – *Бенвенист Э.* Общая лингвистика. М., 1974.
- Благова 2000 – Этимологический словарь тюркских языков. Общетюркские и межтюркские основы на букву «к». Вып. 2 / Отв. ред. Г.Ф.Благова. М., 2000.
- Боев 1971 – *Боев Е.П.* Исследования и материалы по татарской диалектологии в България. I. София, 1971.
- Болохосоев 2000 – *Болохосоев С.Б.* Обряд жертвоприношения дархан Утха / Культурное наследие народов Сибири и Севера: Материалы Четвертых Сибирских чтений. СПб., 2000.
- Бонч-Осмоловский 1926 – *Бонч-Осмоловский Г.А.* Свадебные жилища турецких народностей / Материалы по этнографии России. Т. 3. Вып. 1. Л., 1926.
- Бравина 1996 – *Бравина Р.И.* Погребальный обряд якутов (XVII–XIX вв.). Якутск, 1996.
- Будагов 1871 – *Будагов Л.* Сравнительный словарь турецко-татарских наречий. Т. 2. СПб., 1871.
- Бурнашев 1993 – Кыыс Дэбэлийэ: Якутский героический эпос / Сказитель Н.П.Бурнашев. Новосибирск, 1993 (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).
- Бутанаев 1984 – *Бутанаев В.Я.* Культ богини Умай у хакасов / Этнография народов Сибири. Новосибирск, 1984.
- Бутанаев 1987 – *Бутанаев В.Я.* Социально-экономическая история хакасского аила. Абакан, 1987.
- Бутанаев 1988 – *Бутанаев В.Я.* Воспитание маленьких детей у хакасов / Традиционное воспитание детей у народов Сибири. Л., 1988.
- Вайнштейн 1961 – *Вайнштейн С.И.* Тувинцы-тоджинцы. Историко-этнографические очерки. М., 1961.

- Вайнштейн 1972 – *Вайнштейн С.И.* Историческая этнография тувинцев. Проблемы кочевого хозяйства. М., 1972.
- Вайнштейн 1974 – *Вайнштейн С.И.* История народного искусства Тувы. М., 1974.
- Валиханов 1985 – *Валиханов Ч.Ч.* Собр. соч. в 5 томах. Том II. Алма-Ата, 1985.
- Василевич 1969 – *Василевич Г.М.* Эвенки: Историко-этнографические очерки (XVIII–начало XX в.). Л., 1969.
- Васильев 1986 – *Васильев Ю.И.* Некоторые наблюдения над сравнениями в олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» / Якутский язык: история и актуальные вопросы. Якутск, 1986.
- Вербицкий 1884 – *Вербицкий В.И.* Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка. Казань, 1884.
- Вербицкий 1893 – *Вербицкий В.И.* Алтайские инородцы / Сборник этнографических статей и исследований. М., 1893.
- Верхоянский сборник 1890 – Верхоянский сборник: Якутские сказки, песни, загадки и пословицы, а также русские сказки и песни, записанные в Верхоянском округе И.А.Худяковым (Записки Восточно-Сибирского отдела РГО по этнографии. Т. 1. Вып. 3). Иркутск, 1890.
- Веселовский 1940 – *Веселовский А.Н.* Историческая поэтика. Л., 1940.
- Викторова 1980 – *Викторова Л.Л.* Монголы. Происхождение народа и истоки культуры. М., 1980.
- Виташевский 1890 – *Виташевский Н.А.* Материалы для изучения шаманства у якутов / Записки Восточно-Сибирского отдела РГО. Т. 2. Вып. 2. Иркутск, 1890.
- Владимирцов 1923 – Монголо-ойратский героический эпос / Пер., вступит. статья и примеч. Б.Я.Владимирцова. М.; Пг., 1923.
- Волошинов 1929 – *Волошинов М.М.* За марксистский подход в литературе. М., 1929.
- Воронкин 1984 – *Воронкин М.С.* Северо-западная группа говоров якутского языка. Якутск, 1984.
- Габышева 1984 – *Габышева Л.Л.* Цвето- и зоосимволика в якутском эпосе олонхо / Сов. тюркология. 1984. № 3.
- Габышева 1986 – *Габышева Л.Л.* Семантические особенности слова в фольклорном тексте (на материале якутского эпоса олонхо). Дисс. ... канд. филол. н. Якутск, 1986.
- Габышева 1991 – *Габышева Л.Л.* Семантика и структура текстов олонхо / Язык – миф – культура народов Сибири. Якутск, 1991.

- Габышева 1994 – *Габышева Л.Л.* Пространственно-временная лексика и цветовая метафора в текстах олонхо / Язык – миф – культура народов Сибири. Якутск, 1994.
- Габышева 1998 – *Габышева Л.Л.* Антропоморфическая метафора в языке и культуре якутов / Sociobiology of Ritual and Group Identity. М., 1998.
- Габышева 2000 – *Габышева Л.Л.* Космологические схемы в текстах олонхо / Олонхо в контексте эпического наследия народов мира. Якутск, 2000.
- Гадамер 1988 – *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. М., 1988.
- Говоров 1938 – Бүдүүрүйбэт Мүлдү Бөбө (Неспотыкающийся Мюлдьо Сильный): Олонхо. Записано от Д.М.Говорова. М.; Якутск, 1938.
- Гоголев 1980 – *Гоголев А.И.* Историческая этнография якутов. Якутск, 1980.
- Гоголев 1993 – *Гоголев А.И.* Якуты. Проблемы этногенеза и формирования культуры. Якутск, 1993.
- Гоголев 1999 – *Гоголев А.И.* Традиционный календарь якутов. Якутск, 1999.
- Голан 1993 – *Голан А.* Миф и символ. М., 1993.
- Голосовкер 1987 – *Голосовкер Я.Э.* Логика мифа. М., 1987.
- Гомбоев 1859 – *Гомбоев Г.* О древних монгольских обычаях и суевериях, описанных у Платона Карпини / Труды Восточного отдела Русского археологического общества. Т. IV. 1859.
- Григорьев 1974 – *Григорьев Н.С.* Саха тылын сомобо домобун тылдьыта. Якутск, 1974.
- Грозный-Разящий 1929 – Грозный-Разящий / *Ястремский С.В.* Образцы народной литературы якутов. Л., 1929.
- Гумилев 1967 – *Гумилев Л.Н.* Древние тюрки. М., 1967.
- Давыдов 1940 – Тойон Ньургун: Рукопись / Запись неизвестного со слов И.М.Давыдова из Мегино-Кангаласского района, 1940. Архив ЯНЦ РАН. Ф. 5. Оп. 7. Ед. хр. 68.
- Данзан 1973 – *Данзан Лубсан.* Алтан тобчи (Золотое сказание). М., 1973.
- Долганское олонхо 1984 – *Ефремов П.Е.* Долганское олонхо. Якутск, 1984.
- ДТС – Древнетюркский словарь. Л., 1969.
- Дугаров 1991 – *Дугаров Д.С.* Исторические корни белого шаманства (на материале обрядового фольклора бурят). М., 1991.
- Дьяконова 1981 – *Дьяконова В.П.* Тувинские шаманы и их социальная роль в обществе / Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981.

- Дьяконова 1988 – *Дьяконова В.П.* Детство в традиционной культуре тувинцев и теленгитов / Традиционное воспитание детей у народов Сибири. Л., 1988.
- Дьяконова 2001 – *Дьяконова В.П.* Алтайцы (материалы по этнографии теленгитов Горного Алтая). Горно-Алтайск, 2001.
- Дыбо 1996 – *Дыбо А.В.* Семантическая реконструкция в алтайской этимологии. Соматические термины (плечевой пояс). М., 1996.
- Дыренкова 1940 – *Дыренкова Н.П.* Шорский фольклор. М.; Л., 1940.
- Евсюков 1988 – *Евсюков В.В.* Мифы о вселенной. Новосибирск, 1988.
- Емельянов 1980 – *Емельянов Н.В.* Сюжеты якутских олонхо. М., 1980.
- Емельянов 1983 – *Емельянов Н.В.* Сюжеты ранних типов якутских олонхо. М., 1983.
- Есперсен 1958 – *Есперсен О.* Философия грамматики. М., 1958.
- Жуковская 1988 – *Жуковская Н.Л.* Категории и символика традиционной культуры монголов. М., 1988.
- Жуковская 1990 – *Жуковская Н.Л.* Судьба кочевой культуры: Рассказы о Монголии и монголах. М., 1990.
- Жюльен 1999 – *Жюльен Н.* Словарь символов / Пер. с франц. С.Каюмова, И.Устьянцевой. [Челябинск], 1999.
- Загадки 1975 – Саха таабырыннара (Якутские загадки) / Пер., вступит, статья и коммент. С.П.Ойунской. Якутск, 1975.
- Залевская 1988 – *Залевская А.А.* Некоторые проявления специфики языка и культуры испытуемых в материалах ассоциативных экспериментов / Этнопсихоллингвистика. М., 1988.
- Захаров 1994 – Ала-Булкун: Якутское олонхо / Сказитель Т.В.Захаров-Чээбий. Якутск, 1994.
- Иванов В. 1972 – *Иванов Вяч.Вс.* Бинарные структуры в семиотических системах / Системные исследования. Ежегодник–1972. М., 1972.
- Иванов, Топоров 1965 – *Иванов Вяч.Вс., Топоров В.Н.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы (древний период). М., 1965.
- Иванов С. 1954 – *Иванов С.В.* Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX–начала XX вв. М.; Л., 1954.
- Иванов С. 1976 – *Иванов С.В.* Представления нанайцев о человеке и его жизненном цикле / Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976.
- Иванов С. 1978 – *Иванов С.В.* Элементы защитного доспеха в шаманской одежде народов Западной и Южной Сибири / Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978.

- Илларионов и Николаева 1994 – *Илларионов В., Николаева М.* Сунтаар оһуокайа. Дьокуускай, 1994.
- Ионова 1952 – *Ионова О.В.* Жилые и хозяйственные постройки якутов / Сибирский этнографический сборник. Т. I (ТИЭ. Т. 18). М.; Л., 1952.
- Ионова 1998 – *Андросова-Ионова М.Н.* Олонхолор. Ырыалар. Этнографической бэлиэтээһиннэр. Ыстатыйалар. Якутск, 1998.
- ИПРЯ 1 – Исторические предания и рассказы якутов: В 2-х частях. Ч. 1. М.; Л., 1960.
- ИПРЯ 2 – Исторические предания... Ч. 2.
- Калачев 1896 – *Калачев А.* Поездка к теленгитам на Алтай / Живая старина. Вып. III–IV. 1896.
- Каратаев 1996 – Модун Эр Соботох: олонхо. Могучий Эр Соготох: якутский героический эпос / Сказитель В.О.Каратаев. Магнитоф. запись, подгот. текста В.В.Илларионова. Пер. П.Е.Ефремова и др. Новосибирск, 1996 (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).
- Каруновская 1927 – *Каруновская Л.Э.* Из алтайских верований и обрядов, связанных с ребенком / Сб. МАЭ. Л., 1927.
- Каруновская 1935 – *Каруновская Л.Э.* Представления алтайцев о вселенной: Материалы к алтайскому шаманству / Сов. этнография. 1935. № 4–5.
- Катанов 1884 – *Катанов Н.Ф.* О погребальных обрядах тюркских племен с древнейших времен и до наших дней / Известия Общества археологии, истории и этнографии при императорском Казанском университете. Т. 12. Вып. 2. Казань, 1884.
- Катанов 1897 – *Катанов Н.Ф.* Отчет о поездке, совершенной с 15 мая по 1 сент. 1896 г. в Минусинский округ Енисейской губернии. Казань, 1897.
- Кенин-Лопсан 1987 – *Кенин-Лопсан М.Б.* Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства. Новосибирск, 1987.
- Кляшторный 1964 – *Кляшторный С.Г.* Древнетюркские рунические памятники как источник по истории Средней Азии. М., 1964.
- Кононов 1958 – *Кононов А.Н.* Родословная туркмен: Соч. Абу-л-Гази, хана Хивинского. М.; Л., 1958.
- Кононов 1974 – *Кононов А.Н.* Способы и термины определения стран света у тюркских народов / Тюркологический сборник–1974. М., 1978.
- Кононов 1975 – *Кононов А.Н.* Семантика цветообозначений в тюркских языках / Тюркологический сборник–1975. М., 1978.

- Короглы 1976 – *Короглы Х.* Огузский героический эпос. М., 1976.
- Короглы 1983 – *Короглы Х.Г.* Взаимосвязи эпоса народов Средней Азии, Ирана и Азербайджана. М., 1983.
- Корякин 1924 – Былыр биир дьахтар Баклыстап диэн киниттэн хомойон ыллаабыт үһү: Рукопись / Самозапись С.И.Корякина, 1924. Архив ЯНЦ РАН. Ф. 5. Оп. 3. Ед. хр. 516.
- Крейнович 1973 – *Крейнович Е.А.* Нивгху. Загадочные обитатели Сахалина и Амура. М., 1973.
- Ксенофонтов 1929 – *Ксенофонтов Г.В.* Хрестес. Шаманизм и христианство. Иркутск, 1929.
- Ксенофонтов 1977 – *Ксенофонтов Г.В.* Эллэйада: Материалы по мифологии и легендарной истории якутов. М., 1977.
- Ксенофонтов 1992 – *Ксенофонтов Г.В.* Шаманизм. Якутск, 1992.
- Кулаковский 1979 – *Кулаковский А.Е.* Научные труды. Якутск, 1979.
- Культурология. XX век 1997 – Культурология. XX век. Словарь. СПб., 1997.
- Кустова 2000 – *Кустова Ю.Г.* Традиционные представления хакасов о жизненности / Культурное наследие народов Сибири и Севера: Материалы Четвертых Сибирских чтений. СПб., 2000.
- Левин 2001 – *Левин Г.Г.* Лексико-семантические параллели орхонско-тюркского и якутского языков. Новосибирск, 2001.
- Леви-Строс 1983а – *Леви-Строс К.* Структурная антропология. М., 1983.
- Леви-Строс 1983б – *Леви-Строс К.* Структура и форма / Семиотика. М., 1983.
- Летягина 1966 – *Летягина Н.И.* О мерных словах в тувинском языке / Тюркологический сборник. К 60-летию А.Н.Кононова. М., 1966.
- Линденау 1983 – *Линденау Я.И.* Описание народов Сибири (первая половина XVIII века). Магадан, 1983.
- Липец 1977 – *Липец Р.С.* Отражение этнокультурных связей Киевской Руси в сказаниях о Святославе Игоревиче (X в.) / Этническая история и фольклор. М., 1977.
- Липец 1984 – *Липец Р.С.* Образы батыра и его коня в тюрко-монгольском эпосе. М., 1984.
- Лосев 1927 – *Лосев А.Ф.* Античный космос и современная наука. М., 1927.
- Лосев 1982 – *Лосев А.Ф.* Знак, символ, миф. Труды по языкознанию. М., 1982.
- Лосев 1994 – *Лосев А.Ф.* Миф – число – сущность. М., 1994.

- Лотман 1970 – *Лотман Ю.М.* Структура художественного текста. М., 1970.
- Лотман 1994 – *Лотман Ю.М.* Беседы о русской культуре. СПб., 1994.
- Львова и др. 1988 – *Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С.* Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск, 1988.
- Львова и др. 1989 – *Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С.* Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество. Новосибирск, 1989.
- Маак 1891 – *Маак Р.К.* Образ жизни и занятий якутов Вилюйского округа / Якутские епархальные ведомости. 1891. № 12.
- Маак 1994 – *Маак Р.К.* Вилюйский округ. М., 1994.
- Маковский 1995 – *Маковский М.М.* У истоков человеческого языка. М., 1995.
- Малов 1912 – *Малов С.Е.* Остатки шаманства у желтых уйгуров / Живая старина. Вып. 1. СПб., 1912.
- Малов 1951 – *Малов С.Е.* Памятники древнетюркской письменности. Тексты и исследования. М.; Л., 1951.
- Малов 1962 – *Малов С.Е.* Енисейская письменность тюрков. М.; Л., 1962.
- Мелетинский 1976 – *Мелетинский Е.М.* Поэтика мифа. М., 1976.
- Мелетинский и др. 1994 – *Мелетинский Е.М., Неклюдов С.Ю., Новик Е.С.* Статус слова и понятие жанра в фольклоре / Историческая поэтика. Литературные эпохи и типы художественного сознания. М., 1994.
- Менгес 1974 – *Менгес К.Г.* Восточные элементы в «Слове о Полку Игореве». Л., 1974.
- МНМ 1980 – Мифы народов мира. Энциклопедия: В 2-х томах. Т. 1 / Под ред. С.А.Токарева. М., 1980.
- МНМ 1982 – Мифы народов мира. Энциклопедия: В 2-х томах. Т. 2 / Под ред. С.А.Токарева. М., 1982.
- Михайлов 1980 – *Михайлов Т.М.* Из истории бурятского шаманизма (с древнейших времен по XVIII в.). Новосибирск, 1980.
- Муратов 1961 – *Муратов С.Н.* Устойчивые словосочетания в тюркских языках. М., 1961.
- Неклюдов 1981 – *Неклюдов С.Ю.* Мифология тюркских и монгольских народов (Проблемы взаимосвязи) / Тюркологический сборник–1977. М., 1981.
- Неклюдов 1984 – *Неклюдов С.Ю.* Героический эпос монгольских народов. Устные и литературные традиции. М., 1984.

- Нелунов 1998 – *Нелунов А.Г.* Якутско-русский фразеологический словарь. Т. 1. Новосибирск, 1998.
- Никифоров 1994 – *Никифоров В.М.* Якутские народные предания. Художественные особенности и историческое развитие жанра. Новосибирск, 1994.
- Николаев 1961 – *Николаев С.И.* К вопросу о происхождении якутских легенд о древних людоедах / Сборник статей и материалов по этнографии народов Якутии. Якутск, 1961.
- Новик 1984 – *Новик Е.С.* Обряд и фольклор в сибирском шаманизме (Опыт сопоставления структур). М., 1984.
- Носов 1955 – *Носов М.М.* Одежда и ее украшения у якутов XVII–XVIII веков / Сборник научных статей. Якутск, 1955.
- Обр. I, Обр. II, Обр. III – Образцы народной литературы якутов, издаваемые под редакцией Э.К.Пекарского: В 3-х частях. СПб., Пг. 1907–1918.
- Ч. I.: Образцы народной литературы якутов, собранные Э.К.Пекарским. Вып. 1. 1907; Вып. 2. 1908; Вып. 3. 1909; Вып. 4. 1910; Вып. 5. 1911.
- Ч. II: Образцы народной литературы якутов, собранные И.А.Худяковым. Вып. 1. 1913; Вып. 2. 1918.
- Ч. III: Образцы народной литературы якутов, собранные В.Н.Васильевым. Вып. 1. 1916.
- Ойуун кыырыылара 1993 – Ойуун кыырыылара. Шаманские камлания. Дьокуускай, 1993.
- Ойууннар 1993 – Ойууннар уонна ойуун сизрин-туомун туһунан кэпсээннэр. Дьокуускай, 1993.
- Ойуунускай 1958 – *Ойуунускай П.А.* Айымньылар. Сэттэ томнаах. Якутская, 1958–1960. Т. 1. 1958.
- Ойуунускай 1959 – *Ойуунускай П.А.* Айымньылар... Т. 4. 1959.
- Ойуунускай 1975 – *Ойуунускай П.А.* Талыллыбыт айымньылар. Икки томнаах. Т. 2. Якутская, 1975.
- Олесов 1941 – Тобус халлаан дьулайыгар тура төрүөбүт Ньургун хара аттаах Дьуларьтта Бэргэн. (Стоя родившийся на вершине девяти небес Дьуларьтта Меткий на черном коне Ньургун): Рукопись / Запись С.И.Барашкова со слов П.С.Олесова из Усть-Алданского района, 1941 г. Архив ЯНЦ РАН. Ф. 5. Оп. 7. Ед. хр. 21.
- Омакаева 1998 – *Омакаева Э.У.* Магия и вербальный ритуал в народной культуре калмыков / Традиционный фольклор в полиэтнических странах: Материалы II Международного научного симпозиума. Улан-Удэ, 1998.

- Оросин 1947 – Дьулуруйар Ньургун Боотур. Ньургун Боотур Стремительный / Текст К.Г.Оросина. Ред. текста, пер., вводная статья и коммент. Г.У.Эргиса. Якутск, 1947 (якутский текст сопровождается параллельным русским переводом).
- Ортега-и-Гассет 1990 – *Ортега-и-Гассет Х.* Две великие метафоры / Теория метафоры. М., 1990.
- Павлинская 1992 – *Павлинская Л.Р.* Мифология шаманского костюма / Шаманизм как религия: генезис, реконструкция, традиция. Якутск, 1992.
- Павлова 1998 – *Павлова И.П.* Системная организация словаря якутских эфемизмов. Якутск, 1998.
- Парфенова 1999 – *Парфенова О.А.* Конь и харизма Тыгына в преданиях якутов / Илин. 1999. № 1–2.
- Пекарский – *Пекарский Э.К.* Словарь якутского языка: В 3-х томах. Якутск, 1958–1959.
- Пекарский и Васильев 1910 – *Пекарский Э.К., Васильев В.Н.* Плащ и бубен якутского шамана / Материалы по этнографии России. Т. 1. СПб., 1910.
- Пекарский и Попов 1928 – *Пекарский Э.К., Попов Н.Н.* Среди якутов. Случайные заметки / Очерки по изучению Якутского края. Вып. 2. Иркутск, 1928.
- Петрухин 1980 – *Петрухин В.Я.* Погребальная ладья викингов и корабль «мертвых» у народов Океании и Индонезии / Символика культов и ритуалов народов Зарубежной Азии. М., 1980.
- Подосинов 1999 – *Подосинов А.В.* EX ORIENTE LUX! Ориентация по странам света в архаических культурах Евразии. М., 1999.
- Попов 1928 – *Попов А.А.* Материалы по шаманству якутов. Культ богини Айыысыт у якутов / Культура и письменность Востока. Кн. 3. Баку, 1928.
- Попов 1936 – Якутский фольклор / Тексты и пер. А.А.Попова. Л., 1936.
- Попов 1947 – *Попов А.А.* Получение «шаманского дара» у вилюйских якутов / ТИЭ. Т. 2. М.; Л., 1947.
- Попов 1949 – *Попов А.А.* Материалы по истории и религии якутов б. Вилюйского округа / Сб. МАЭ. Т. XI. М.; Л., 1949.
- Попов 1984 – *Попов А.А.* Нганасаны: Социальное устройство и верования. Л., 1984.
- Порядин 1941 – Бэс быраана кэтэбинэн быстыбыт курдук Бэкир Сиэр аттаах Бэриэт Мэргэн / Бэриэт Мэргэн на Поджаро-Сером коне, похожем на обрушившуюся с задней стороны сосновую гору: Руко-

- пись / Запись А.С.Порядина из собственного репертуара, Мегино-Кангаласский район, 1941. Архив ЯНЦ РАН. Ф. 5. Оп. 10. Ед. хр. 88.
- Пословицы 1965 – Сборник якутских пословиц и поговорок / Сост. Н.В.Емельянов. Якутск, 1965.
- Потанин 1883 – *Потанин Г.Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. 4. СПб., 1883.
- Потапов И. 1972 – *Потапов И.А.* Якутская народная резьба по дереву. Якутск, 1972.
- Потапов 1929 – *Потапов Л.П.* Охотничьи поверья и обряды у алтайских турков / Культура и письменность Востока. Кн. V. Баку, 1929.
- Потапов 1969 – *Потапов Л.П.* Очерки народного быта тувинцев. Л., 1969.
- Потапов 1977 – *Потапов Л.П.* Конь в верованиях и эпосе народов Саяно-Алтая / Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. Л., 1977.
- Потапов 1991 – *Потапов Л.П.* Алтайский шаманизм. Л., 1991.
- Потебня 1905 – *Потебня А.А.* Из записок по теории словесности. Харьков, 1905.
- Потебня 1914 – *Потебня А.А.* О некоторых символах в славянской народной поэзии. Харьков, 1914.
- Потебня 1976 – *Потебня А.А.* Эстетика и поэтика. М., 1976.
- ПЛМС – Предания, легенды и мифы саха (якутов) / Сост. Н.А.Алексеев, Н.В.Емельянов, В.Т.Петров. Новосибирск, 1995 (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).
- Приклонский 1891 – *Приклонский В.Л.* Три года в Якутской области (этнографические очерки) / Живая старина. 1891. Вып. IV.
- Прокофьева 1971 – *Прокофьева Е.Д.* Шаманские костюмы народов Сибири / Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX–начале XX в. Л., 1971 (Сб. МАЭ. Т. XXVII).
- Радлов 1907 – *Радлов В.В.* Наречия тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Джунгарской степи. Отд. I. Ч. 9. Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов / Тексты, собранные и переведенные Н.Ф.Катановым. СПб., 1907.
- Рассадин 2000 – *Рассадин И.В.* Хозяйство, быт и культура тофаларов: Автореф. ... канд. ист. н. Улан-Удэ, 2000.
- РЯС – Русско-якутский словарь / Под ред. П.С.Афанасьева и Л.Н.Харитоновой. М., 1968.
- Руденко 1930 – *Руденко С.И.* Очерк быта северо-восточных казаков / Казаки. М., 1930.

- Саввин 1941 – Мүльдүөт Бөбө: Рукопись / Запись И.В.Охлопкова со слов М.И.Саввина из Орджоникидзеvского района, 1941 г. Архив ЯНЦ. Ф. 5. Оп. 7. Ед. хр. 60.
- Сагалаев 1984 – *Сагалаев А.М.* Мифология и верования алтайцев. Центрально-азиатские влияния. Новосибирск, 1984.
- Сагалаев и Октябрьская 1990 – *Сагалаев А.М., Октябрьская И.В.* Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал. Новосибирск, 1990.
- Самбуева 2000 – *Самбуева С.Б.* Символика традиционного бурятского женского костюма: Автореф. дисс. ... канд. ист. н. Улан-Удэ, 2000.
- Самдан 1991 – *Самдан З.В.* Поэтика тувинских народных сказок / Фольклорное наследие народов Сибири и Дальнего Востока. Якутск, 1991.
- Севортян 1974 – *Севортян Э.В.* Этимологический словарь тюркских языков (общетюркские и межтюркские основы на гласные). М., 1974.
- Севортян 1978 – *Севортян Э.В.* Этимологический словарь тюркских языков (общетюркские и межтюркские основы на букву «Б»). М., 1978.
- Севортян 1980 – *Севортян Э.В.* Этимологический словарь тюркских языков (общетюркские и межтюркские основы на буквы «В», «Г», «Д»). М., 1980.
- Серов 1995 – *Серов Н.В.* Античный хроматизм. СПб., 1995.
- Серошевский 1993 – *Серошевский В.Л.* Якуты. Опыт этнографического исследования. 2-е изд. М., 1993.
- Сивцев 1979 – *Сивцев Г.Ф.* Сахалы кылгас тылдыт. Якутскай, 1979.
- Сидоров 1984 – *Сидоров Е.С.* Этноним саха / Этническая ономастика. М., 1984.
- Сидоров 1997 – *Сидоров Е.С.* Якутские лексические схождения. Вып. 1. Якутск, 1997.
- Скляревская 1993 – *Скляревская Г.Н.* Метафора в системе языка. М., 1993.
- Скрыбкин 1940 – Кыыс Туйгун по записи Семенова со слов И.С.Скрыбкина из Соморсунского наслега Амгинского района, 1940 г. Архив ЯНЦ РАН. Ф. 5. Оп. 7. Ед. хр. 54.
- Скрынникова 1997 – *Скрынникова Т.Д.* Харизма и власть в эпоху Чингисхана. М., 1997.
- Скрынникова 1998 – *Скрынникова Т.Д.* Божества и исполнители обрядов у монголоязычных народов / Сибирь: этносы и культура (традиционная культура бурят). Вып. 3. Улан-Удэ, 1998.

- Слепцов 1989 – *Слепцов П.А.* Традиционная семья и обрядность у якутов (XIX–начало XX в.). Якутск, 1989.
- Смирнов 1966 – *Смирнов А.П.* Скифы. М., 1966.
- СНА 1942 – Саха норуотун айымньыта. Творчество якутского народа / Сост. Г.М.Васильев, Х.И.Константинов, В.Н.Чемезов. Якутскай, 1942.
- Соломатина 1997 – *Соломатина С.Н.* Тувинская юрта: к модели мира кочевников / Культура народов Сибири: Материалы Третьих Сибирских чтений. СПб., 1997.
- СОНС – Семейная обрядность народов Сибири (опыт сравнительного изучения) / Под ред. И.С.Гурвич. М., 1980.
- СлРЯ – Словарь русского языка: В 3-х томах. Т. III. М., 1959.
- Стеблева 1972 – *Стеблева И.В.* К реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы / Тюркологический сборник–1971. М., 1972.
- Стеблева 1991 – *Стеблева И.В.* Реконструкция жанровой системы тюркского фольклора древности в свете изучения письменных памятников / Фольклорное наследие народов Сибири и Дальнего Востока. Якутск, 1991.
- СТТТ – Саха түөлбэ тылын тылдыта. Диалектологический словарь языка саха (дополнительный том) / Сост. М.С.Воронкин и др. Новосибирск, 1995.
- Субракова 1978 – *Субракова О.В.* Язык хакасского героического эпоса. Дисс. ... канд. филол. н. Абакан, 1978.
- Суразаков 1985 – *Суразаков С.С.* Алтайский героический эпос. М., 1985.
- Сылгы уола Дыырай Бухатыыр – Сылгы уола Дыырай Бухатыыр: Рукопись / Краткое изложение олонхо, сделанное Г.К.Васильевым из Чакырского наслега Амгинского района. Архив ЯНЦ РАН. Ф. 5. Оп. 8. Ед. хр. 51.
- Сүлбэ 1982 – *Багдарыын Сүлбэ.* Дойду сурахтаах, алаас ааттаах. Якутск, 1982.
- Тенишев и др. 1997 – *Тенишев Э.Р., Благова Г.Ф., Добродомов И.Г.* и др. Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Лексика. М., 1997.
- Тимофеев-Теплоухов 1985 – Куруубай хааннаах Кулун Куллустуур. Строптивый Кулун Куллустуур. Якутское олонхо / Сказитель И.Г.Тимофеев-Теплоухов. Запись В.Н.Васильева. Пер. А.А.Попова и И.В.Пухова М., 1985 (Эпос народов СССР).
- Толстой 1995 – *Толстой Н.И.* Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.

- Тонг Суорун 1934 – Сылгы уола Дыырай Бухатыыр (Сын лошади Дыырай богатырь): Рукопись / Запись Эргиса Г.У. со слов Тонг Суоруна из Мегино-Кангаласского района, 1934 г. Архив ЯНЦ. Ф. 5. Оп.7. Ед. хр. 45.
- Топоров 1983 – *Топоров В.Н.* Пространство и текст / Текст: семантика и структура. М., 1983.
- Тошакова 1978 – *Тошакова Е.М.* Традиционные черты народной культуры алтайцев (XIX–начала XX в.). Новосибирск, 1978.
- Трошанский 1902 – *Трошанский В.Ф.* Эволюция черной веры (шаманства) у якутов. Казань, 1902.
- Трубецкой 1990 – *Трубецкой Н.С.* О туранском элементе в русской культуре (1925) / Вестник МГУ. Сер. 9. Филология. 1990. № 6.
- Туголуков 1969 — *Туголуков В.А.* Следопыты верхом на оленях. М., 1969.
- Тэрнер 1972 – *Тэрнер В.У.* Проблема цветовой классификации в примитивных культурах (на материале ритуала ндембу) / Семиотика и искусствоведение. М., 1972.
- Тэрнер 1983 – *Тэрнер В.* Символ и ритуал. М., 1983.
- Убрятова 1963 – *Убрятова Е.И.* Вопросы диалектологии тюркских языков / Вопросы диалектологии тюркских языков. III. Баку, 1963.
- Фасмер 1967 – *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. Т. II. М., 1967.
- Фасмер 1971 – *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. Т. III. М., 1971.
- Филиппова 1978 – *Филиппова Н.И.* Собственные имена персонажей олонхо / Эпическое творчество Сибири и Дальнего Востока: Материалы Всесоюз. конф. фольклористов. Якутск, 1978.
- Филиппов 1997 – *Филиппов Е.А.* Өлөөн сахаларын фольклора. Фольклор оленекских якутов. Дьокуускай, 1997.
- Фрейденберг 1978 – *Фрейденберг О.М.* Миф и литература древности. М., 1978.
- Хайдеггер 1993 – *Хайдеггер М.* Время и бытие. М., 1993.
- Хангалов 1958 – *Хангалов М.Н.* Собр. соч. Т. I. Улан-Удэ, 1958.
- Хангалов 1959 – *Хангалов М.Н.* Собр. соч. Т. II. Улан-Удэ, 1959.
- Хангалов 1960 – *Хангалов М.Н.* Собр. соч. Т. III. Улан-Удэ, 1960.
- Харитонов 1947 – *Харитонов Л.Н.* Современный якутский язык. Ч. I. Фонетика и морфология. Якутск, 1947.
- Хомурунньук 1947 – Саха фольклора. Хомурунньук / Сост. Д.К.Сивцев. Якутской, 1947.

- Хроленко 1998 – *Хроленко А.Т.* Словарь языка фольклора как база этнолингвистических исследований / Слово и культура. Памяти Н.И.Толстого. М., 1998.
- Худяков 1969 – *Худяков И.А.* Краткое описание Верхоянского округа. Л., 1969.
- Хусаинова 2000 – *Хусаинова Г.Р.* Поэтика башкирских народных волшебных сказок. М., 2000.
- Цивьян 1975 – *Цивьян Т.В.* К семантике пространственных элементов в волшебной сказке (на материале албанской сказки) / Типологические исследования по фольклору: Сб. статей памяти В.Я.Проппа. М., 1975.
- Цинциус 1984 – *Цинциус В.И.* Параллельные синонимические ряды в языках алтайской семьи и их роль при сравнительно-историческом изучении лексики / Алтайские этимологии. Л., 1984.
- Чагдуров 1980 – *Чагдуров С.Ш.* Происхождение Гэсэриады. Опыт сравнительно-исторического исследования древнего словарного фонда. Новосибирск, 1980.
- Чагдуров, Баинова 1997 – *Чагдуров С.Ш., Баинова О.А.* Цветовая символика в эпосе «Гэсэр» / Вестник Бурятского университета. Филология. Серия 6. Вып. 1. Улан-Удэ, 1997.
- Шань хай цзин 1977 – Каталог гор и морей (Шань хай цзин) / Предисл., пер. и коммент. Э.М.Яншиной. М., 1977.
- Шатинова 1981 – *Шатинова Н.И.* Семья у алтайцев. Горно-Алтайск, 1981.
- Шпет 1927 – *Шпет Г.Г.* Введение в этническую психологию. М., 1927.
- Элиаде 1998 – *Элиаде М.* Шаманизм: Архаические техники экстаза. Киев, 1998.
- Эргис 1974 – *Эргис Г.У.* Очерки по якутскому фольклору. М., 1974.
- Яковлев 1993 – *Яковлев В.Ф.* Коновязь сэргэ. Ч. 2. Якутск, 1993.
- Якутский фольклор 1989 – Якутский фольклор. Хрестоматия / Сост. А.Е.Захарова. Якутск, 1989.
- ЯНП – Якутские народные песни: В 4 частях. Якутск, 1976–1983. Ч. 1: Песни о природе. 1976; Ч. 2: Песни о труде и быте. 1977; Ч. 3: Песни советского периода. 1980; Ч. 4. Якутские народные поэмы – тойуки. 1983.
- ЯРС – Якутско-русский словарь / Под ред. П.А.Слепцова. М., 1972.
- Ястремский 1900 – *Ястремский С.В.* Грамматика якутского языка. Иркутск, 1900.
- Ястремский 1929 – *Ястремский С.В.* Образцы народной литературы якутов. Л., 1929 (Труды Комиссии по изучению Якутской АССР. Т. 7).

- Böthlingk 1964 – Олонхо Эр Соботох / *Böthlingk O.* Über die Sprache der Jakuten. The Hague, 1964.
- Caferoğlu 1959 – *Caferoğlu A.* Dedem Korkut hikâyelerinin antroponim yapısı / Türk dili araştırmaları yilligi. Belleten. Ankara, 1959.
- Cirtautas 1965 – *Cirtautas I.* Die Lublengspferdefarben der Turken / Central Asiatic Journal. 1965. Vol. X. № 3–4.
- Ergin 1958 – *Ergin M.* Dede Korkut kitabı. 1. Ankara, 1958.
- Gabain 1962 – *Gabain A. von.* Vom Sinn symbolischer Farbenbezeichnung / Acta Orientalia Hungaricae. Budapest, 1962. T. 15. № 1–3.
- Hamayon 1985 – *Hamayon P.* The One in the Middle: Unwelcome Third as a Brother, Irreplaceable Mediator as a Son / Asiatische Forschungen. Bd. 91. Wiesbaden, 1985.
- Humboldt 1848 – *von Humboldt's W.* Gesammelte Werke. Bd. I–VI. Berlin, 1848.
- Johansen 1954 – *Johansen U.* Die ornamentic der Yakuten. Hamburg, 1954.
- Ludat 1953 – *Ludat H.* Farbenbezeichnungen in Völkernamen: Ein Beitrag zu asiatisch-osteuropäischen Kulturbeziehungen / Seculum. Bd. 4. München, 1953.
- Pritsak 1955 – *Pritsak O.* Qara. Studie zur türkischen Rechtssymbolik / Z.V. Togan'a Armağan. Istanbul, 1955.
- Tuan 1974 – *Tuan Y.-F.* Topophilia: A Study of Environmental Perception, Attitudes, and Values / Englewood Cliffs. New York, 1974.

Список сокращений

- Архив ИНА РАН – Архив Института народов Азии Российской Академии наук.
- Архив МАЭ РАН – Архив Музея антропологии и этнографии Российской Академии наук.
- Архив СПб.О ИВ РАН – Архив Санкт-Петербургского отделения Института востоковедения Российской Академии наук.
- Архив ЯНЦ РАН – Архив Якутского научного центра Российской Академии наук.
- Сб. МАЭ – Сборник Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого.
- ТИЭ – Труды Института этнографии им. Н.Н.Миклухо-Маклая.

Оглавление

Введение	3
часть I	
Зоо- и антропоморфическая метафора в языке и культуре якутов	8
Образ тела: семантика и функции	8
Рождение и смерть в контексте антропоморфной картины мира	24
Обряд инициации и костюм шамана: опыт сопоставления структур	36
часть II	
Цветовая метафора в языке и культуре якутов. Ахроматические цвета	48
Лексическое значение слова и его мифопоэтическая семантика	52
‘Белый/черный’ как ключевая метафора	80
Субстантивированное прилагательное <i>хара</i> ‘черный’	90
часть III	
Слово и миф. Полисемия имени * <i>qaga</i> в мифологическом контексте	104
Черный – ночь – север	113
Соотношение вертикальной и горизонтальной моделей мира	120
Семантическая структура обряда: цветовой код	127
Рогатый скот – север – ночь – зима – смерть	137
Социальный низ, чернь	148
Заключение	160
Примечания	163
Литература	172
Список сокращений	187